Library of Princeton
SEP 19 1899
Theological Seminary

Division BS1245
Section .K72
No. 1880

Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Zwölfte Lieferung.

Die Bücher Exodus und Leviticus

von

August Dillmann.

Zweite Auflage.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1880.

DIE BÜCHER

EXODUS UND LEVITICUS.

FÜR DIE ZWEITE AUFLAGE

NACH

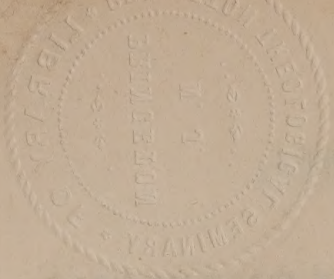
DR. AUGUST KNOBEL

NEU BEARBEITET

VON

DR. **AUGUST DILLMANN**
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERLIN.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1880.



Druck von Hundertstund & Pries in Leipzig.

VORWORT.

Von dem Knobel'schen Commentar zum Exodus und Leviticus die nöthig gewordene neue Auflage besorgen zu wollen, habe ich seinerzeit noch Herrn S. Hirzel selbst, dem inzwischen heimgegangenen Gründer des kurzgefassten exegetischen Handbuches, zugesagt. Die Einlösung meines Versprechens geschieht etwas später, als Anfangs beabsichtigt war. Die Arbeit war an sich sehr schwierig, und ausserdem sind mir, obwohl ich schon vor mehreren Jahren damit angefangen habe, immer wieder andere Geschäfte störend dazwischen gekommen. Ich bedaure das auch nicht sehr: die grossen Wasser der Kritik, welche in den letzten Jahren sich über den Pentateuch ergossen haben, beginnen allmählig sich zu verlaufen; die nüchterne Besinnung und das maassvolle, billige Urtheil, wie sie dem Bibelerklärer und Geschichtsforscher ziemen, können wieder ankommen und man mag sich in Ruhe betrachten, was von dem früher Geltenden den ungestümen Fluthen Widerstand geleistet hat und was weggeschwemmt ist. Im December vorigen Jahres habe ich das Ms. in den Druck gegeben und dieser ist nach Möglichkeit gefördert worden. Was seither auf die beiden Bücher bezügliches erschienen ist, wie namentlich die Pentateuch-kritischen Studien von Delitzsch in Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1880, konnte ich nicht mehr berücksichtigen.

Die Grundsätze, nach denen ich gearbeitet habe, sind dieselben wie die in dem Vorwort zur Erklärung der Genesis 1875 ausgesprochenen. Wie bei jenem Buch, so ist auch in diesem Band meine Bearbeitung eine durchgängige Umarbeitung geworden. Wörtlich aus Knobel's Commentar herübergenommen sind nur etwa zwei Fünftel des Ganzen, namentlich seine archäo-

logischen, geschichtlichen und geographischen Erläuterungen und die von ihm gesammelten Parallelen aus den Gesetzen und Bräuchen der andern alten Völker, welche ihrerseits ganz besonders geeignet sind, gegen die jetzt beliebte Herabdrückung der gesetzlichen Institutionen der Israeliten in so sehr junge Zeiten Verwahrung einzulegen. Die seit den letzten 23 Jahren zum Ex. und Lev. oder zu einzelnen Abschnitten derselben angewachsene exegetische Literatur habe ich, soweit sie mir bekannt geworden ist oder der Beachtung werth schien, berücksichtigt. Alle schwierigen Stellen und Fragen habe ich exegetisch eingehender erörtert, als das bei Knobel geschehen war, weil der Leser eines Handbuchs mit Recht beansprucht, nicht blos die Ansicht des einen Auslegers kennen zu lernen, sondern über den gegenwärtigen Stand des Problems Aufklärung zu bekommen. Auch dem massoretischen Text selbst, der keineswegs so rein und correct ist, wie man gewöhnlich glaubt, und den andern kritischen Zeugen, besonders Sam. und LXX, welche Knobel ganz bei Seite liess, habe ich gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Im Übrigen habe ich viele der landläufigen Meinungen und Erklärungen, die auch Knobel noch theilte, beseitigt und durch neue ersetzt. Um die kritische Frage habe ich selbstverständlich mich ganz besonders bemüht und hatte hier auch nach den verdienstlichen Arbeiten der Vorgänger noch genug zu thun. Den Gedankengang und die Gliederung der beiden Bücher habe ich in der Erklärung selbst durch die Unterscheidung der Abschnitte und Unterabtheilungen deutlich gemacht, und konnte deshalb die Vorbemerkungen Knobel's zu denselben (S. VII—XXIV des alten Drucks) als entbehrlich weglassen. Dadurch sowie durch Zusammenziehung der oft zu weitschweifigen Ausführungen Knobel's und durch eine compendiösere Citirweise habe ich mir für den mannigfaltigen neueingearbeiteten Stoff Raum geschafft, ohne den bisherigen Umfang des Commentars um mehr als 2 Bogen überschreiten zu müssen.

Eine kritische Einleitung zu geben hielt ich nicht für nöthig, da die Schlussabhandlung in der 13. Lieferung des Handbuchs eine solche zum ganzen Hexateuch bringen muss. Ich bemerke nur, dass die Gegenschriften des letzten Decenniums an der Richtigkeit der von mir in der Genesis befolgten kritischen Principien mich so wenig irre gemacht haben, als es die Graf'-

schen Schriften schon früher zu thun vermochten. Also zunächst meine Bezeichnung A B C D für die 4 Hauptquellen behalte ich trotz Wellhausen's Einrede getrost bei. Einen Q statt A kenne ich nicht, weil ich kein Vierbundesbuch, sondern nur ein Buch, in welchem von 3 Bündnissen die Rede ist, kenne, und A nannte und nenne ich die sog. Priesterschrift im selben Sinn, in welchem sie früher die Grundschrift genannt wurde: ihre Stücke sind der leitende Faden in dem grossen Sammelwerk; über ihr Alter ist damit noch nichts ausgesagt. Der Meinung Wellhausen's, dass C (bei ihm J) älter sei als B (bei ihm E), muss ich mit aller Entschiedenheit widersprechen; C ruht durchaus auf B und steht in Zeit und Geist dem D schon viel näher. Ich bestreite auch, dass zuerst BC zusammengearbeitet und dann A in sie eingearbeitet sei, ebenso dass A vollständig und ganz in seiner ursprünglichen Ordnung erhalten sei, und ich muss darauf dringen, dass B und C reinlicher und richtiger als bisher geschieden werden (s. beispielsweise zu Ex. 19—24 und 32—34), ehe man an eine Reconstruction des Hergangs der Sammlung denken kann. Mit einem Q^1 Q^2 Q^3, J^1 J^2 J^3, E^1 E^2 E^3 vermag ich nichts anzufangen und kann darin nur Verlegenheitshypothesen sehen. Ich gebe zu, dass jede dieser Quellenschriften, so lange sie für sich in Umlauf war, fremde Zusätze erhalten haben kann, aber um diese als solche zu erweisen, müssen sachliche und literarische Gründe zusammentreffen. Erklärt man etwas gegen das sprachliche und literarische Zeugniss aus sachlichen (oft genug blos apriorischen) Gründen für einen fremden Zusatz, so muss man auch zugeben, dass der Verfertiger den Sachverhalt verdecken d. h. fälschen wollte. Die literarische Kritik darf nicht so gering geschätzt werden, als es von dieser Seite zum Theil geschehen ist. Die Kritik der Gesetze ist ohnedem aus begreiflichen Gründen sehr viel schwieriger als die der Erzählungen, um so mehr ist hier die äusserste Vorsicht und Benutzung aller vorhandenen Hilfsmittel geboten. Auch die jetzt beliebte Annahme der Zeitfolge der Gesetzesschriften, nämlich C D Ez. A, muss ich nach meinen kritischen Ergebnissen durchaus verwerfen. Ich finde die ältesten und sehr alte Gesetze in B und S (s. S. 534); aus ihnen, namentlich aus S haben A C D geschöpft, C D wörtlicher, A in freierer Bearbeitung, aber fortgebildet haben die älteren Gesetze alle drei. D namentlich ist

nichts weniger als ein originales Gesetzbuch, sondern eine paränetische Neuempfehlung und Neuerklärung der alten Laiengesetze; mit der Ausscheidung von Dt. 12—26 ist nichts gewonnen, denn auch hier zeigt sich überall derselbe Geist, dieselbe Sprache, dieselbe Abzweckung wie im übrigen Buch. Dass auch die Priesterschaft des Centralheiligthums schon in alter Zeit ihre Thoroth aufschrieb, ist die natürlichste Annahme von der Welt, und ist aus A C D noch zu erweisen; dass man erst im Exil und in Babylonien, wo man gar keinen Gottesdienst hatte, die priesterlichen und gottesdienstlichen Gesetze aufgeschrieben oder sogar erst gemacht habe, ist widersinnig. Es wird nicht geläugnet, dass das Gesetzbuch erst nach dem Exil und zu Esra's Zeit seine letzte Gestaltung und Ordnung bekommen habe, und ich habe selbst auf verschiedene Abschnitte hingewiesen, welche auf eine letzte Redaktionsthätigkeit zurückzuführen sind. Aber dass A erst in dem Jahrhundert nach dem Exil geschrieben sei, dafür fehlt aller und jeder Beweis; Ezechiel zeugt dagegen; viele Gesetze des A selbst zeugen dagegen; die Praxis der nachexilischen Zeit zeugt dagegen. Wahr ist nur, dass die priesterlichen Tendenzen in dem nachexilischen Priesterstaat zu allgemeiner Geltung durchdrangen, aber daraus folgt nicht, dass sie nicht schon früher da waren, nur damals noch eingeschränkt oder niedergehalten durch das Königthum und das Prophetenthum. So viel möge hier genügen. Für das Einzelne verweise ich auf meine Ausführungen zu den einzelnen Abschnitten des Ex. und Lev., in welchen beiden Büchern fast alle die constitutiven Gesetze schon behandelt sind.

Schliesslich benütze ich diese Gelegenheit, um zu erklären, dass ich das, was Wellhausen Gesch. I. 321 mich sagen lässt, nie gesagt habe, wohl aber im Commentar zur Genesis S. XI ausdrücklich das Gegentheil davon.

Berlin, im Juli 1880.

Der Verfasser.

DER EXODUS.

I. Die Befreiung Israel's aus Aegypten, Ex. 1—15, 21.

1. Israel's Elend und Mose's Jugend. Cap. 1—2.

Die in Aegypten eingewanderten Israelsöhne vermehren sich dort nach Josef's Tod sehr stark 1, 1—7. Bange vor ihrer zunehmenden Menge und Macht sucht der ägyptische König sie in ein dienstbares Verhältniss zu bringen und durch schwere Arbeiten niederzuhalten und ihre Vermehrung zu hindern 1, 8—14, erreicht aber diesen Zweck nicht, auch nicht durch den Befehl an die hebräischen Hebammen, die hebräischen Knaben bei der Geburt umzubringen, so dass er schliesslich seinem eigenen Volk gebietet, alle neugebornen Knaben der Hebräer in den Nil zu werfen 1, 15—22. Unter diesen Umständen wird von levitischen Aeltern Mose geboren, auf dem Nil ausgesetzt und dort von des Königs Tochter gefunden, welche ihn durch seine Mutter säugen lässt und später als Sohn annimmt 2, 1—10. Herangewachsen erschlägt Mose einst einen Aegypter, der einen Hebräer mishandelte, und muss vor des Königs Zorn fliehen; er begibt sich nach Midian, findet bei dem dortigen Priester Reguel Aufnahme und heirathet dessen Tochter Ṣippora, von welcher er einen Sohn Gerschom bekommt 2, 11—22. Der König stirbt inzwischen. Der Israeliten Klaggeschrei über ihren schweren Dienst hört Gott und gedenkt seines Bundes mit den Erzvätern 2, 23—25. — Für diese Erzählung hat R zunächst in 1, 1—5. 7. 13 f. 2, 23 (von וַיֵּאָנְחוּ an) —25 den Bericht von A benutzt, welcher in seinem Werk den neuen Abschnitt mit einer wiederholten Uebersicht über die Namen der 12 Stämme und einigen Worten über ihre grosse Vermehrung in Aegypten begann und dann, wie es scheint, ohne weitere Begründung sofort ihre harte Bedrückung durch die Aegypter und ihren erfolgreichen Hülferuf zu Gott gemeldet hatte, um so zu der Offenbarung Gottes an Mose 6, 2 ff. hinüberzuleiten. Theils durch Rückbeziehungen auf frühere Stücke (1, 5 auf Gen. 46, 27; 2, 24 auf Gen. 17 und 35, 9 ff.), theils durch die Stammtafel und die umständliche Redeweise z. B. 1, 1, theils durch die Ausdrücke z. B. אֱלֹהִים 2, 23—25, נֶפֶשׁ und יֹצְאֵי יֶרֶךְ 1, 5 בִּמְאֹד מְאֹד, פָּרָה, שָׁרַץ 7, פֶּרֶךְ 13 f., עֲבֹדָה קָשָׁה 14, נֵאָקָה, זָכַר 2, 24 sind diese Stellen für A gesichert, doch s. zu 1, 7. 14. — Alles Uebrige, in sich wohl fortschreitend, ist aus einer andern Quelle geschöpft, denn 2, 1 ff. mit 1, 15—22 zusammenhängend kann schon wegen 6, 20 und Num. 26, 58 ff. nicht aus A stammen, und durch den Gottes-

namen אֱלֹהִים 1, 17. 20, durch die Ausdrücke יָלַד 1, 17 f. 2, 3. 6—10, הָרָה 2, 4, אָמָה 5, פֹּה *hier* 12 wird vielmehr B als der Verfasser erwiesen, wie dieser auch in der Gen. mit den ägyptischen Dingen die meiste Bekanntschaft zeigt und sonst viele lebensvolle, stoffreiche Einzelschilderungen entworfen hat. Aus dem letzteren Grund wird auch 1, 8—12 mit den eigenthümlichen und werthvollen Notizen 8. 10 f., zugleich wegen der Bezugnahme auf Josef V. 8 (zu סִבְלֹתָם V. 11 vgl. 2, 11), zuletzt auf B zurückzuführen sein, wogegen A schon durch den Parallelbericht 1, 13 f. ausgeschlossen ist. Möglich ist und bei der bekannten Art des C, seine Stoffe aus B zu schöpfen, sogar wahrscheinlich, dass auch C das Wesentliche dieser Erzählungen in sein Werk aufgenommen hatte: einige ihm sonst geläufige Ausdrücke (חֻמָּה 1, 10, פָּרַץ 12, הֵיטִיב לְ 20, אָבַן 2, 14) darin werden (*Kn. Schr.*) aus seiner Darstellung durch R hereingekommen sein (über בְּמֹתָם 1, 19 s. Gen. 41, 50); ebenso 1, 21 und ein Theil von 2, 6 f. (s. d.). Etwas anders aber als mit 1, 8—12. 15—2, 14 steht es mit 2, 15—23$^{a\alpha}$. Denn obgleich auch B Mose's Flucht nach Midian und seine Ehe mit der dortigen Priestertochter erzählt haben muss (nach 3, 1 ff. 4, 18. 18, 1 ff.), so ist doch hier von R nicht seine Darstellung, sondern die des C zu Grund gelegt. Dafür zeugt weniger die Abweichung im Motiv der Flucht zwischen V. 14 und 15 (*Schr.*), auch nicht der Ausdruck גֵּרַשׁ 17 (s. Gen. 21, 10), wohl aber entschieden die zu V. 18 besprochene sachliche Differenz in Beziehung auf den Namen des Schwähers Mose's, wogegen die Uebereinstimmung zwischen 2, 22 und 18, 3 bezüglich Gerschom's blos beweist, dass C (oder R) auch hier seine Stoffe hauptsächlich aus B genommen hat, wie er auch רָהָטִים 16 dorther beibehalten haben wird. Auf 2, 11—23^{a} nimmt C in Cap. 4, 19 Rückbezug.

Cap. 1, 1—7. Was den Vätern (Gen. 17, 4 ff. 16. 35, 11) wiederholt verheissen war, die Mehrung Israels zu einem grossen Volk erfüllt sich. — Den neuen Abschnitt mit einem nochmaligen Verzeichniss der 12 Söhne Jacobs zu beginnen, war passend, weil sie in der hier sich eröffnenden Mosegeschichte oft genug, nun freilich als die 12 Stämme, zu erwähnen sein werden. *mit Jacob* (ihrem Vater LXX) *sind sie, jeder und sein Haus, gekommen*, „mit dem Stammhaupt sind sie und ihre Familien in Aegypten eingewandert Gen. 46, 8—27". וְאֵלֶּה] LXX. — V. 2—4. „Bei der Aufzählung wird, wie Gen. 35, 23—26 die Ordnung der Weiber Jacobs befolgt: Lea, Rahel, Bilha, Silpa; Josef wird weggelassen, weil er schon vor Jacob nach Aegypten gekommen war (V. 5). — V. 5. In der Siebenzigzahl, wofür die LXX auch hier 75 haben, sind Jacob und Josef nebst Efraim und Manasse mitenthalten, s. Gen. 46, 27. Der Ausdruck ist also, wie Gen. 46, 15, nicht ganz genau. *und Josef war in Aegypten*] nämlich zur Zeit jener Einwanderung. יצאי ירך] wie Gen. 35, 11. 46, 26". — V. 6 weil auf V. 8 vorbereitend, wahrscheinlich dem A abzusprechen (*Nöld. Kay. Wellh.*). *und jenes ganze Geschlecht*] Jud. 2, 10 (sonst s. Gen. 6, 9. 7, 1). Sonst vgl. Gen. 50, 26. — V. 7. Aus der langen Zeit nach der Einwanderung (und dem Hingang des ersten Geschlechts)

meldet A nichts weiter als die grosse Vermehrung der Israelsöhne. וישרצו] Gen. 8, 17. 9, 7 bei A. ויעצמו] *wurden gewaltig* an Zahl und Macht. Da A das עָצַם sonst nicht hat, wohl aber die andern Erzähler (V. 9. 20. Gen. 18, 18. 26, 16. Num. 22, 6), so ist dieses Wort, vielleicht mit וַיִּרְבּוּ, wohl erst durch R eingesetzt (*Nöld. Schr. Wellh.*), vgl. Num. 32, 1. ותמלא] Gen. 6, 11. הארץ] „doch wohl zumeist das Land Raamses oder Gosen (Gen. 47, 11. 45, 10), wo die Hebräer ihren Hauptsitz hatten (Ex. 8, 18. 9, 25 f.). Nach den Alten waren die Bewohner Aegyptens sehr fruchtbar (Aristot. h. anim. 7, 4, 5; Colum. 3, 8), und man erklärte dies durch das fruchtbar machende Nilwasser (Strab. 15, 1, 22; Aelian h. an. 3, 33; Plin. 7, 3; Seneca quae. nat. 3, 25). Daran kann auch der Erzähler mitgedacht haben. Trotz dessen aber lehrt seine Angabe doch, dass über der Vermehrung Israels ein sehr langer Zeitraum verging. Die Ausdrücke von dieser Vermehrung würden nicht so gehäuft sein, wenn nur eine kurze Zeit gemeint wäre". Sonst s. 12, 37. — V. 8—11. Die Wendung der Geschicke Israels nach B. V. 8. Ganz schlicht wird sie zunächst daraus erklärt, dass ein neuer König über Aegypten aufstand, *welcher Josef nicht kannte*, nichts von ihm, seinen Verdiensten und Festsetzungen, wusste (vgl. Jud. 2, 10); ידע hier als *sich kümmern um* (Gen. 39, 6; 1 Sam. 2, 12 u. ö.) oder *anerkennen* zu nehmen (*Targ. Keil*), liegt kein Grund vor, obgleich natürlich von einem, der Josef nicht kannte, auch eine Rücksichtnahme auf seine Festsetzungen nicht zu erwarten war. In der Wendung *ein neuer König* liegt jedenfalls, dass dieser König nicht als unmittelbarer Nachfolger des Königs zu Josef's Zeit zu denken, vielmehr eine längere, dem Verfasser aber nicht näher bekannte Zeit dazwischen verstrichen sei. Freilich kommt der Ausdruck מֶלֶךְ חָדָשׁ sonst nicht vor, er hat aber nichts anstössiges, und mag für מ׳ אַחֵר, was allein noch zu Gebot stand, gewählt sein, um zugleich die neue Ordnung der Dinge, die mit ihm begann (Targ. Jon. und Jer.), anzudeuten (s. übrigens Jud. 5, 8). Als beabsichtigte Hinweisung auf den Beginn eines neuen Herrscherhauses (*Kn.* nach Jos. ant. 2, 9, 1: *τῆς βασιλείας εἰς ἄλλον οἶκον μετεληλυθυίας*) sind die Worte schwerlich zu fassen: der Verfasser verräth nirgends so genaue Kenntniss der damaligen ägyptischen Geschichte und auch das übrige AT. weiss nichts von der Eintheilung der ägyptischen Könige in Dynastien. Jedenfalls nicht begründet ist, dass der neue König gerade der Anfänger der einheimischen Herrschaft nach Vertreibung der Hyksos (*Bertheau* zur Gesch. d. Isr. S. 241; *Winer* RW. I. 607 u. A.) oder genauer Ahmes, der Eröffner der 18. Dynastie, welcher die Hyksos aus Aegypten vertrieb (*Kn.*), gewesen sei, unter den dann nach 2, 1 ff. auch die Geburt Mose's zu setzen wäre. Zwar dass nach Jahrhunderte langer (511jähriger bei Jos. c. Ap. 1, 14) Herrschaft der Hirtenkönige im unteren und mittleren Aegypten diese endlich durch ein von Thebe ausgehendes altägyptisches Herrschergeschlecht, nämlich durch des Alisphragmutosis Sohn Thummosis oder Thetmosis (Manetho bei Joseph. a. a. O.) aus Aegypten vertrieben worden seien, soll nicht bezweifelt werden. Auch wird man jetzt als ziemlich sicher annehmen können,

dass der genannte Thummosis nicht in dem 7. König der 18. Dynastie, sondern in Amosis, dem 1. derselben nach den Manethonischen Listen, zu suchen ist, weil nicht blos die Alten in der durch Josephus aufgebrachten Meinung, dass die Hyksos die Israeliten gewesen seien, unter Amosis oder Amasis den Auszug der Israeliten aus Aegypten zu setzen pflegen (Apion bei Justin coh. ad gent. 9; der mendesische Priester Ptolemaeus bei Tatian or. ad Graec. 38 und Clem. Strom. I. p. 320 Col.; Jul. Afric. bei Euseb. praep. 10, 10 und Synkell. I. p. 117 Bonn.), auch Synkellos ausdrücklich Amosis und Thetmosis für einerlei erklärt (*Unger* Chronolog. des Manetho S. 154—172), sondern auch die ägyptischen Denkmäler (namentlich die Inschrift von Eleithyiopolis beim heutigen Elkab, in der Grabkammer des Flottenführers Aahmes) den Ahmes oder Amosis als Vertreiber der Hyksos ausweisen (s. ZDMG. IX. 209 ff.; *Brugsch* hist. d'Ég.[2] p. 164. 176 und Geschichte Aegyptens 1877. S. 227 ff.). Aber daraus folgt nicht (unter Voraussetzung der Ansiedlung Israels in Gosen während der Hyksoszeit, s. zu Gen. 39, S. 418), dass nun sofort mit der Vertreibung der Hyksos die schwere Bedrückung der Israeliten begonnen habe, und weisen vielmehr die Angaben V. 11 auf einen viel späteren Beginn derselben hin. Im Allgemeinen bezeichnet die Hyksos-Periode doch nur die Jahrhunderte, in welchen semitische Herrschergeschlechter die altägyptischen verdrängt, auch semitische Culte, namentlich den des Set oder Sutech eingeführt hatten, im Uebrigen aber in Verwaltung, in Sitten, Gewohnheiten, im Gebrauch der ägyptischen Sprache und heiligen Schrift und in Ausübung der Kunst ganz in den Spuren ihrer ägyptischen Vorfahren gingen. Immer mehr bricht neuerdings die Einsicht durch (*Brugsch* hist. d'Ég.[2] p. 152 ff. 171 ff.), dass die Manethonische Darstellung den Stempel des dynastischen Hasses der folgenden Königsgeschlechter trägt. Monumentale Beweise von Zerstörungen, welche die Hyksos angerichtet hätten, gibt es nicht; im Gegentheil haben dieselben die Denkmäler der früheren Könige überall geschont und sind diese so zum Theil bis auf unsere Zeit erhalten. Tanis selbst, die Hauptstadt, wurde von den Hyksos noch verschönert, allerdings in einem ägyptisch-asiatischen Styl, in dem aber doch das ägyptische Element überwog. Vielmehr waren es die Pharaonen der 18. Dynastie, welche die Spuren des Wirkens ihrer politischen Gegner vernichteten, aus ihren Denkmälern ihre Titel und Namen auskrazten oder durch neue ersetzten, so dass über ihre Herrschaft fast gar keine monumentale Kunde mehr vorliegt (einige wenige Reste s. bei *Brugsch* p. 159 ff.). Von einem Hass des damaligen ägyptischen Volkes gegen die Fremden kann so wenig ernstlich die Rede sein, dass vielmehr viele Aegypter jener Zeit, selbst Leute aus den alten und später wieder emporgekommenen Königsfamilien, semitische Namen und Culte annahmen, wie umgekehrt die Fremden ägyptische. Auch der Name Hyksos (Hak-Shasu oder Shaus) d. i. Häuptlinge der Shasu (Hirten), ist blos ein Schimpfname, welchen die dynastische Eifersucht diesen später als illegitim geltenden Königen gab. Demgemäss wird auch die Beseitigung der Hyksosherrschaft nicht als momentane Austreibung einer gewissen Anzahl

von fremden, seit Jahrhunderten im Lande lebenden Menschen, sondern theils als Dynastienwechsel, theils als Ausscheidung fremder Culturelemente anzusehen sein. Der Dynastienwechsel, gewiss nicht ohne schwere kriegerische Kämpfe vollzogen, in welchen die bisherigen Herrscher auch Hilftstruppen aus den angrenzenden semitischen Hirtenvölkern gebraucht haben mögen, scheint mit Amosis, dem Beginner des 18. Hauses, in der Hauptsache entschieden gewesen zu sein, wie auch die von ihm durch Manetho überlieferte Abschaffung der Menschenopfer zu Heliopolis (Porphyr. de abst. 2, 55; Euseb. praep. 4, 16, 3) darauf hinweist, dass schon er die religiöse Reformen begann. Die Verhältnisse zu den seit älterer Zeit in den Nordostmarken Aegyptens sitzenden und zu den von jenseits der Grenzen immer wieder vordringenden semitischen Stämmen zu regeln war erst Aufgabe der Nachfolger. Man weiss aus den Denkmälern und Ueberlieferungen, wie die Amenhotep und Thutmes (bis Amenhotep III.) nicht blos wiederholt gegen die Shasu kämpften, sondern ihre Eroberungen bis in das nördliche Syrien ausdehnten, und es versteht sich von selbst, dass unter ihnen alle in den östlichen Provinzen Aegyptens noch sitzenden Asiaten, auch die Israelsöhne, in Unterthänigkeit gebracht wurden. Sehr wohl möglich ist, dass die religiösen Neuerungen, nämlich die Einführung des Cultus der Sonnenscheibe Aten, unter des Amenhotep III. nächsten Nachfolgern, welche in Nr. 9 oder 10—13 der Manethonischen Liste aufgeführt sind, aber, als von den späteren Königen nicht anerkannt, in den monumentalen officiellen Königsverzeichnissen der Ramessiden fehlen (*Lepsius* über den ersten ägyptischen Götterkreis in den Abhandlungen der Berl. Akad. 1851, S. 196 ff.; *Brugsch*, Gesch., S. 420 ff.), den asiatischen Stämmen wieder eine stärkere Stellung gegen die Aegypter gaben, und erst dadurch die Ramses und Set zu schärferen Maassregeln gegen dieselben veranlasst wurden. — V. 9 f. Der König erklärt: *siehe da das Volk der Israelsöhne zahlreicher und gewaltiger als wir*, d. h. für uns zu zahlreich und gewaltig! Die Auffassung des עַם als st. abs. (ein Volk, die Israelsöhne, *Abene. Ros. Ke.* nach *Onk.*) wird durch den Jethibh nicht nothwendig (z. B. V. 14. 4, 30 oder Jes. 5, 24. 30, 32). Ein Volk von solcher Grösse an den Grenzen kann gefährlich werden. Er will also Maassregeln ergreifen, nicht etwa mit offener Gewalt vorgehen oder gar sie austreiben, denn auf den Besitz derselben als seiner Unterthanen möchte er nicht verzichten, sondern mittelbar, auf Umwegen, ihrem weiteren Wachsthum und Aufstreben entgegenarbeiten. הבה] Gen. 11, 3 bei C. *wir wollen uns klug gegen es zeigen*] mit Vorsicht, kluger Berechnung und List gegen es verfahren (Qoh. 7, 16. Ps. 105, 25), *damit es nicht* weiter *sich mehre* und dann bei einem Kriegsfall etwa gar durch offenen Anschluss an den Feind seinen Abzug aus dem Land ermögliche. Nicht um Austreibung, sondern um sichere Beherrschung dieser Fremden im Land ist es ihm zu thun. Wie ungern die Pharaonen Auswanderung ihrer Unterthanen sahen, zeigt z. B. der Friedensvertrag zwischen Ramses Miamun und dem syrischen König Chita-sir (*Brugsch*, Gesch., S. 522 ff.), worin die gegenseitige Auslieferung der Flüchtlinge ausdrücklich stipulirt

wurde. Aber auch die Furcht vor Anschluss an die Feinde, zumal stammverwandte, passt ganz in diese Zeit der häufigen Shasu-Kriege (s. oben), vgl. auch die Erzählung Joseph. c. Ap. 1, 26 über die Verbindung des Osarsiph mit den früheren Hyksos. תִּקְרֶאנָה] wäre die emphatische Form der 3 p. S. fem., wie eine solche die Mass. in Jud. 5, 26 (schwerlich in Jes. 27, 11. 28, 3. Ij. 17, 16) wohl auch Prov. 1, 20. 8, 3 und für die 2 p. S. m. in Ob. 13 allerdings angenommen haben (*Ew.* § 191, c; *Ges.* § 47 A. 3; dagegen *Olsh.* § 226, c); aber hier, in reiner Prosa, ist keine emphatische Form am Platz, ein תִּקְרֶה מ׳ für תִּהְיֶה wäre ungewöhnlich und eine Andeutung, dass ein die Aegypter treffender Krieg in Frage stehe, kaum entbehrlich; also ist, da auch an ein aram. Suff. 1 p. Pl. נָה = נָא im Pent. nicht zu denken ist, mit *Sam.* und sämmtlichen Verss. תִּקְרֶאנוּ *wird uns treffen* herzustellen (vgl. einen ähnlichen Schreibfehler Lev. 21, 5); zu קרא = קָרָה vgl. Gen. 42, 4. 38. 49, 1. Ex. 5, 3. שְׂנֵאֵינוּ] Gen. 24, 60. צלח] sofern es von Aegypten aus überallhin aufwärts geht, vgl. Gen. 13, 1. — V. 11. Die neue ägyptische Politik gegenüber von Israel. „Der König und sein Volk *setzten über es Oberste der Frohnen*, d. h. bestellten Frohnvögte für Israel, nöthigten es also ihnen Frohnarbeiten zu thun und brachten es in ein dienstbares Verhältniss“. מַס, etymologisch noch immer unklar, wird hier wenigstens von LXX Vulg. τὰ ἔργα übersetzt; an andern Stellen (z. B. 1 Reg. 5, 27) bedeutet es freilich Frohnmannschaft, Frohnleute. (Mit einem angeblichen hieroglyphischen *mās* = tributum wird es in Speaker's Bible I. 484 zusammengebracht). „*um es zu demüthigen durch ihre Lastarbeiten*] um es herabzudrücken und niederzuhalten, damit es nicht auf hohe Gedanken und gefährliche Pläne käme (5, 5. 9). Aristot. pol. 8, 11 (p. 224, 27 ff. Bekk.) erwähnt dies als eine Massregel der Tyrannen und führt als Beispiel die ägyptischen Pyramiden an. Zugleich wollte man damit die Vermehrung schwächen. Denn in gedrückten und elenden Zuständen nimmt die Population nicht so zu wie in glücklichen (Zach. 9, 17. Ps. 72, 16). ערי מסכנות] sind jedenfalls Vorrathsorte oder Magazinstädte (*Targ.*, *Pesch.*, *Saad.*, *Gr. Ven.*), die man aber befestigte, wonach die LXX durch *πόλεις ὀχυραί* erklären“. Sie erscheinen sonst theils zur Aufbewahrung des Erndteertrags (2 Chr. 32, 28), theils auch für Handelszwecke (1 Reg. 9, 19. 2 Chr. 8, 4. 6. 17, 12, s. *Ew.* Gesch. II. 20 f.), und waren in Kriegszeiten Gegenstände der Zerstörung der Feinde (2 Chron. 16, 4). Hier in dem Grenzlande dienten sie als Proviant- und Waaren-Niederlagen für den auswärtigen Handel und für Kriegszwecke. „Man hat nämlich die beiden genannten Städte in Gosen vorauszusetzen, wo die Hebräer wohnten“. An *Tempelstädte* (wie *Brugsch* Gesch. 549 ערי מס׳ deuten möchte, mit Beziehung auf ägyptisches *mesket, meskenet* Heiligthum) zu denken, erlaubt der hebräische Sprachgebrauch nicht. *Pithom*] oder *Pathum*, bei Herod. 2, 158 *Πάτουμος*, noch bei Steph. Byz. *Πατούμιος*, *Πατουμηνός*, indem פ hier nicht der ägypt. Artikel *pi*, sondern *pa*, d. i. Stätte, Wohnung ist. Nach Herod. „lag *Πάτουμος* an dem Kanale, der vom Nil nach dem arabischen Meerbusen führte und etwas oberhalb Bubastus anfing. Das Itin. Anton. p. 163.

170 Wess. setzt sein *Thou* oder *Thoum* (die codd. variiren wie in *Πιθώμ* und *Πειθώ* bei den LXX) an die Strasse von Pelusium nach Memphis. Der Ort war wegen der hier zusammenlaufenden Strassen von Syrien und Arabien kriegerisch wichtig und die Römer hielten *Thohu* besetzt (Notit. dignit. I. 69 Böck.)". Nach Ex. 12, 37. Num. 33, 3 muss es westlicher als Ramses gelegen haben, und ist darum nicht nach der hier ganz unzuverlässigen memphitischen Uebersetzung von Gen. 46, 28 f. (welche *Ἡρώων πόλις*, wie sonst auch Etham, durch Pithom wiedergibt) mit einigen Aelteren (s. *Winer* II. 264) und noch *Brugsch* geogr. Inschr. I. 265 III. 19 als *Heroonpolis* zu deuten und durch *pa-chtum* (*n Ramessu*) „die Festung (des Ramses)" im hierat. Pap. Anastasi V zu erläutern (s. *Schleiden* die Landenge von Suēs 1858. S. 174 f.), sondern eher mit den in Pap. Anast. VI und dem grossen geographischen Osiristext von Dendera bei *Dümichen* geogr. Inschr. I. taf. 98 erwähnten *pa-atum* oder *pa-tum* „Stadt des (Sonnengottes) Atum oder Tum" im Nomos Teku zusammenzustellen (*Unger* 202; *Ebers* durch Gosen S. 496; *Brugsch* hist.^{2} p. 135), und (mit *Jomard* in d. Descr., Ant. Mem. II cp. 22 p. 13 f. der Orig.-Ausg., *Kn.*) beim heutigen Abbasije, oder genauer (mit *Wilkinson*, *Leps.* Chronol. 345 und 357, *Ebers*) bei Tell es Suleiman zu suchen, wo auch noch Reste der nach Pap. Anastasi bei Pa-tum befindlichen Teiche sich finden. Für die Behauptung *Brugsch's* (l'Exode 1875 S. 11 f.), Pithom sei Heracleopolis parva, halbwegs zwischen Pelusium und Tanis, sind keine Gründe beigebracht und spricht das Obige dagegen. Auch dass Pithom s. v. a. אֲתֹם bei A sei (*Wellh.* XXI. 545) ist grundlos. — *Raamses*] „soll nach *Jos.* ant. 2, 7, 6, *Saad.*, *Ar. Erp.* und manchen Neueren (s. 14, 2) Heliopolis sein. Allein dieses wird im AT. *On* genannt (Gen. 41, 45) und von den LXX in der vorliegenden Stelle neben Pithom und Ramesse als dritter Ort angeführt", und liegt viel zu weit südlich. Noch weniger ist es (mit *Jos.* ant. 2, 15, 1) in Letopolis (dem spätern Babylon) zu suchen. Zu westlich aber für die Auszuggeschichte liegt das, ohnedem sehr junge, *Bilbeis*, in welchem nach Maqrizi (s. zu Gen. 45, 10) neuerdings *Stickel* in den theol. Stud. u. Krit. 1850 S. 377 ff. *Kurtz* Gesch. II. 166 und *Kn.* Raamses gesucht haben. Da die LXX zu Gen. 46, 28 f. (vgl. Jos. ant. 2, 7, 5) die Lage vom Land Raamses oder Gosen durch *κατ' Ἡρώων πόλιν in der Richtung nach Heroonpolis hin* genauer bestimmen, so haben *Hengstenberg* die Büch. Mos. S. 48 ff., *Ew.* Gesch. II, 18 f. *Keil*, *Kiepert* Lehrb. der Geograph. 1877 S. 199 Raamses für einerlei mit der späteren Stadt *Heroonpolis* gehalten. Nun sind freilich die Ansichten über die Lage dieser Stadt durch eine Angabe des Itin. Antonini (s. *Schleiden* S. 116 ff. und 124) etwas verwirrt worden. Aber da bei den Alten der Meerbusen von Suês der heroopolitanische genannt wurde (Theophr. hist. pl. 4, 8; Plin. 6, 32 f.) und nach den Angaben Strabo's XVI, 2, 30. 4, 5. XVII, 1, 21. 26. 35 (*Schleiden* S. 111 ff.), muss Heroonpolis in nächster Nähe des Meerbusens am Ende desselben gelegen haben, nach Ptolem. westlich davon, eine Lage, die für Raamses nach Ex. 12, 37 in keiner Weise passt, und ist die auf Grund der

Angabe in Itin. Antonini p. 170 Wess. von den französischen Gelehrten in der Description de l'Égypte, ferner von *Hengstb.*, *Lepsius* Chronol. S. 345 ff. u. A. gebildete Vermuthung, dass es an dem alten, das heutige Wadi Ṭumilât durchschneidenden Süsswasserkanal und zwar im Osten desselben in der Nähe des Krokodilsees etwa an der Stelle des heutigen Abu-Keisheb (oder *Leps.*: Muqfar) gelegen haben, zu verwerfen, wie denn auch *Brugsch* seine in den geogr. Inschr. I. 260—266 ausführlich entwickelte Ansicht, dass die in den Inschriften so oft erwähnte Hauptstadt des Nomos von Chent-abt, die zu beiden Seiten eines Kanals gelegene Stadt Zar oder Zal, das spätere Heroonpolis und das biblische Pithom sei, neuerdings (hist. d'Ég.^{2} p. 134) aufgegeben hat, indem er in Zar, Zal nun Zoan (Tanis) sieht. Wird man also davon absehen müssen, die Lage von Raamses nach Heroonpolis zu bestimmen, so hat doch die im Anschluss an diese Hypothese zuerst von *Lepsius* a. a. O. begründete, von *Brugsch* geogr. Inschr. I. 266, *Ew.*, *Unger*, *Schleiden*, *Ebers* u. A. vorgetragene Meinung, dass Raamses an der Stelle von Abu Keisheb (oder wie es jetzt heisst Mashûta) gelegen habe, bis jetzt am meisten für sich. Seine Lage an dem alten, von Necho und Darius I. erneuten, in seiner ersten Anlage von den Alten vielmehr dem s. g. Sesostris zugeschriebene Kanal (*Schleiden* S. 60 ff.), die Masse der Nilziegel, sowie der grosse Granitblock mit dem Bild und Namen von Ramses II., die sich noch dort befinden, sind Gründe genug, dort eine alte Stadt und zwar Ramsesstadt zu vermuthen. Nun kommen freilich nach König Raamses benannte oder zubenannte Oertlichkeiten in Aegypten viele, selbst in Oberägypten und im westlichen Delta (*Chabas* mélanges égypt. 1864 p. 126 f.) vor und haben die neuesten Entdeckungen ergeben, dass gerade die nordöstlichen Bezirke Aegyptens und vor allem die alte Hauptstadt Unterägyptens Tanis der Schauplatz einer Menge von Gründungen des Raamses gewesen sind, aber keine passt so gut zur Auszuggeschichte, und ist die jetzt von *Brugsch* (in hist. d'Ég.^{2} p. 135 und l'Exode 1875 p. 21 ff.) vertretene und von *Köhler* bibl. Gesch. I. 206 angenommene Ansicht, dass weil es nach den neuesten Ausgrabungen in Tanis einen eigenen, *Pa-Rameses* genannten Stadttheil gegeben habe, Ramses in Tanis zu suchen sei, schon in Anbetracht von Num. 13, 22 und anderen Stellen des AT., wo Tanis immer צֹעַן heisst, ebenso schlechthin abzuweisen, wie die sonderbare Identification von Raamses mit *Pelusium* (סִין) im Targ. Jon. — Im Uebrigen ist gerade diese Erwähnung der Stadt Raamses von Wichtigkeit, weil sie (vorausgesetzt, dass hier der Name nicht auf einer chronologischen Anticipation beruht) einen chronologischen Anhaltspunkt für diese Geschichten bietet. Sie setzt einen König Raamses voraus, ein König dieses Namens kommt aber vor dem 15. König des XVIII. Hauses nach den Manethonischen Listen nicht vor, aber nach Allem, was wir noch wissen, war es nicht er sondern erst sein zweiter Nachfolger Ramses II. Meramen (Miamun), der die grossen und vielen Bauten in Unterägypten ausführen liess. Auf ihn also führt diese chronologische Andeutung, wie jetzt auch ziemlich allgemein angenommen ist, und fällt hiernach diese schwere Bedrückung Israels

erst in die letzte Zeit seines ägyptischen Aufenthalts (gegen Jos. ant. 2, 9, 1). — V. 12. „Die Maassregel war aber erfolglos. Denn mit der fortgehenden Bedrückung hielt die Vermehrung gleichen Schritt, so dass sie keineswegs abnahm. פרץ] wie Gen. 28, 14. 30, 30. 43" bei C. Die Folge war, dass die Aegypter ein unheimliches Grauen vor diesem Volke ankam, sie eine höhere Macht dahinter vermutheten. ויקצו] Subj. die Aegypter, was LXX noch ausdrücklich geben; קוץ] wie Num. 22, 3. — V. 13 f. nach A; doch dürfte בְּהַמֹּר — בְּעֲבֹדָה (*Nöld. Wel.*) aus B oder C, und את־כל עב' von R eingesetzt sein. Die Aegypter hielten sie zur Sklavenarbeit an oder knechteten (Jer. 17, 4) sie *mit Bedrückung*, mit hartem Zwang; חָמָר wie 6, 5 und פֶּרֶךְ wie Lev. 25, 43. 53, beides bei A. „Und sie verbitterten ihr Leben *durch harte Arbeit in Lehm und Ziegeln*, indem sie dieselben nöthigten, Lehm zu bearbeiten und Ziegel daraus zu verfertigen für die ägyptischen Bauten (s. 5, 7 f.)", *und durch allerlei Arbeit im Felde* „z. B. Bewässerung des Bodens, ein sehr beschwerliches Geschäft (Deut. 11, 10). Jos. ant. 2, 9, 1 führt als Arbeiten an die Anlegung von Nilcanälen und Dämmen, sowie die Erbauung von Mauern um die Städte und von Pyramiden", das letztere freilich unpassend genug, da die Pyramiden Niederägypten fremd sind. Philo vit. Mos. 1, 7 nennt ebenfalls Kanäle graben. Sonst verwandten die ägyptischen Könige zu solchen Arbeiten Kriegsgefangene, wie man z. B. in dem Wandgemälde der Grabkapelle von Abd-el-Qurna zu Theben (abgebildet bei *Brugsch* hist. d'Ég.[1] 1859 p. 106 und in *Schenkel* BL. I. 65) asiatische Kriegsgefangene unter Aufsicht ihrer Frohnvögte Ziegel streichen und mauern sieht, zur Herstellung eines Ammonstempels unter Thutmes III. Auch kann über das Ziegelverfertigen der bei *Brugsch* S. 174 angeführte Text aus dem hieratischen Papyrus Anastasi III. verglichen werden. Die arbeitenden Hebräer selbst aber sind bis jetzt monumental nicht nachzuweisen: die Arbeiterclasse *Aperu* oder *Aperiu*, in amtlichen Texten aus der Zeit Ramses II., auf dem Leydener Papyrus I. 348. 349, welche seiner Zeit *Chabas*, und noch *Ebers* S. 502 frischweg als Hebräer erklärten, werden Israeliten nicht sein können, da sie auch noch später, noch unter Ramses IV., erwähnt werden (s. *Unger* S. 202; *Eisenlohr* in Transact. of the Society of Bibl. Arch. I. p. 356; Speaker's Bible I. 466; *Brugsch* Gesch. 541. 582; *Köhler* bibl. Gesch. I. 240). את כל־עבדתם] bei A erwartete man das distribuirende בְּ oder לְ (z. B. Gen. 9, 2. 10. 23, 10. 18. Ex. 14, 28); hier der Acc., unter Einwirkung des Verb. des Relativsatzes, durch eine Art Attraktion (vgl. Hagg. 2, 5. Zach. 7, 7. 8, 17 einige stärkere Fälle); LXX: κατὰ πάντα τὰ ἔργα. אשר עברו ב'] *welche sie arbeiteten durch sie*, d. h. welche sie durch die Israeliten ausführen liessen oder ihnen auflegten, vgl. Lev. 25, 39. 46 bei A, und sonst Jer. 22, 13. 25, 14. 34, 9 u. ö. „Die vorliegende Stelle erzählt was schon V. 11 f. erzählt und sogar seinem Erfolg nach beschrieben ist; sie hängt mit V. 7 zusammen und setzt den elohistischen Bericht fort. Den Elohisten verrathen auch die Ausdrücke und das Reden von Israel im Plur., während V. 11 f. der Sing. gebraucht ist. Wie er nichts von der Furcht der Aegypter vor dem wachsenden Israel weiss, so sagt er

auch nichts vom Zweck der Bedrückung, sondern führt diese einfach als Thatsache an". — V. 15 ff. schliesst sich an V. 12 an. Bei der Erfolglosigkeit seiner Politik geht der König sogar so weit, den Hebammen zu befehlen, dass sie die männlichen Kinder der Hebräer bei der Geburt umbringen sollen. [למילדת העי] nach den Mass. *den hebräischen Wehmüttern*, dagegen nach LXX *Vulg.* (Jos. ant. 2, 9, 2) *ταῖς μαίαις τῶν Ἑβραίων*, wobei wohl an Aegyptierinnen gedacht wurde (vgl. לְכָל-עַמּוֹ V. 22). An eine Hebammenzunft unter den Hebräern, von welcher die 2 genannten die Vorsteherinnen gewesen wären (*Abene. Ros. Kn. Ke.*) ist nicht zu denken, da nach V. 19 dieselben selten genug gebraucht wurden. Die zwei sind genannt und nur sie, weil ihre Namen in der Sage als Namen solcher fortlebten, welche in jenen schweren Zeiten um die hebräischen Weiber sich hoch verdient gemacht haben, und zu Mustern gottesfürchtiger, rechtschaffener Hilfsfrauen verklärt waren (s. auch *Ew.* Gesch. I. S. 425). Ob die Namen hebraisirte ägyptische Wörter seien, ist zur Zeit nicht auszumachen. Die vorgeschlagenen Etymologien sind theils verwerflich, theils wenig ansprechend z. B. שִׁפְרָה Tochter der Sonne (*Buns.*) la dignité de Ra (*Chabas* recherches p. 145 f.) prolific (Speaker's Bible I. 252 f.), פּוּעָה die gebären macht (*Buns.*) child bearing (Speak. B.). — V. 16. Zur Wiederholung des ואמר vgl. Gen. 22, 7. 46, 2, auch 27, 30 und Ex. 12, 41 *Kn.* [וראיתן על-הא] in dieser vielerklärten Stelle (vgl. dazu ausser *Ros.* und *Ges.* th. p. 17 und Add. p. 63 noch die Erörterungen in den Stud. und Krit. 1834 S. 81 ff. von *Rettig*, S. 626 ff. von *Böttcher*, S. 641 ff. von *Redslob*, 1842 S. 1048 ff. von *E. Meier*, und *Böttch.* n. Aehrenl. 1. 27) ist zum voraus abzuweisen: *sehet auf die Hoden* (*Redsl. Maur.*) und *auf die beiden Geschlechter* (*Mei. Fürst*), da abgesehen von den unerwiesenen Bedeutungen jede Angabe, *auf was* sie zu sehen haben, zumal Hebammen gegenüber, unnöthig, weil selbstverständlich, war, und vielmehr festzutzuhalten, dass der Zusammenhang (vgl. V. 19) eine Anweisung, während oder sofort nach der Geburt das Kind zu tödten, erfordert. Da nun אָבְנַיִם nur noch Jer. 18, 3 und zwar dort von den *beiden Töpferscheiben*, auf welchen der Töpfer sein Gebilde aufarbeitet, vorkommt, eine Uebertragung dieses Ausdrucks aber auf die *cornua uteri* oder die beiden Ränder der Mutterscheide (*Ben Kuraisch* bei Abene. *Abulw. Kimch. Parchon, Grot. Rett. Kn. Ke. Geiger* Urschr. 393 f.) bei der völligen Unähnlichkeit der Gegenstände unmöglich ist, auch zur Bezeichnung einer *Badewanne* (*Vat. Ges. de W. Buns. Kal.*) der Ausdruck, selbst wenn man אַבְנַיִם vokalisirte, sich in keiner Weise schickt, „ohnedem das Geschlecht des Kindleins nicht erst über der Wanne, d. h. beim Baden erkannt wurde", so scheint nichts übrig zu bleiben, als על-הא *auf dem Gebärstuhl* (*Targ. Saad. Abus., Ar. Erp., Ven.Gr., Raschi Luth. Cler. Fuller* misc. 5, 19) zu verstehen. Gegen diese Auslegung scheint zwar zu sprechen, dass die *δίφροι λοχειαῖοι* (*λοχεῖοι*, *Suid.* nach Artemidor) in der classischen Welt erst in der Zeit n. Ch. nachzuweisen sind, allein in Aegypten, dem Land der Heilkunde und Künste, wo nach V. 19 auch in diesem Gebiet die Kunst schon an die Stelle der Natur getreten war, könnten doch

schon frühe besondere Sitze zu diesem Zweck vorhanden gewesen sein, wie „sie im heutigen Aegypten allerdings im Gebrauch sind (*Lane* Sitten III. 136 f.)“, wenn gleich die monumentale Erläuterung dafür noch fehlt. Auch ihre Benennung *die beiden Platten* oder *Scheiben* liesse sich erklären und wäre es auch nur aus der Aehnlichkeit mit den Scheiben des Töpfers. Zu übertragen wäre bei dieser Auslegung: *so sehet auf dem Stuhle*, d. h. noch während des Geburtsactes, nicht erst später; denn die Tödtung soll erfolgen, ohne Wissen der Aeltern, so lange das Kind noch unter den Händen der Hebamme ist. Und diesen Sinn scheinen die LXX *Vulg. Pesch.* mit ihrer freien Uebersetzung (ὅταν ὦσι πρὸς τῷ τίκτειν, ܡܐ ܕܝܠܕܢ) ausdrücken zu wollen. Entfernter liegt die andere Möglichkeit, den Ausdruck als eine vom Töpferhandwerk hergenommene sprichwörtliche Redensart: noch *auf den Scheiben*, ehe das Gebilde von den Scheiben gelöst ist (*Böttch.* n. Aehr.), noch während des Actes oder *auf der Stelle* zu nehmen, wogegen die von *Ew.* (Gesch. I. 22 f.) vorgeschlagene Vermittlung dieses Sinnes *auf den beiden Rädern*, d. h. mitten im Fahren, ohne Aufenthalt, *flugs* (unter Berufung auf Prov. 25, 11) nicht zu billigen ist, schon weil sie dem אבנים ein אפנים substituirt. Wäre ursprünglich geschrieben gewesen הַבָּנִים *die Kinder* (*Selwyn* in Speaker's B. I. 253), so wäre die Aenderung in אבנים unverständlich. והמתן] *Ew.* § 196, b; *Ges.* § 72 A. 6. וָחָיָה] für חָיְתָה oder חַיָּה Prf. von חַי (vgl. Gen. 3, 22) *Ew.* § 194, a und ָ nach § 243, a (im *Sam.* וחיתה). — V. 17—19. „Die Hebammen waren aber gottesfürchtig und liessen sich zu solcher Unmenschlichkeit nicht brauchen“. הילדים] s. zu Gen. 42, 22. ותחיין] über die Schreibung ן für נה hier und V. 18 f. s. ausser *Ew.* § 232, e auch *Böttch.* § 414. „Zur Rede gestellt erklärten sie, die Hebräerinnen wären nicht wie die verweichlichten und schwächlichen Aegyptierinnen, sondern חָיוֹת“ (von חָיֶה) *lebenskräftig*, gesund (falsch *Symm. Targ., Hier., Ara., Rasch. JDMich.*: Hebammen, kundige Weiber, nach aram. Sprachgebrauch) und vollenden die Geburt „ehe die Hebammen ankämen. Sie thun so, als ob sie *immer* erst nach der Geburt ankämen, täuschen also den König“. Aber für die meisten Fälle hatten sie gewiss Recht. Und der König „bestraft sie nicht, muss daher die Sache glaublich gefunden haben. Die Araberinnen gebären ausserordentlich leicht und schnell (*Brown* Reisen 399; *Mungo Park* letzte Reise 24, *Burckh.* Bed. 78), wie die Morgenländerinnen überhaupt; die Vornehme ist bisweilen schon entbunden, ehe die Hebamme kommt, und die Weiber niedern Standes entbinden sich oft selbst (*Morier* zweite Reise 114; *Tischendorf* R. I. 108)“. — V. 20. „Israel mehrte sich also ungehindert, während Gott den Hebammen Wohlthaten erwies (הֵיטִיב Gen. 12, 16. 32, 10. 13)“. — V. 21. Da V. 22 sich an V. 20b anschliesst, und V. 21 nur V. 20a wieder aufnimmt, so scheint V. 21 (trotz האלהים, für das hier nicht יהוה stehen konnte) aus C nachgetragen zu sein. *er machte ihnen Häuser*, d. i. „gab ihnen Nachkommen, Familie (s. zu Gen. 16, 2), dies zum Lohn für ihr religiöses Verhalten. Kinderreichthum galt als grosses Glück (Gen. 24, 60. 30, 11. 13) und als göttlicher Lohn

für Frömmigkeit (Ex. 23, 26. Deut. 7, 14. Ps. 127, 3. 128, 3). לָהֶם] für לָהֵן wie 2, 17. Gen. 31, 9. 32, 16. 41, 23", nicht masc., wie *Geiger* Urschr. 464 meint, indem er zugleich die Lesart וַתַּעֲשׂ der LXX (über *Aq.* und *Symm.* s. *Field*) als die ursprüngliche zu erweisen sucht. — V. 22. „Da der König durch die Hebammen seinen Zweck nicht erreicht, so erlässt er das allgemeine Gebot an sein *ganzes* Volk, jeden männlichen Neugebornen (vgl. Jos. 5, 5) bei den Hebräern" (לעבריּם *Sam. LXX Targ. j.* hinter הילוד dürfte ursprünglich im Text gestanden haben) „in den Nil (Gen. 41, 1) zu werfen, und blos die Töchter leben zu lassen. In ähnlicher Weise soll König Bocchoris einst alle Unreinen seines Landes in das Meer haben werfen lassen (Lysim. bei Jos. c. Ap. 1, 34) und von Busiris wird berichtet, er habe alle Fremden umgebracht, die sein Gebiet berührten (Isocr. laud. Busir p. 442). Die spartanische Obrigkeit liess von Zeit zu Zeit die Heloten einzeln (Plut. Lycurg. 28), einmal auch eine Masse von 2000 (Thucyd. 4, 80) umbringen". Der Befehl des Königs, welcher wenn befolgt den völligen Untergang des Volks nach sich ziehen musste, ist freilich thöricht (*Kn.*) und wird man wohl fragen müssen, warum er, wenn er einmal solche Absichten hatte, nur die Tödtung der Neugebornen befohlen habe, auch ist mit Recht bemerkt (*Kn.*), dass solche Ausrottungsversuche weder zu der späteren Weigerung der ägyptischen Regierung (freilich unter einem andern König), die Hebräer zu entlassen, noch zu deren späterem Verlangen einer Rückkehr nach Aegypten (Num. 14, 4) und zu ihrem Volkreichthum beim Auszug (Ex. 12, 37) stimme. „Und jedenfalls hatten die königlichen Verfügungen, wenn solche wirklich ergingen, keinen langen Bestand und trafen wohl auch nicht das gesammte Israel, da dieses gewiss nicht ganz beim Nil wohnte, auch nicht blos 2 Hebammen gehabt haben wird". Aus allem zusammen aber sieht man, dass die ganze Erzählung V. 15—22 nicht als eine geschichtliche Nachricht für sich, sondern nur als Einleitung zu der 2, 1 ff. folgenden Rettungsgeschichte Mose's aufzufassen ist (wie denn im Midrasch, z. B. Jos. ant. 2, 9, 2 und in Rabba zu 1, 22 der Mordbefehl noch durch eine dem Pharao gewordene Weissagung von dem kommenden Retter Israels, also ähnlich wie Matth. 2, 16, motivirt wird).

Cap. 2, 1—10. „Die Geburt und Erziehung des Mose. Vgl. dazu *GASchumann* vita Mos. I. Lips. 1826, auch in den comm. theol. ed. Ros. et Maur. II, 1. p. 187 ff." Der Mordbefehl des Tyrannen sollte durch die Hand des allesleitenden Gottes das Mittel werden, den künftigen Retter Israels an den ägyptischen Hof zu bringen und ihn für seine Bestimmung zuzubereiten (vgl. die Josefgeschichte bei demselben Erzähler Gen. 39 ff.). — V. 1. „Das scheinbar müssige וילך steht gern bei wichtigeren Handlungen und besagt dann s. v. a. an etwas gehen, etwas unternehmen (Gen. 35, 22. Deut. 31, 1. Jos. 23, 16)". Ein Mann aus dem Hause Levi *nimmt*, d. h. heirathet (Gen. 6, 2) die בַּת־לֵוִי, gewöhnlich: *eine Tochter Levi's*, aber falsch, weil zwar את vor einem scheinbar unbestimmten Wort sich nach Stellen wie 21, 28. Lev. 20, 14. 2 Sam. 4, 11 erklären liesse, aber בת־לוי nicht s. v. a.

אִשָּׁה מִבְּנוֹת לֵוִי (LXX), auch nicht *Tochter eines Leviten* (בַּת אִישׁ לֵוִי) sein kann. Vielmehr bedeutet בת-לוי *die Tochter Levi's*. Nach A (6, 20. Num. 26, 59) sind Mose's Aeltern ʿAmrâm und Jokebed bat Levi, und war das gewiss die judäisch-levitische Ueberlieferung. B hatte entweder keine nähere Angabe über die Aeltern, dann wird אֶת־בַּת־לֵוִי von R oder Späteren der Ausgleichung mit Num. 26 wegen statt אִשָּׁה מִבְּנוֹת לֵוִי eingesetzt sein, oder hatte er einen anderen Namen für sie, aber man strich ihn und liess nur בת-לוי übrig. Es liegt aber noch eine andere Schwierigkeit vor. „Die Stelle genau genommen und mit Hos. 1, 3. Gen. 38, 2 f. 4, 1. 17 verglichen führt Mose als das erste Kind dieser Ehe vor. In diesem Fall müssten Aaron und Mirjam, welche älter waren (s. zu 6, 20) als Mose, aus einer früher abgeschlossenen Ehe Amram's stammen. Für diese Meinung könnte man sich darauf berufen, dass Aaron und Mirjam gegen Mose zusammenhalten (Num. 12, 1 ff. bei B) und Mirjam als Aarons Schwester bezeichnet wird (Ex. 15, 20, vgl. indess Gen. 28, 9. 25, 13. 21, 21), diesem also näher als dem Mose gestanden zu haben scheint", *Kn.* Nun haben wir zwar über Aaron Mirjam Mose als Geschwister nur Angaben von A und C, indessen ist doch schwer anzunehmen, dass B in diesem Stück einer andern Ueberlieferung folgte: selbst Num. 12 spricht eher für das Gegentheil; und nach V. 4 ff. setzt auch B eine ältere Schwester Mose's voraus. So wird man sagen müssen, entweder dass B sich nicht vorsichtig genug ausgedrückt hat (*Kn.*), oder dass B wirklich, anders als A, Aaron und Mirjam aus einer frühern Ehe des Vaters Mose's stammen liess. Jedenfalls unstatthaft ist die Ausgleichung des *Tarj. j.* und „der Talmudisten, denen *Raschi* folgt, dass Amram nach dem 1, 22 genannten Gebot die Jokebed entlassen, dann aber sie wieder angenommen habe, und das letztere mit ויקח gemeint sei (*Wagenseil* Sota p. 258 f.)". Dass übrigens der Verf. Mose nicht unter einem andern als dem 1, 8 erwähnten מלך חדש geboren werden lässt, wie *Kn.* meint, ist von selbst deutlich. — V. 2. 3. „Die Mutter verbirgt den Neugebornen, da er ein wohlgestaltetes (s. Gen. 6, 2) Kind ist, von welchem sie sich nicht trennen kann, 3 Monate bei sich; auf die Länge aber ist dies nicht wohl thunlich. Deshalb setzt sie ihn in einem Rohrkästchen auf dem Nile aus, wo er von einer barmherzigen Hand gefunden noch gerettet werden kann, während er bei ihr im Hause getroffen sicher ersäuft wird". Eine Glaubensthat der Aeltern Hbr. 11, 23, weil sie auf den Schöpfer und seine Macht vertrauten (vom Midrasch, z. B. Jos. ant. 2, 9, 3 f. noch durch eine vorhergehende Offenbarung Gottes an Amram über Mose's künftige Grösse motivirt). Die LXX, wie sie schon V. 2 das Sehen und Verbergen den *Aeltern* zuschreiben, haben auch hier ויכלו, dann aber hinter לו ותקח noch אמו. תַּצְפְּנֻהוּ] mit Dag. dir. *Ew.* § 28, b und 88, d, Anm. חֵמָה] s. Gen. 6, 14. וַתְּחַמְּרָה] mit raphirtem Suff. (hier vor der Aspirata), vgl. 9, 18. Jes. 23, 17. Ps. 48, 14 (*Ew.* § 249, b). גֹּמֶא] ohne Zweifel der Papyrus (kopt. ϧⲁⲙ *juncus, arundo*), „eine im alten Aepypten häufige, im neuen fast verschwundene Rohrart (*Forskål* Flora p. 13 f.), dreieckig, fingersdick und mehr als mannshoch, welche in Sümpfen und

stehendem seichtem Wasser wuchs und zu verschiedenen Geräthen, namentlich auch zu leichten und schnellen Kähnen (Jes. 18, 2. Ij. 9, 26; Theophr. h. pl. 4, 9. Achill. Tat. 4, 12. Plin. 7, 57. 13, 22. 18, 28) verwendet wurde. Das Kästchen verkittete die Mutter mit Asfalt (Gen. 14, 10. 11, 3) zur gehörigen Verbindung der Papyrusstengel und mit Pech zur Abhaltung des Wassers. Ihren Asfalt bezogen die Aegypter aus Palästina (Strab. 16 p. 764; Diod. 19, 99). *in das Schilf am Ufer des Stroms*] wo das Kästchen nicht von der Strömung mit fortgenommen wurde. Die Ufer des Nil, der bei Athen. 1, 36 p. 20 *δαχνώδης* heisst, sind mit dichtem Schilf bewachsen (*Forsk.* p. 16. 24; *Russegger* R. I. 122). סוּף] s. zu 13, 18". — V. 4. „Die Schwester stellt sich von fern, um zu erfahren, was dem Kinde geschehen wird". תִּתְצַב] *Ew.* § 54, c; *Sam.* תתיצב. הָרָעָה] für תַּרְעָה (*Sam.*), s. Gen. 46, 3. — V. 5. Die Tochter Pharao's kommt zum Baden an den Strom herunter, „während die sie begleitenden Dirnen am Ufer sich ergehen, gewahrt das Kästchen und lässt es durch ihre Magd holen. Sie soll *Θέρμουθις* nach (Jubil. c. 47) Jos. ant. 2, 9, 5. Barhebr. chron. p. 14, oder *Φαρία* nach Synkell. I, p. 227 oder *Μέρρις* nach Artapan bei Euseb. praep. 9, 27, oder בִּתְיָה nach den Rabbinen (*Wagenseil* Sota p. 271) geheissen haben". S. die Zeugnisse vollständiger bei *Rönsch* das B. der Jubil. S. 164 und 265; vgl. auch *Brugsch* Gesch. 563, und über *Thermuthis* etwa *T-mer-en-mut Ebers* Gosen S. 83. עַל יְאֹר] ist mit וַתֵּרֶד zu verbinden und zu עַל der abwärtsgehenden Bewegung vgl. Ij. 6, 16 und *Hitz.* zu Jes. 24, 22. אֲמָתָהּ] s. Gen. 20, 17; Targ. Jon. falsch: streckte *ihren Arm* aus. Wo die Scene vor sich ging, ist nicht angegeben; doch liegt Tanis als Hauptstadt am nächsten (*Ebers* 77 f.) und der tanitische Nilarm fliesst langsam. Dass eine Königstochter im offenen Strom badet, wäre zwar heutzutage sehr anstössig (*Lane* II. 168), scheint es aber nicht für die alte Zeit gewesen zu sein (s. das Bad der vornehmen Aegypterin bei *Wilkinson* III. 389). Vielmehr wird man in Aegypten auf das Baden im Nil, wie bei den Hebräern auf das im Jordan (2 Reg. 5, 10), einen besondern Werth gelegt haben, da der Nil hoch und heilig gehalten war (Plut. de Isid. 5; Her. 2, 90; Paus. 8, 24, 6), und man auch seinem Wasser eine besondere Wirkung beilegte (s. 1, 7), wie selbst noch heute demselben Leben verlängernde und Segen bringende Kraft (*Wansleb* in Paulus Reisensamml. III. 23 f.; *Seetzen* III. 204) zugeschrieben wird (nach *Kn.*). „Josephus entzieht sich der Schwierigkeit dadurch, dass er Thermuthis blos am Ufer spazieren gehen lässt", und Targ. Jon. lässt sie das Bad zur Heilung von einer Krankheit nehmen. — V. 6. „Sie empfindet Mitleid mit dem Knaben, angezogen durch seine Schönheit und gerührt durch sein Weinen. Dass er ein Kind der Hebräer sei, schliesst sie aus seiner Aussetzung (*Nachm.*), nicht aus seiner Beschneidung (*Theodoret*, *Abene.*), welche die Aegypter auch hatten" (*Ebers* Aeg. 278 ff.). Ueber das vorausweisende Suff. in וַתִּרְאֵהוּ (wie 35, 5) s. *Ew.* § 309, c; *Ges.* 121, 6 A. 3; *Sam.* hat ותראה. Nach עָלָיו haben *Sam.* und LXX noch בת פרעה. Die Worte וַתְּחֶן — עליו scheinen ein Einschub (*Wel.*) aus C zu sein. — V. 7 f.

Die Schwester erkennt, dass die Königstochter „sich des Kindes annehmen will und erbietet sich eine säugende Hebräerin herbeizuholen, welche das Kind säugen soll; natürlich bringt sie die Mutter, die somit das Kind wiedererhält. Bei dem ägyptischen Fremdenhasse (zu Gen. 43, 32) würde eine Aegyptierin das Geschäft nicht übernommen haben. Mirjam war demnach viel älter als Mose, auch als Aaron, der Mose nur um 3 Jahre (7, 7) übertraf" (*Kn.*) — V. 9. Die Königstochter „bestellt die herbeigeholte Mutter als Amme und verspricht ihr den Lohn, den sie für dieses Geschäft zu fordern haben wird. Befremdlich ist freilich, dass sie das königliche Gebot 1, 22 übertrat, wenn auch, wie sich von selbst versteht, nur hinter dem Rücken des Königs. Uebrigens werden Säugeammen schon für die älteste Zeit erwähnt Gen. 24, 59. 35, 8". הֵינִיקָה] für הוֹלִיכִי nur hier, *Ew.* § 122, e; zugleich in der seltenern (2 Sam. 13, 13. Zach. 5, 10. Qoh. 5, 14) Bedeutung: *fortnehmen, wegbringen.* Aber die Lesart war hier schwankend: *Sam.* hat הלכי, und *Onk. Pesch. Saad.* geben *en tibi*, also חִי (= הָא Gen. 47, 23 bei B) und לכי oder לְךָ, wo dann freilich das folgende את nicht passt (doch s. *Ew.* § 206). וַתְּנִיקֵהוּ] für וַתֵּנֶק־לוֹ (Deut. 32, 13), wie mit Uebergang in עי (*Olsh.* § 257, c), s. aber *Ew.* § 253, b und *Böttch.* § 1111, 8 a. E. — V. 10. ויגדל הילד] wie Gen. 21, 8 bei B. Den Entwöhnten bringt die Mutter, also nach einigen Jahren (s. Gen. 21, 8), der Königstochter, *und er ward ihr zum Sohn* (vgl. 4, 16), sie nahm ihn als Sohn an, so dass sie für seine Erhaltung und Erziehung sorgte. „Dass diese Erziehung am Hofe geschah, folgt daraus noch nicht; die Sache scheint im Geheimen geschehen zu sein" (*Kn.*). Doch ist zu erinnern, dass die Prinzessinnen im alten und mittlern Reich ihren eigenen Haus- und Hofhalt hatten. Vielerlei Ausschmückungen dieses Verhältnisses, so wie der wunderbaren Begabung und Schönheit Mose's bei Jos. ant. 2, 9, 6 f., und eine sehr freie Darstellung der sorgfältigen ägyptischen Bildung, die er erhielt bei Philo vit. Mos. 1, 5; am einfachsten dies in Act. 7, 22. Sie gibt ihm einen Namen. Dass dies erst jetzt geschieht, da sie das Kind wirklich zu sich nimmt, hat nichts Anstössiges (gegen *Wellh.*). משיתהו] für מְשִׁיתִיהוּ wie Gen. 6, 7. Ex. 31, 11. 32, 8. 34, 18. Der Name *Mose*, von einer Aegyptierin (denn dass in ותאמר nicht Mose's Mutter Subj. und in משיתהו die Königstochter angeredet ist, wie *Abarb.* meint, ist von selbst klar) geschöpft, wird hier gleichwohl mit einem anklingenden hebräischen Wort erklärt (ob von B, der sonst in ägyptischen Dingen sich kundig zeigt Gen. 41 und 47? oder von R nach C?), nämlich mit מָשָׁה *herausziehen* (Ps. 18, 17), aber nicht als *Herauszieher*, sondern als aus dem Wasser *Herausgezogener*, als wäre es eine Passivform für מְמֻשֶּׁה (*Ew.* § 169, d; *Ges.* § 51 A. 6). Dass das nicht wirklich der Ursprung des Namens sein kann, da man vielmehr מָשׁוּי gesagt hätte, sondern dass nur ein freies Namenspiel vorliegt (wie z. B. Gen. 4, 1. 5, 29. 17, 5), durch welches für das hebräische Ohr die erzählte Geschichte an den Namen angeknüpft werden soll, leuchtet ein. Diejenigen aber, welche von einem hebr. Part. act. ausgehend, den Namen durch *Herauszieher*, d. h. Befreier Israels

(*Maur. Kurtz Ke.*) oder gar *dux*, *Herzog* (*EMei.*) erklären, thun das gegen den Text und gegen den Sprachgebrauch. Die Alten, zumal die ägyptischen Juden, leitete das richtige Gefühl, dass ein von einer Aegyptierin geschöpfter Name aus der ägyptischen Sprache zu erklären sei; sie halten dafür, dass die hebräischen Worte nur den *Sinn* eines ägyptischen Namens wiedergeben. So Jos. ant. 2, 9, 6: *τὸ γὰρ ὕδωρ Μῶ* (ⲘⲞⲨ, ⲘⲞⲞⲨ, ⲘⲰⲞⲨ) *οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσι, Σῆς* (kopt. ⲞⲨϪⲀⲒ = salvari) *δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας*, aber c. Ap. 1, 31: *τὸ ὕδωρ Μῶϋ καλοῦσιν*. Dagegen ein Scholion in Cod. Voss. Lugd. in Octateuchum erklärt: *Μῶν* (lies *μῶϋ*) durch *ὕδωρ καὶ τὸ Σῆς* durch *τὸ λαμβάνω*, und meint damit wohl ϭⲓ *nehmen*, wie auch die LXX mit ihrem *ἀνειλόμην* (ebenso Philo vit. Mos. 1, 4; Clem. strom. I. p. 343 und das Onom.: *ἐξ ὕδατος ἀναίρεσις*), und ist die eine oder andere Ableitung auch der Grund, warum die LXX und Joseph. (nicht aber Philo) immer *Μωϋσῆς* schreiben (s. überhaupt *Jablonskii* opusc. I. 148. 152 ff.; *Ges.* th.). Allein auch dieser Ableitung steht entgegen, dass nach den Gesetzen der ägyptischen Sprache *μῶ* an zweiter, nicht an erster Stelle stehen müsste, also z. B. *udsha-(n)-mou* (ZDMG. XXV. 141). Die Aegyptologen (z. B. *Lepsius* Chronol. I. 326) halten jetzt dafür, dass משה im Aegyptischen nichts sein könne als *mes* oder *messu*, d. h. *Sohn*, *Kind*, was auch in den häufigen zusammengesetzten Eigennamen wie *Thut-mosis*, *A-mosis* die Griechen mit *-μωσις* oder *-μωσης* ausdrücken. Und es liegt dann die doppelte Möglichkeit vor, entweder dass Mose's Name ursprünglich vorn mit dem Namen einer Gottheit (wie Ra-messu, Aah-mes u. s. w.) zusammengesetzt gewesen, von ihm selbst aber später dieses erste Element (weil abgöttisch) aufgegeben worden wäre (*Ges. Ew.* Gesch. I. 559. II. 119 u. A.), oder aber dass Mose von Anfang an blos *mes* oder *messu* (*Kind*) genannt wurde, wie denn Personen dieses einfachen Namens urkundlich nachzuweisen sind und gar nicht selten gewesen zu sein scheinen, z. B. hiess *Mes* ein Statthalter von Kusch unter Ramses II. (*Brugsch* hist. 1859 p. 157. 173; andere bei *Ebers* Gosen S. 526; *Chabas* recherches Par. 1873 p. 98). Das Letztere wäre dann das weitaus wahrscheinlichere. (Der Einfall *Hitzig's* Geschichte S. 65 f. kommt nicht in Betracht.) Jedoch die angebliche Entdeckung *Lauth's*, welcher im Papyrus Anastasi I. unseren Mose selbst als *Mesu* in der Zeit Ramses II. gefunden zu haben glaubte, hat sich nicht bestätigt (ZDMG. XXV. 139 ff.; *Ebers* S. 526). Der *Osarsiph* des Manetho (Jos. c. Ap. 1, 26), und die Angabe des *Abene.* und *Abarb.*, dass Mose ägyptisch *Moni* oder *Monios* (מוניוס) geheissen habe, können hier nichts erläutern. Unter diesen Umständen ist aber (wie *Bunsen* richtig bemerkt) klar, dass die Erzählung wenigstens kein etymologischer Mythus ist. Auch an sich Unwahrscheinliches (*de Wette* Beitr. z. Einl. II. 173 ff. *Bauer* hbr. Mythol. I. 264 ff.) ist nicht gerade darin, etwa mit Ausnahme des Gebots 1, 22. Der Gedanke, dass in eines solchen grossen Mannes Leben der Finger Gottes sich schon frühe augenscheinlich genug zeigen und er als der Ueberwinder aller Hindernisse, welche die Menschen ihm und seinem Werk entgegenwerfen, von Anfang erwiesen werden

müsse, ist vollkommen richtig, hat sich schon oft bewahrheitet und bewahrheitet sich noch immer wieder; sonst würden nicht die verschiedensten Völker ihm in ihren Mythen und in ihrer Sagengeschichte so vielfach Ausdruck gegeben haben, z. B. über Semiramis (Diod. 2, 4), Perseus (Apollod. 2, 4, 1), Cyrus (Herod. 1, 110 ff.), Romulus (Liv. 1, 4), andere Beispiele bei *Ew.* Gesch. II. 61, und am ähnlichsten wäre die von *G. Smith* Assyr. discov. 1875 p. 224 aus einem Thontäfelchenfragment mitgetheilte Erzählung über den altbabylonischen König Sargon I. (*Maspero* morgenl. Völker, von Pietschm. 1877. S. 194 f.), welcher von einer fürstlichen Mutter geboren von ihr in einem mit Asfalt verklebten Binsenkorb auf dem Euphrat ausgesetzt, von einem Wasserträger Akki entdeckt, an Sohnes Statt angenommen und erzogen worden sei und später den Thron bestiegen habe, wenn die Uebersetzung überhaupt verlässlich ist (s. *A. v. Gutschmid* neue Beiträge 1876. S. 108 ff.). Im einzelnen Fall freilich ist es immer schwierig, ja unmöglich auszumachen, ob etwas und wie viel daran geschichtlich ist. Zeichen dafür, dass die Erzählungen 1, 15 — 2, 10 lange erst in der Sage gelebt haben, ehe sie niedergeschrieben wurden, haben sich oben mehrere ergeben. Uebrigens scheint Mose als Mannsname bei den Israeliten weiterhin nicht gebräuchlich gewesen zu sein (ZDMG. XXVIII. 309), höchstens dass מוּשִׁי Ex. 6, 19 u. ö. ein Patronymicum davon sein kann (s. *Wellh.* im Jahrb. f. d. Th. XXII. 454). — V. 11—14. Mose's Hilfs- und Blutthat. *in selbigen Tagen*] „in jener Zeit der ägyptischen Bedrückung, worin auch die eben erzählte Geburt und Jugend Mose's fiel. Der Ausdruck hat zuweilen einen sehr umfassenden Sinn Jud. 19, 1. וַיִּגְדַּל] hier vom Heranwachsen zum Manne, wie Gen. 21, 20. 1 Sam. 3, 19 vgl. 2, 21". Nach der Annahme der Späteren war Mose damals 42 (Jub. c. 47) oder 40 (Act. 7, 23 und Rabba) Jahre alt, die Hälfte der 80 Ex. 7, 7. *seinen Brüdern*] „den Hebräern, denen er trotz seiner ägyptischen Erziehung Bruder blieb. Zu ihnen geht Mose aus, sieht ihre Lastarbeiten (1, 11), stösst auf einen Aegypter, der einen Hebräer mit Schlägen mishandelt und erschlägt ihn, nachdem er umschauend niemanden sonst bemerkt hat. Schon in dieser That zeigt sich sein Sinn hinsichtlich des ägyptischen Drucks und des israelitischen Elends" (vgl. auch Hbr. 11, 24 ff. und die Comm. dazu). פֹּה] Gen. 22, 5. 31, 37. Num. 11, 31. 23, 15. — V. 13 f. „Am folgenden Tage abermals ausgegangen sieht er 2 Hebräer im Streit und stellt wie der dereinstige Richter seines Volks den Unrechthabenden (רָשָׁע wie 23, 1. Deut. 25, 1) zur Rede, wird aber als unbefugt von ihm abgewiesen und an seine Blutthat erinnert, die also von dem Tags vorher Geretteten ausgeplaudert und dadurch bekannt geworden ist. Zu אִישׁ שַׂר *Obmann* vgl. Gen. 13, 8 (Lev. 21, 9. Jud. 6, 8), und zu אֲמַר vom inneren Reden, Gedenken 1 Sam. 20, 4. 1 Reg. 5, 19". אָבֵן] Gen. 28, 16 bei C. In beiden Thaten, der Blutthat und dem Schiedsversuch, zeigt sich schon der künftige Held, muthig und energisch, brennend von patriotischer Gluth, voll Rechtssinn und Mitgefühl mit den Leidenden, in ihrem Dienst auf alle äusseren Vortheile leicht verzichtend. Von allem Unmass aber und der stürmischen Leidenschaft

ihn zu befreien und seinen Geist zu klären und zu vertiefen, soll nun die gerade durch seine Blutthat veranlasste Versetzung in eine andere Umgebung dienen. — Vs. 15—22. Mose's Flucht nach Midian und seine Verheirathung daselbst (nach C). — V. 15. Da auch der König die That Mose's erfahren hat und nach ihm fahnden lässt, so sieht Mose sich zur Flucht genöthigt. Er flieht in das Land *Midian*, s. zu Gen. 25, 2; also zu einem verwandten Volk. Das Land Midian östlich vom älanitischen Meerbusen an der Westküste Arabiens, wohin bei dem Orte Madjan die Araber Mose's Schwiegervater Schuaib setzen, kann hier nicht gemeint sein, da nach 3, 1 ff. die midianitischen Heerden bis zum Sinai hin weiden, und auch nach dem Auszug Israels und während seines Aufenthalts am Sinai ihr Haupt Jithro noch im Verkehr mit Israel ist (Ex. 18. Num. 10, 29 ff.). „Aber auch den Sinai selbst umfasste das Land Midian nicht mit. Denn Jithro gelangte in *sein Land*, d. i. sein Gebiet, als er den Sinai verliess (18, 27. Num. 10, 30) und als Mose aus Midian zurückkehrt, kommt er am Sinai vorbei und trifft hier mit Aaron zusammen, der ihm von Aegypten entgegenreist". Und vielmehr stiessen in der Sinaigegend die Israeliten mit Amalek zusammen. Hienach wird man die Midian, um die es sich hier handelt, in dem südlichen und östlichen Theil der Sinaihalbinsel zu suchen haben, und waren diese vermuthlich nur eine Abzweigung ihrer östlicheren oder arabischen Stammgenossen, sei es dass sie zu Land sich hieher ausgebreitet hatten oder aber über den Meerbusen herüber, über welchen immer viel Verkehr war und ist. Die genauere Localisirung dieser sinaitischen Midianäer auf dem südlichen Theil der Ostküste zwischen Scherm und Nabk, welche *Kn.* versucht hat, indem er den von Artemidor bei Strabo 16, 4, 18 und von ihm und Agatharchides bei Diod. 3, 41 f. (vgl. 3, 10. 17) beschriebenen Palmenwald und heiligen Hain dorthin (anders *Tuch* in ZDMG. III. 163 ff.) setzte und aus den in alter Zeit daran angrenzenden Marianern die Midian machte, ist zum mindesten höchst gewagt. Zwischen den Midian der Halbinsel und den Amalek scheinen damals aber auch schon Stammesmischungen vollzogen gewesen zu sein. Wenn nämlich Jud. 1, 16. 4, 11 der später an Israel angeschlossene Stamm des Jithro Keniter genannt wird, die Keniter aber anderweitig als amalekitischer Stamm erscheinen (s. Gen. 15, 19), so wird immer noch die einfachste Lösung dieses Widerspruchs in der Annahme liegen, dass die im Pentat. Midianiter, sonst Keniter benannten Leute schon eine Mischung aus den beiden auf der Sinaihalbinsel zusammengetroffenen Hauptvölkern Amalek und Midian waren (*Ew.* Gesch. II. 64 f.). Im Lande Midian war Mose ausserhalb des Bereichs der ägyptischen Herrschaft. Zwar hatten seit Senoferu, dem letzten König des 3. Hauses, namentlich die Pharaone des 4., 5. und 12. Hauses in W. Maghâra und W. Ṣarbût el Khâdim Bergwerkbetrieb und Militärstationen; dieselben werden unter Thutmes III. vom 18. Haus wiedererwähnt, zum letztenmal aber unter Ramses II. (*Lepsius* Briefe aus Aeg. S. 336 ff.; *Brugsch* Wanderungen nach den Türkisminen S. 85; histoire d'Ég.[2] S. 46. 91. 108; *Ebers* Gosen S. 139), und scheinen in der Zeit, um die es sich hier handelt,

aufgegeben gewesen zu sein; eine eigentliche Herrschaft über die Völker der Halbinsel hatten die Aegypter ohnedem nie. *und er setzte sich an dem Brunnen*] nicht als hätte es im ganzen Land Midian nur einen Brunnen gegeben, sondern gemeint ist der Brunnen der Gegend, wo er gerade war, denn jeder bewohnte Ort muss auch sein Wasser haben (vgl. auch בְּמֵיקוֹם Gen. 28, 11 und 24, 11). Uebrigens ist durch das doppelte וַיֵּשֶׁב der Ausdruck nicht blos ungelenk sondern auch etwas unklar geworden, weshalb LXX und *Pesch.* je in besonderer Weise nachhelfen, am besten die LXX: *καὶ ᾤκησεν ἐν γῇ Μαδιάμ. ἐλθὼν δὲ εἰς γῆν Μαδιὰμ ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ φρέατος.* Die folgende Geschichte erinnert stark an Gen. 29. — V. 16 f. Dort hilft er entschlossen und muthig 7 Hirtinnen gegen die Hirten beim Viehtränken: es waren die Töchter des Priesters Midians. Dass die Priestertöchter ihres Vaters Kleinvieh weideten, ergibt sich aus dem Ende des Verses, ist aber im LXX Text durch *ποιμαίνουσαι τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (Vat.; *αὐτῶν* Al.) *Ἰόθορ* hinter בְּנוֹת ausdrücklich bemerkt. „Noch heute halten es in jenen Gegenden die freien Männer unter ihrer Würde, das Vieh zu weiden und überlassen dies den Weibern (*Burckh.* Syr. 858); es ist dieses Geschäft auf der Sinaihalbinsel überhaupt die ausschliessliche Pflicht der unverheiratheten Mädchen (*Burckh.* Bed. 283) und auch die Töchter der Scheiche sind davon nicht ausgenommen (*Strauss* Sinai und Golg. 150). Junge Mädchen, welche Schafe und Ziegen weideten, traf auch *Robinson* I. 130". Dass aber damals doch auch Männer weideten, folgt aus הָרֹעִים (die *Kn.* für Sklaven hält) und 3, 1. יתרו] Gen. 30, 38. 41. ויגרשום] über das suff. ם s. zu Gen. 26, 15. ויושען] für יַעַן, vgl. 29, 30 und Aehnliches Gen. 19, 19. 29, 32. צאנם] zum suff. s. 1, 21. Als *Priester* wird der Vater der Mädchen bezeichnet, und es ist kein Grund hier (wie 3, 1. 18, 1) mit den Targ. (רַבָּא und אוּמָּא) und Artapan und Ezechiel bei Euseb. pr. ev. 9, 27 f. ihn zu einem Herrscher oder Fürsten (*ἄρχων, τύραννος*) zu machen. Aber nach dem Wesen des Alterthums und trotz der schlechten Behandlung seiner Töchter durch die Hirten muss er doch als Priester eine hochangesehene Stellung in seinem Stamm gehabt haben, wie umgekehrt unter dem Islâm die Scheiche zugleich die Imâm ihrer Stämme sind (*Robins.* II. 402). „Priestersitze und Wallfahrtsorte gab es im alten Arabien manche, s. zu 3, 18". Ueber seine oder der sinaitischen Midianiter Religion wissen wir leider nichts; aus dem blossen Namen אל רעואל (in V. 18) ist nicht viel zu folgern, da dieser den verschiedensten der alten semitischen Völker gemeinsam war, und die sinaitischen Inschriften (*Tuch* in ZDMG. III. 153) geben für eine mehr als 1000 Jahre frühere Zeit keine Anhaltspunkte. Auch für die andern Midianiter gibt Jud. 8, 21 und vielleicht Num. 25 kaum einigen Aufschluss. In 18, 9 ff. bringt Jithro dem Gott Israels seine Verehrung dar. — V. 18 f. מדוע מהרתן] Gen. 27, 20. *hat uns gerettet aus der Hand der Hirten*] gegen ihre Gewaltthätigkeiten geholfen und geschützt, vgl. Gen. 37, 21. Der Priester und Vater der Mädchen heisst hier *Reguel* (ein auch unter Edom Gen. 36, 4. 10 und Israel 1 Chr. 9, 8 vorkommender Name),

dagegen 4, 18 *Jether* und 3, 1. 4, 18. 18, 1 ff. *Jithró* (nach gewöhnlicher Annahme für יִתְרוֹן, nach 4, 18 besser für יִתְרִי, vgl. Neh. 6, 6 und die sämmtlich auf *ú* auslautenden Eigennamen und Würdenamen der Araber der sinaitischen Inschriften, *Tuch* a. a. O. 139), und Num. 10, 29 ff. ist von חֹבָב בֶּן־רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה die Rede. Die Annahme dass Reguel und Jithro dieselbe Person sei, vielleicht schon bei LXX V. 16. 18 (aber nach der Lesart des Vatic. αὐτοῦ V. 16 ergäbe sich etwas ganz anderes), jedenfalls bei *Jos.* ant. 2, 12, 1, *Theod.* qu. 4, *Luth. Bertheau Kn. Ke. Riehm* u. A., indem dann meist zugleich יִתְרוֹ (nach Joseph.) als Beiname oder Amtsbezeichnung des Reguel aufgefasst wird, etwa *Vorzug*, d. h. praepositus, إمام bei den Arabern (*Cler. Ew.* Gesch. II. 38, *Kn.*), hat die Stelle Num. 10, 29 gegen sich, sofern hier nach der nächstliegenden und durch Jud. 4, 11 (vgl. Jud. 1, 16) gesicherten Auffassung חֹבָב der חֹתֵן Mose's heisst, und die Auskunft, dass Jud. 4, 11 חֹתֵן nicht Schwiegervater sondern Schwager, d. h. = אֲחִי אֵשֶׁת מֹשֶׁה (etwa wie γαμβρός beides) bedeute, immer ihr Missliches hat, weil sie, durch keine Stelle (s. Jud. 19, 4—9 und Deut. 27, 23) gestützt werden kann, unseres Wissens auch nicht im jüngeren hebräischen Sprachgebrauch. Andere (*Targ. Jon., Abene. Kimchi Münst. Grot. Drus. Pisc. JDMich. Ros.*) sehen in Reguel den Vater Jithro's, und halten dann den חֹבָב theils für einen andern Sohn Reguel's (und Jithro wie Chobab für Schwäger Moses, *Ranke Baumg.*), theils für einen andern Namen Jithro's (*Ges. Win. Ew.*), nach Num. 10, 29 und Jud. 4, 11 viel richtiger, aber doch zu unserer Stelle hier wenig passend, da in V. 16. 18. 21 der Mann der *Vater* der Mädchen und sie seine *Töchter* heissen, und ein Grund, warum der Verfasser den Grossvater für den Vater genannt hätte, gar nicht abzusehen ist. Mag man der ersten (Reguel = Jithro) oder der zweiten (R. = Vater des J.) Annahme folgen, so ist so viel sicher, dass ein und derselbe Verfasser nicht 2, 18 und 3, 1 geschrieben haben kann, weil er sich in beiden Fällen völlig misverständlich ausgedrückt hätte. Da nun Ex. 18 durchaus mit 3, 1 stimmt und sich anderweitig als Bericht des B ausweist, so ergibt sich, dass in 2, 18 C zu Grund liegen muss, welchem unzweifelhaft auch die Stelle Num. 10, 29 angehört. Bei ihm hiess Mose's Schwiegervater Chobab ben Reguel und war das die judäische Ueberlieferung, nach der israelitischen bei B hiess er Jithro. Hienach wird vor רְעוּאֵל zwar nicht יִתְרוֹ בֶּן (*Ew.* Gesch. II. 38), wohl aber חֹבָב בֶּן, nicht sowohl zufällig ausgefallen, als vielmehr zur Ausgleichung mit den andern Stellen ausgeworfen sein, vielleicht von R, wahrscheinlicher von den nachexilischen Bearbeitern des Textes, wie auch die Lesart des Cod. Vat. in V. 16 (übrigens ohne Ἰοθόρ, was dann erst jüngerer Zusatz sein kann) auf Differenzen im vormassorethischen Text hinweist. Wem diese Annahme zu künstlich oder aus andern Gründen unzulässig erschiene, der müsste (mit *Kn. Schr.* A.) Reguel als Mose's Schwiegervater bei C statuiren und in Num. 10, 29 חֹתֵן auf רְעוּאֵל, nicht auf חֹבָב beziehen, aber dann folgerichtig in Jud. 4, 11 eine dritte Variante des Namens von Mose's

Schwäher sehen (mit dem Midraschisten, s. *Fabric.* Cod. Pseud. V. T. I. 805). Der Name *Schuʿaib* für Moses Schwäher bei den Arabern ist wahrscheinlich aus Chobab verdorben (*Ew.* II. 65). — V. 20. „Der gastfreundliche Araber misbilligt es, dass seine Töchter den dienstfertigen Mann nicht mitgebracht haben; sie sollen ihn holen, damit er *Brod esse* (s. zu Gen. 31, 54), also an ihrer Mahlzeit Theil nehme. קְרָאֵן] s. Gen. 4, 23". — V. 21. Mose willigte ein, auf Aufforderung, bei dem Mann zu bleiben (Jud. 17, 11. 19, 6), und bekam von ihm seine Tochter Ṣippora zur Frau. Das sonderbare *ὥρκισε Μωυσῆν ὥστε οἰκεῖν* des *Symm.* (vgl. 1 Sam. 14, 24), woraus Hieron. *juravit* gemacht hat, geht auf einen jüdischen Midrasch zurück, s. *A. Geiger* Jüd. Ztschr. f. W. u. L. 1862. I. p. 50. — V. 22. Seinen ersten Sohn nennt er גֵּרְשֹׁם, was man (von גרשׁ abgeleitet) als *Vertreibung* verstehen könnte, sofern er als Vetriebener im fremden Land sich aufhalten muss; der Verfasser aber mit seiner Erklärung lässt darin גֵּר שָׁם (LXX *Γηρσάμ*), d. h. *ein Fremdling dort* erkennen. Uebrigens ist גֵּרְשֹׁם (*Ew.* § 163, 9) nur eine andere Aussprache des im Levistamm gewöhnlichen Namens גֵּרְשׁוֹן vgl. 1 Chr. 6, 1. — V. b stimmt wörtlich zu 18, 3 und ist offenbar von C oder R dorther geschöpft. Jüngere Leser, weil sie keinen Grund sahen, warum nicht auch sofort der andere Sohn Elieser hier erwähnt werde, haben nach V. 22 den ganzen Vers 18, 3 eingeschaltet (LXX Al., *Vulg. Pesch. Copt. Aeth.* in marg.). Allein nur Gerschom's Erwähnung war hier nöthig wegen 4, 24. Wären beide Söhne hier schon genannt gewesen, so wäre nicht einzusehen, warum 4, 25 blos der erste beschnitten wird. — V. 23—25. Das Klaggeschrei der Israeliten über ihren schweren Dienst und Gottes Rücksichtnahme darauf, von V. 23b an nach A und Fortsetzung zu 1, 14 (s. die Vorbem. S. 1). Dass sie zu Gott geschrieen haben, ist nicht ausdrücklich gesagt; vielleicht absichtlich nicht. Gott *hört* ihre נֶאֱקָה wie 6, 5; er *gedenkt* (wie Gen. 8, 1. 19, 29) an seinen Bund mit den Vätern, wie auch 6, 5 bei A alles darauf hinaus kommt; *er sieht sie an* (Gen. 6, 12), wie um den Anblick sein Mitleid noch mehr erregen zu lassen; er *erkennt* oder bemerkt (ohne Obj.), im Gegensatz gegen das Nichtaufmerken: dass aber dieses Gewahrwerden seine Folgen haben wird, versteht sich bei Gott von selbst. Indessen ist das wiederholte אֱלֹהִים und der Mangel eines Obj. höchst auffallend: entweder ist anzunehmen, dass R das Referat mitten im Satz abgebrochen hat oder ursprünglich (zwar nicht וַיִּוָּדַע LXX, aber) וַיֵּרָא אֱלֹהִים stand, woran sich dann 6, 2 anschloss (s. zu 6, 2. 12). Diesem ganzen Passus geht V. 23a die Bemerkung voraus: *und dann, in jener langen Zeit starb der König Aegyptens.* Gemeint ist die Zeit des Aufenthalts Mose's in Midian und der V. 15 erwähnte König (mag der mit dem 1, 22. 2, 5 genannten identisch sein sollen oder sein Nachfolger). Die Bemerkung soll nach dem Sinn des ursprünglichen Erzählers (der nicht A ist) die Möglichkeit von Mose's Rückkehr nach Aegypten (vgl. 4, 19) erklären, und lautete wohl kürzer: „darnach starb der König". Indem nun aber R die Sätze aus A V. 23b—25 zunächst folgen liess, wurde zugleich dem erwähnten Klaggeschrei eine bestimmte Zeit an-

gewiesen, die Zeit beim Thronwechsel, wo auch sonst die Beschwerden der Unterthanen geltend gemacht oder abbestellt zu werden pflegen. Und da R den Bericht von BC und von A (von denen A keine Angabe über die Dauer des ägyptischen Druckes, BC keine über Mose's Alter bei seiner Rückkehr hatten) in dieser Weise zusammenfügte, musste er nun nothwendig בַּיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם schreiben: „Mose war als junger Mann (V. 11) nach Midian geflohen, und doch (nach 7, 7) 80 Jahr alt, als er von Pharao Israels Entlassung verlangte. Aber selbst so erzielt er einen vollen Einklang mit A kaum. Denn Mose war bei der Flucht ein junger Mann (V. 11) und heirathete allem Anschein nach bald darauf die Ṣippora (V. 20); sein Sohn war beim Auszug offenbar noch jung (4, 20. 25. 18, 2). Bei Combination der elohistischen und jahvistischen Angaben aber kommen auf den Aufenthalt in Midian 50 oder mehr Jahre; auch für den König eine lange Regierungszeit" (*Kn.*).

2. Mose's Berufung und Sendung, Cap. 3, 1 — 7, 7.

Darüber liegen 2 Berichte vor, der zweite aus A in 6, 2 — 7, 7, der erste aus B und C in 3, 1 — 6, 1, von R kunstvoll zusammengefügt.

a) Der erste Bericht Cap. 3, 1 — 6, 1.

Dem Mose, als er Jithro's Heerde weidet, erscheint Gott am Gottesberg Horeb in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch, gibt sich als den Gott der Väter kund, der seinem bedrängten Volk beizustehen und es durch Mose auszuführen Willens sei, erklärt ihm seinen Namen Jahve, beauftragt ihn dem Volk seine Erlösung anzukündigen und dann mit den Volksältesten vor den König zu gehen, um von ihm im Namen ihres Gottes die Entlassung zu einer Opferfeier in der Wüste zu fordern, belehrt ihn aber zugleich, dass der König die Erlaubniss dazu nicht geben und deshalb Gott die Entlassung durch wunderbare Schläge gegen die Aegypter erzwingen, ja sie noch kostbare Geräthe und Kleider als eine Beute von den Aegyptern davon tragen lassen werde C. 3. Zum Zweck seiner Beglaubigung beim Volk verleiht Gott ihm Wundergaben 4, 1 ff. und bestellt ihm, da er wegen seiner Unberedtheit ablehnt, Aaron zum Redner beim Volk 4, 10 ff. Mose verlässt mit seiner Familie den Jithro, nimmt den Gottesstab zu den Wundern mit, wird aber auch an die vor Pharao zu verrichtenden Wunder und deren Wirkung erinnert 4, 18 ff. Unterwegs entrinnt er einer Todesgefahr dadurch, dass Ṣippora seinen Sohn Gerschôm beschneidet, trifft noch am Gottesberg mit Aaron zusammen und kehrt mit ihm nach Aegypten zurück 4, 24 ff. Die beiden Brüder eröffnen dem Volk Gottes Vorhaben, welches gläubige Anerkennung findet 4, 29. 30. Aber mit dem Verlangen einer Entlassung Israels zum Feste richten sie bei Pharao nichts aus, vielmehr werden die Israeliten nur noch ärger bedrückt, und klagen nun über Mose und Aaron Cap. 5, worauf Gott einzuschreiten verheisst 6, 1. — Diese Erzählung ruht den Stoffen nach meist, aber auch den Worten nach grossentheils auf B, so jedoch dass R aus den Parallelerzählungen des C vieles eingefügt

hat. Zunächst gibt der Name Jithro 3, 1 (gegen 2, 18) den Fingerzeig, dass in Cap. 3 wieder ein Stück von B folgt, und das bestätigt sich durch das Vorherrschen des Gottesnamens אלהים V. 1. 4. 6. 11—15, die Ausdrücke הַר הָאֱלֹהִים (doch s. 4, 27) und חֹרֵב 2, מַרְאֶה 3, die Anrede מֹשֶׁה מֹשֶׁה 4, אֱלֹהֵי אָבִיךָ 6 (נֹגְשִׂים 7), נִקְרָה עָלֵינוּ 18, הֲלֹךְ 19 u. A., noch mehr durch die Erklärung des Gottesnamens Jahve 13 ff., das eigenthümliche Wahrzeichen 12, die Aeltesten die mit Mose zum König gehen sollen 18 (16), (die 3 Tagereisen nach der Wüste 18), die Entleihung der Kostbarkeiten von den Aegyptern 21 f. Freilich zeigt יהוה V. 2. 4. 7 (in V. 15. 16. 18 fällt יהוה nicht auf), V. 7 und 8 (unnöthig neben V. 9), V. 17, שְׂמָלוֹת V. 22 u. A., dass auch hier, wie sonst, R einiges nach C (der einen Parallelbericht zu diesem hatte) geändert oder zugesetzt hat. Aber in der Hauptsache ist das Eigenthümliche des B, namentlich auch in V. 15—22 (gegen *Schr.* und *Wellh.*) bewahrt. Aehnlich steht es mit Cap. 5 (welches *Schr.* und *Wellh.* mit Unrecht dem C zuweisen). Schon die Rückbeziehung auf 3, 18, ferner die gute Kenntniss und ausführliche Schilderung der ägyptischen Verhältnisse, Ausdrücke wie נִקְרָא עָלֵינוּ V. 3, פָּגַע 3. 20 lassen den B erkennen, obwohl die einleitenden Verse 1 und 2, ferner V. 5 (neben 4), V. 9. 11b, wohl auch V. 21—23 zum Theil, ferner אַהֲרוֹן V. 4. 20 (vielleicht auch die נֹגְשִׂים und שׁוֹטְרִים wegen 1, 11) eine Ueberarbeitung des Stücks durch R nach C, und וַיָּשָׁב V. 22 die Hand von R selbst erkennen lassen. Dagegen in Cap. 4 überwiegt C. Zunächst ist aus dem Verhältniss von V. 17 und 20b zu V. 1—9, und von V. 19. 20a zu V. 18 klar, dass hier verschiedene Berichte neben einander her laufen. Nun kann aber V. 17. 20b nicht von C sein, weil bei diesem (in Cap. 7 ff.) Mose keine Wunder mit dem Stabe verrichtet, und umgekehrt V. 19. 20a nicht von B, weil V. 19 auf 2, 15 ff. sich zurückbezieht und nach C. 18 Mose seine Familie in Midian zurückgelassen hat. Damit sind V. 17. 18. 20b für B, V. 19. 20a für C gesichert. Der Bericht des B aber von der Weihe des Gottesstabes, auf den V. 17. 20b zurückweist, ist von R ausgelassen, und durch einen Bericht des C über Mose's Ausrüstung mit Wunderkraft zu seiner Beglaubigung bei Israel V. 1—9 ersetzt. Ferner Mose's Einrede wegen seiner schweren Zunge und seine Beschwichtigung V. 10—12 könnte zwar auch B beschrieben haben, nicht aber die Beigabe Aarons als seines Sprechers vor dem Volk V. 13—16, die ohnedem (s. zu V. 14) von A (6, 30—7, 2) abhängig ist; und da in V. 10 auch der Sprachgebrauch von C (בִּי אֲדֹנָי wie V. 13, מֵאָז) sich zeigt, so ist vielmehr V. 10—16 ebenfalls dem C zuzuweisen. Weiter stammt V. 21—24, jetzt nach V. 20a an wenig passender Stelle und somit anderswoher nachgeholt, auch wegen der Unvereinbarkeit der *vor Pharao* zu verrichtenden Zeichen mit V. 1—9 und wegen חִזַּק לֵב V. 21 aus B, dagegen V. 22 f. sonst woher versetzt und V. 24—26, wo V. 20a vorausgesetzt ist, auch wegen פָּגַשׁ aus C. Im Reste V. 27—31 ist V. 29b und V. 31b bis יִשְׂרָאֵל wegen 3, 16 aus B herzuleiten, alles andere aus C, wie die Rückbeziehung von V. 27 auf 15, von V. 28 und 30 auf V. 1—16, sowie פָּגַשׁ V. 27, אֹתֹת V. 28. 30, הֶאֱמִין V. 31

(wie V. 1. 5. 8. 9), קֶדֶם וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם V. 31 ausweisen. Wogegen in Cap. 4 an A als Verfasser nicht gedacht werden kann, da A keinen Aufenthalt Mose's in Midian erzählte, ferner wegen der Differenz von V. 3 f. mit 7, 9—12, von V. 9 mit 7, 19 f., von V. 17. 20 mit dem Aaronstab bei A, und wegen der Parallelerzählung 6, 30 — 7, 2 neben 4, 14—16, endlich wegen der Sprache. [*Kn.* schrieb 3, 1 — 6, 1 seinem Jehovisten zu, liess ihn aber in Cap. 3. 4, 18. 27—31 das Rechtsbuch, in Cap. 4, 19—26 und Cap. 5 das Kriegsbuch benützen].

Cap. 3 die Gotteserscheinung an Mose beim Horeb. Jetzt an 2, 23—25 angeschlossen ergibt sich dieselbe als Anfang der Ausführung der göttlichen Erhörung Israels. — V. 1. Mose that bei Jithro (s. 2, 18) Hirtendienste, das liegt in הָיָה mit Part. „Nur Kleinvieh wird hier und 2, 16 f. als Besitz Jithro's genannt. Man hält auf der ganzen Halbinsel keine Rinder (*Wellsted* Arab. II. 66) und Pferde, weil das Futter und Wasser nicht zureicht, sondern nur Schafe und Ziegen, Esel und Kameele (*Seetzen,* III. 100)." Da führte er (Gen. 31, 18) „die Heerde hinter die Wüste (s. zu אַחַר Jud. 18, 12. Jos. 8, 2), d. h. über die Wüste hinaus in die Gegend jenseits von ihr und kam endlich zum Horeb. Er zog dahin, weil es dort gute Weide gab (Jos. ant. 2, 12, 1). Bei Annäherung des Sommers verlassen die Beduinen der Halbinsel die niedrigen Gegenden und ziehen sich nach den höheren Theilen, wo die Weide weit länger frisch bleibt (*Burckh.* Syr. 789; s. auch *Wellst.* II. 57)". חֹרֵב] im Pent. schreibt nur der israelitische Erzähler B hier und 17, 6. 33, 6 und der Deuteronomiker immer, auch für den eigentlichen Gesetzgebungsberg (Deut. 1, 2. 6. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69; nicht von ihm ist Deut. 33, 2), die andere (ACR) immer סִינַי, was auch in Ex. 19 hergestellt ist; ausserhalb des Pent. hat nur noch der israelitische Verf. der Elia-Geschichte 1 Reg. 19, 8 חֹרֵב; die jüngeren vom Pent. schon abhängigen Schriftsteller kommen nicht in Betracht; von 1 Reg. 8, 9 ist ungewiss, ob חֹרֵב dort aus der Quellenschrift oder vom deuteronomischen Bearbeiter des Buchs stammt. Unter diesen Umständen hat die traditionelle Scheidung zwischen Horeb als Namen des ganzen Gebirgsstocks oder wenigstens des Ǵebel Ṭur und Sinai als Namen des besondern Gesetzgebungsbergs oder Ćebel Musa, keinen guten Grund, und die Wendung welche *Hengstenberg* Beiträge III. 397 ff. der Sache gegeben hat, als würde vor der Ankunft der Israeliten am Sinai und wieder nach ihrer Verlassung desselben nur der allgemeine Name Horeb, während ihrer örtlichen Anwesenheit daselbst aber der besondere Name Sinai gebraucht, wird einerseits durch Ex. 33, 6 andererseits durch Num. 26, 64. 33, 15 f. Deut. 33, 2. Jud. 5, 5 widerlegt und ist an sich ganz unklar und unwahrscheinlich, denn warum sollte Mose später den genaueren Namen absichtlich vermeiden! Auch die Beobachtung (*Kn.* S. 188; *Köhler* b. Gesch. I. 175), „dass die von Nordosten her gekommenen Hebräer bereits auf der Station Refidim beim Horeb und erst auf der folgenden Station in der Wüste Sinai waren (17, 1. 6. 19, 2), und dass der Lagerort der Gesetzgebung nie מִדְבַּר חֹרֵב, sondern

immer מִדְבַּר סִינַי (Ex. 19, 1 f. Lev. 7, 38. Num. 1, 1. 19. 3, 14. 9, 1. 10, 12. 26, 64. 33, 15 f.) genannt werde", schlägt nicht durch, da die erstgenannten Stellen auf verschiedene Verfasser zurückgehen und der מִדְבַּר der Gegend in den erhaltenen Resten des B überhaupt nicht vorkommt (doch vgl. die Wüste beim Gottesberg 18, 5 mit 3, 1. 4, 27); der „Berg Gottes" hier in 3, 1 und 18, 5 kann doch kein anderer sein, als der auch den Israeliten durch die Gesetzgebung heilige. In Wahrheit ist nach der Bibel zwischen Sinai und Horeb kein Unterschied; es sind verschiedene Namen desselben Gegenstands, und die Namen wechseln nur nach den Schriftstellern, oder wie Sir. 48, 7 im selben Vers nach dem Rhythmus der Glieder. Man kann (in Anbetracht von Jud. 5, 5) nicht einmal behaupten, dass die Nordisraeliten blos חֹרֵב sagten, sondern nur dass in judäischen Denkmalen der vorkanonischen Zeit immer Sinai gebraucht ist. Auch die Meinung dass der Name חֹרֵב jünger und erst seit dem 9. Jahrhundert mehr in Gang gekommen sei (*Ew.* Gesch. II. 63) wird sich in Anbetracht von B nicht halten lassen. An sich ist, dass Sinai ein besonderer Berg des gesammten Gebirgsstocks gewesen sei, auch darum nicht wahrscheinlich, weil der Name als ein adj. relat. durch ־ַי gebildet, ihn als den zu סִין gehörigen benennt, mag man nun ihn nach der Wüste סִין (Ex. 16, 1. 17, 1. Num. 33, 12) als „das Gebirge der Wüste Sin" (*Ew.* II. 143), oder nach dem altsemitischen Mondgott *Sin* (der ausser bei den alten Babyloniern und Assyrern und Syrern auch bei den Himjaren ZDMG. XIX. 242 ff. XX. 286 verehrt wurde) als das Mondgebirge verstehen, das letztere wohl das richtigere, da noch am Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. Antoninus Placentinus itin. c. 38 im Sinai den Mondcult (Mondfeste und ein schneeweisses marmornes Idol) unter den heidnischen Arabern im Gange fand (ZDMG. III. 202 ff.). In beiden Fällen haftete der Name schwerlich an einem einzelnen Berg der Gegend, sondern am ganzen vielgipfeligen Gebirg. S. weiter zu 19, 2. *Berg Gottes*] heisst der Berg bei B (18, 5. 24, 13; auch 4, 27 geht wohl zuletzt auf ihn zurück) und in der Eliageschichte 1 Reg. 19, 8; „einmal heisst er auch Berg Jahve's, aber erst nach der Offenbarung des Gesetzes Num. 10, 33. Er war sicher schon vor Mose's Berufung eine heilige Oertlichkeit (V. 5) und nach ihm stellten die alten Araber religiöse Wallfahrten an (s. V. 18)". Immer hatten die hohen und höchsten in den Himmel ragenden Berge für die alten Semiten etwas Heiliges (*Ew.* Alt. 161, *Baudissin* Stud. II. 232 ff.), und auch bei den Israeliten zeigen sich noch in der Königszeit Spuren davon (Ps. 36, 7. 68, 16 ff.). Aus demselben Gefühl heraus ist מֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים 19, 3 gesagt. Die ängstliche Auslegung, dass der Horeb proleptisch, mit Beziehung auf die spätere Gesetzgebung so heisse (*Targ.*, *Kurtz Ke.* A.; schon bei LXX, sofern von dem Uebersetzer oder spätern Lesern θεοῦ an dieser Stelle getilgt ist), brauchen wir nicht zu theilen. — V. 2. Dort erscheint ihm *der Engel Jahve's*, ursprünglich bei B aber wohl מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים s. V. 4 u. Gen. 22, 11 und vgl. Gen. 21, 17, 31, 11 Ex. 14, 19. Von V. 4 an tritt statt seiner Gott selbst ein. Das kommt noch oft so vor, sei es dass des

Engels Rede wie die eines Propheten im Verlauf in die Rede Gottes selbst übergeht Gen. 16, 7—13. 21, 17 f. 22, 11 f. 15 f. 31, 11. 13, sei es dass die Schriftsteller selbst den Engel Gottes weiterhin als Gott bezeichnen Gen. 48, 15 f. (vgl. Gen. 18 f.) Jud. 6, 12. 14. 16. Hos. 12, 4 f. vgl. Gen. 32, 29. 31. Die von den Neueren so vielfach erörterte Frage, ob in diesen Fällen ein geschaffener oder ungeschaffener Engel zu verstehen sei, ist nicht gerade biblisch gestellt, da die Bibel nicht von Schöpfung der Engel redet (*Ew.* bibl. Thlg. III. 54 ff.). Wo aus der Fülle der unsichtbaren geistigen göttlichen Mächte heraus durch irgend welches sinnliche Medium vermittelt eine stärkere Berührung auf den menschlichen Geist trifft, da liegt nach der Sprache des Monotheismus eine *Sendung* oder *Botschaft* von Gott an ihn, d. i. מַלְאָךְ vor, oder (mehr persönlich gefasst) ist ein *Bote Gottes,* ein Engel, ihm erschienen; und sowohl die ächt monotheistische Scheu, den einen herrlichen Gott zu tief in die Erscheinungswelt hereinzuziehen als das dem antiken, zumal semitischen Geiste innewohnende Bedürfniss nach Anschaulichkeit hat solche Vorstellungs- und Redeweise im Volke Israel fortwährend sehr lebendig erhalten. Während aber bei der Einwirkung auf einzelne und gewöhnliche Menschen die Vorstellung eines Einzelwesens oder Theilwesens aus der unsichtbaren Welt vollkommen genügte, empfand man dagegen in solchen Fällen, wo es sich um das ganze Volk Gottes oder um wichtige Lagen und Personen desselben handelte, das Bedürfniss, lieber den ganzen und vollen Gott als thätig zu denken. Sollte also eine göttliche Einwirkung dieser Art als sichtbare Erscheinung oder anderartige stärkere Versinnlichung dargestellt werden (es war das aber nur in der Sagengeschichte oder in den Gesichten der späteren Propheten z. B. Zach. 3 und im Buch Dan. der Fall), so bot sich zwar auch immer noch die Vorstellung vom Engel Gottes als die nächste und geläufigste dar (eine andere, jedoch nur für die Zeit der Wüstenwanderung Israels gültige s. zu Ex. 13, 21 f., und wieder eine andere Ex. 40, 34. 1 Reg. 8, 10 ff.), aber dieser Engel galt dann doch nicht mehr blos als Einzelwesen, sondern als die Erscheinung Gottes selbst, so dass man auch geradezu Gott für ihn sagte. So hier und in den andern oben angeführten Fällen, auch Ex. 14, 19 und 32, 34. (Num. 20, 16 ist zu Heiden geredet). Weiter s. zu Ex. 23, 20—23 und Ex. 33, 2. 12 ff., wo über den das Volk führenden מלאך יהוה lehrhaft und noch höher geredet wird. — „Die Gottheit erscheint aber dem Mose *in einer Feuerflamme aus der Mitte des Dornbusches,* d. i. in einer mitten aus dem dortigen Dorngebüsch emporsteigenden Feuerflamme". לַבַּת] von *Rasch.* und *Abene.* falsch als *Herz,* d. i. *Mitte* (Hez. 16, 30) ausgelegt, ist entweder Schreibfehler (*Olsh.* § 147, d) oder Syncope aus לֹהֶבֶת (was *Sam.* hat), d. i. לַהֲבַת (*Ew.* § 79, b), wofür sonst freilich לַהֲבָה gesagt wird. סְנֶה] nur noch Deut. 33, 16 (auch als n. pr. einer Felsspitze 1 Sam. 14, 4), ist stacheligtes Gebüsch, Dornstrauch (*βάτος,* rubus). „Warum die Sage einen Dornbusch für die göttliche Erscheinung wählte, lässt sich nicht bestimmen. Man nahm wohl an, dass er in der Umgegend des Horeb das gewöhnlichste Gewächs

war" (*Kn.*). Ein Anklang an Sinai ist gerade hier, wo der Berg Horeb, nicht Sinai heisst, nicht beabsichtigt. Dass der Dornbusch an sich, wie bei andern Völkern, Bild des himmlischen Feuers gewesen sei, wollte nachweisen *Grill*, die Erzväter, 1875. S. 181 ff. „Das Feuer erklärt sich leichter. Wenn Gott erscheint (24, 17. 19, 18 vgl. 1 Reg. 19, 12) oder in prophetischen Gesichten geschaut wird (Hez. 1, 27. 8, 2), zeigt er sich immer in einem Lichtglanz wie Feuer; dieser feurige Glanz begleitet sein Erscheinen und ist Zeichen seiner Gegenwart. Daher ist das Feuer das Sinnbild Gottes, wie fern er sich zeigt und gegenwärtig ist (Gen. 15, 17. Jes. 4, 5). So auch in der Feuersäule, welche dem Heere voranzog, worüber zu 13, 21 f. Auch sonst nahm man im Alterthum an, dass die erscheinenden Götter leuchten und Feuer von ihnen ausgeht (*Jambl.* de myst. 2, 4), und bei den alten Parsen war das Feuer Symbol der Gottheit. Nicht minder vermuthete der Grieche die Gegenwart eines Gottes, wo er Glanz wie brennendes Feuer sah (Odyss. 19, 39 f.). Das Feuer ist aber kein verzehrendes, sondern nur Feuerglanz. Daher brennt zwar (vgl. zu בער im Zustand des Brennens sein Deut. 4, 11. 5, 20) der Busch im Feuer, d. h. er erscheint dem Mose ganz im Feuer, wird aber nicht verzehrt, d. i. verbrannt" *Kn.* אֵינֶנּוּ] nach אֵינֶנּוּ ist Part. Pu. für מְאֻכָּל (*Ew.* § 169, d. 306, c), vgl. 5, 16. Die allegorischen Deuteleien, als wäre der Dornbusch Symbol des erniedrigten und verachteten Israel und das Feuer Bild der unter ihm wohnenden göttlichen Heiligkeit (*Kurtz* Gesch. AB. II. 59. *Hofmann* Schriftb.[2] I. 383) oder Bild der Trübsal des Volks in Aegypten und der Läuterung durch dasselbe (*Baumg. Ke. Köhl.*), haben im Text keinen Anhalt. — V. 3—5. Mose will näher treten (zu סור vgl. ausser Gen. 19, 2 f. noch Jud. 14, 8. Ruth 4, 1) und das grosse Gesicht (Gen. 46, 2) sich ansehen, dessen Grösse oder Wunderbarkeit eben darin bestand, dass der Strauch nicht *verbrannte* (zu בָּעַר in diesem Sinn s. Jes. 1, 31. Jud. 15, 14). V. 4[a] wohl nach C, ist im Grunde überflüssig. *Mose, Mose* u. s. w.] wie Gen. 22, 11. 46, 2 bei B. הִנֵּנִי] Gen. 16, 13. „Mose soll nicht näher treten, sondern die Sandalen ausziehen, weil der Ort, wo er stehe, heiliges Land sei. Dem heiligen Gott zu nahen, steht dem unheiligen Menschen nicht zu und ist ihm nach alter Ansicht verderblich. So durfte das Volk nicht dem Sinai nahen, ihn berühren und zu Gott hinaufsteigen (19, 12 f. 23 f. 24, 2), nicht zum Heiligthum herantreten und die heiligen Geräthe anrühren (Num. 4, 15. 8, 19). Welcher Ungeweihte dies that, verfiel dem Verderben (Num. 17, 28. 2 Sam. 6, 6 f.). Erst in der Folge durften einige Auserwählte, vor allem Mose, Jahve näher treten (19, 3. 9. 20. 24, 2. 10 f. 18). Bei besonders heiligen Stätten legte der Hebräer die Sandalen ab, um durch deren Schmutz jene nicht zu entweihen (Jos. 5, 15)" oder vielleicht weil man nur gegen unreinen und gemeinen Boden seine Füsse mit Sandalen schützt. „Dieser Brauch findet sich auch sonst im Alterthum. Die Priester der heidnischen Völker (Justin M. apol. I. c. 62) und Pythagoras (Jambl. vit. Pyth. 18. 23) schrieben vor, unbeschuhet in die Tempel zu gehen. Der Samariter betritt noch heute den heiligsten Fleck auf dem Garizim

nur barfuss (*Robins.* III. 320), ebenso der Araber die heiligste Stelle auf dem Serbal (*Rüppell* Abyss. I. 217). Um die Kaaba in Mekka darf man niemals mit bedeckten Füssen gehen (*Burckh.* Arab. S. 216) und auch beim Betreten jeder andern Moschee zieht der Muslim seine Schuhe aus (*Muradgea d'Ohsson* I. 327; *Buckingh.* Syr. II. 15; *Robins.* II. 635). Die Jeziden in Mesopotamien betreten heilige Orte auch nur barfuss (*Layard* Ninive S. 150). Ebenso zieht man die Schuhe aus, ehe man den höheren Theil eines anständigen Zimmers betritt (*Lane* Sitten I. 10). Uebrigens war die Stelle am Berg Gottes, wo Mose die Erscheinung sah, offenbar schon vorher heilig. Sie lässt sich nicht näher nachweisen. Nach der Tradition steht das Sinaikloster an derselben Stelle: so bereits um 600 n. Ch. Antoninus Placent. itin. c. 37 (in Acta Sanct., Maji II p. XXII) und dann wieder Eutychius im 9. Jahrh. bei *Robins.* I. 433 f.“ — V. 6. Der Erscheinende gibt sich zunächst als der Gott der 3 Vorväter des Volks zu erkennen. Mit Nachdruck wird es noch einmal V. 15 f. und ebenso bei A in 6, 3 ff. hervorgehoben. Für das Verständniss des Werkes Mose's ist das von grösster Wichtigkeit. Nicht einen neuen bisher unbekannten Gott führte demnach Mose ein, sondern im Gegensatz gegen alles Aegyptische knüpfte er an den Stammgott an, den unsichtbaren Gott, dessen Glauben die grossen Vorväter ihrem Hause eingegründet (Gen. 18, 19) hatten und mit dem durch sie auch ihr Haus in einem besondern Freundschafts- und Schutzverhältniss oder Bund zu stehen sich bewusst war. Dieser Gott will jetzt sein lange liegen gelassenes Werk, den fast vergessenen Bund wieder aufnehmen. *Der Gott deines Vaters*] d. h. dein Vatergott oder väterlicher Gott ist nach 15, 2 hier und 18, 4 bei B noch in ganz alterthümlicher Weise gesagt, und gibt an die Hand, dass man wenigstens in Mose's Vaterhaus an dem Gott der Patriarchen (Abr. Is. Jac.) festhielt, wogegen die Folgerung (*Nestle* die isr. Eigennamen S. 80 f.), dass der Gott seines Vaters schon *Jahve* hiess, zweifelhafter ist (s. zu 6, 3). V. 15 f. steht dafür die jüngere und gewöhnlichere Formel. Darauf hin verbarg (LXX ἀπέστρεψε) Mose sein Gesicht, „wie Elia bei der Ankunft Jahve's (1 Reg, 19, 13) und die vor Gott stehenden heiligen Diener (Jes. 6, 2). Denn Gott und sein Thun darf der Mensch nicht sehen, s. zu Gen. 16, 13. 19, 17. 32, 27. Bei den Römern verhüllten die Opfernden ihr Haupt (Verg. Aen. 3, 405; Juven. 6, 390) und die Augurn verrichteten ihr Geschäft ebenfalls mit verhülltem Haupt (Liv. 1, 18)“. — V. 7—10. Die Erklärung Gottes über Grund und Zweck seiner Erscheinung. Er habe das Elend seines Volkes wohl gesehen u. s. w. und wolle es jetzt befreien. כִּי] auf keinen Fall *so dass* (*Kn.*), eher affirmativ *ja* (2 Sam. 13, 15. Jo. 1, 12. Jes. 32, 13), aber es genügt *denn*, da שׁמע s. v. a. *erhören* ist. מִפְּנֵי] Gen. 6, 13: das durch seine Dränger verursachte Geschrei. Für מִכַּאֲבָיו haben LXX *Sam. Pesch.* den Sing. מִכַּאֲבוֹ. Er sei herabgekommen (vom Himmel Gen. 11, 5. 7), um es aus der Aegypter Gewalt zu retten, und „in ein gutes und geräumiges Land zu führen. Der Anfang seines Rettungsplanes ist die Berufung des Mose, zu deren Vollziehung er jetzt herabgekommen ist. *in ein Land fliessend von*

Milch und Honig] davon angefüllt und gleichsam überströmend (Ij. 20, 17); Part. fem. st. c.; *Ges.* § 135. *Ew.* § 288, a. 339, b. Diese Bezeichnung Kanaan's findet sich nicht in der Grundschrift, sondern nur bei den andern Erzählern V. 17. 13, 5. 33, 3. Lev. 20, 24. Num. 13, 27. 14, 8. 16, 14. Deut. 6, 3. 11, 9. 26, 9. 15. 27, 3. 31, 20. Jos. 5, 6", und bei Jer. und Hez. aus dem Pent. Milch und Honig als köstliche Annehmlichkeiten Cant. 4, 11. Ij. 20, 17. „Offenbar war der Ausdruck sprichwörtlich, um ein an schönsten Genüssen reiches Land zu bezeichnen. In diesem allgemeinen Sinn muss er genommen werden, weil er wörtlicher gefasst die wichtigsten Segnungen des Landes nicht mit einschliessen würde, z. B. Getreide, Oel, Wein, die sonst immer als Hauptsache bei Kanaan hervorgehoben werden (Deut. 8, 8. 32, 13 f. 2 Reg. 18, 32. Hos. 2, 10 f. 24. Neh. 9, 25). Die Klassiker verbinden ähnlich Milch Wein Honig (Eurip. Bacch. 142 f. Theocrit id. 5, 124 ff.) oder Milch Nektar Honig (Ovid. met. 1, 111 f.). Will man indessen bestimmter deuten, so vertritt Milch die Viehzucht und דְּבַשׁ als Trauben- oder Früchtehonig (s. zu Gen. 43, 11) den Landbau. Ueber die Fruchtbarkeit des Landes s. *Winer* RW. u. Paläst., und *Warnekros* in Eichhorn's Repert. XIV. 251 ff. XV. 176 ff." Ueber die Aufzählung der kanaanitischen Stämme s. zu Gen. 15, 20. Die 6 Völker, wie hier und V. 17, auch in 23, 23. 33, 2. 34, 11. Deut. 20, 17. Jos. 9, 1. 12, 8, und beruht die Einschiebung der גִּרְגָּשִׁי in LXX und *Sam.* nur auf Gleichmacherei mit den deuteronomischen Stellen Deut. 7, 1. Jos. 3, 10. 24, 11. — V. 9 f. „Da also das Geschrei der Israeliten zu Gott gelangt ist (Gen. 18, 21) und er die Drangsal, womit (*Ew.* § 281, a) die Aegypter sie drängen, auch wahrgenommen hat, so will er einschreiten und beauftragt Mose zu Pharao zu gehen und das Volk aus Aegypten zu führen". Uebrigens ist V. 9 gegen V. 7 und 8 im Grunde nur Wiederholung, und da auch וָאֵרֵד V. 8 auf C hinweist, so nimmt man am besten an, dass V. 7. 8 durch R aus C eingearbeitet ist, wogegen בְּנֵי יִשְׂ׳ V. 9 f. auf B weisen. — Aber Mose, einst in seiner Jugend so schnell bereit, auf eigene Hand seinen Volksgenossen zu helfen, ist jetzt besonnener und demüthiger. Er greift nicht sofort zu, sondern macht erst, wie es sich ziemt, vor sich und seinem Gott die Schwierigkeiten klar, welche dem Werk entgegenstehen, nämlich seine eigene Unfähigkeit V. 11 f. und des Volkes mögliche Bedenken V. 13 ff. — V. 11 f. „Mose als armer Flüchtling und Hirt, als Mann ohne Ansehen, Einfluss und Macht findet" seine Kräfte zu so hohem Werk zu schwach: was sollte er bei dem mächtigen König ausrichten können! (vgl. 6, 12 bei A). Dieses Bedenken beseitigt Gott mit der Zusicherung seiner Begleitung und seines Beistandes (vgl. Gen. 28, 15. 31, 3. Jos. 1, 5. 3, 7), welcher ihm Kraft, Schutz und Erfolg verbürgt. Ueber כִּי vor אֶהְיֶה vgl. zu Gen. 20, 11. Um seinen Glauben an diese Verheissung und somit auch seinen Muth zur Anfassung des Werks zu erhöhen, gibt er ihm ein *Zeichen* (d. h. ein Wahr- und Beglaubigungszeichen, z. B. Jes. 7, 11 ff.) dafür, dass er ihn gesendet, d. h. mit diesem Befreiungswerk beauftragt habe. *wann du das Volk aus Aegypten ausführen wirst, werdet ihr Gott an*

diesem Berg dienen] ist die Erklärung von זֶה und also das Zeichen. Der Schwierigkeit, das somit etwas Künftiges, selbst erst nur mit dem Glauben zu erfassendes zum אוֹת gemacht wird, darf nicht so umgangen werden, dass man זֶה auf die Feuererscheinung V. 3 zurückbezieht und in V. b eine 2., dem אֶהְיֶה עִמָּךְ zur Seite gehende Verheissung sieht (*Mendels. Buns.*), wogegen schon die asyndetische Anfügung von בְּהוֹצִיאֲךָ spricht. Vielmehr gerade darin, dass dieser schon durch die jetzige Erscheinung merkwürdig gewordene und geheiligte Ort in Folge der Ausführung aus Aegypten auch die Stätte des Gottesdienstes des Volks werden soll und wird, in diesem überraschenden Zusammentreffen liegt die Gewähr dafür, dass hier eine höhere Hand mitwirken muss. Das Gelingen des Werks, das dieser selbe Berg noch sehen wird, ist das Zeichen für die Göttlichkeit der Sendung Mose's oder mit andern Worten: der Glaube an die Göttlichkeit seiner Sendung wird durch die Verheissung vollständigen Gelingens derselben gestützt und gestärkt, dabei aber der Berg selbst, derselbe an dem er jetzt steht und an dem er bald in ganz anderer Weise wieder stehen wird, zu einer Art sinnlichen Unterpfands für diese Verheissung gemacht. — V. 13—15. „Auf diese Erklärung wird Mose entschlossener und will nur wissen, was er dem Volke sagen soll, wenn es ihn nach dem Namen des väterlichen Gottes, der ihn gesendet, fragen werde. Israel verehrte in Aegypten verschiedene Götter (s. Lev. 17, 7), und wird also nach dem Namen dessen fragen, welchen Mose als den väterlichen Gott bezeichnen wird. Aegypten war die Heimath der Götternamen Herod. 2, 4. 50". Gott sagt ihm nun den Namen אֶהְיֶה V. 14, יְהוָה V. 15, und gibt ihm zugleich den Sinn des Namens an. Durch diese Wendung wird also die Promulgation des Jahve-Namens eingeleitet, und die Stelle entspricht der ähnlichen 6, 2 ff. bei A. Diese Uebereinstimmung von B und A ist wichtig; sie zeigt, dass über die Einführung dieses Namens durch Mose am Anfang seines Werkes eine feste Ueberlieferung vorlag (vgl. noch Hos. 12, 10. 13, 4. Hez. 20, 5). Man wusste, dass Mose im Namen Jahve's schon die Ausführung aus Aegypten unternommen habe, aber ebenso dass wie alle Erkenntniss Gottes auf seiner Offenbarung beruht, so auch die seines Namens, mit dem er fortan in Israel genannt sein will. Gott in seiner Antwort setzt 3mal an, sagt zuerst von sich אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, dann nennt er sich אֶהְיֶה, endlich יהוה. Hier ist zunächst deutlich, einmal dass das im Aramäischen gewöhnliche, aber hebräisch ausser Gen. 27, 29 nur in der nordpalästinischen (Jes. 16, 4) und nachexilischen (Neh. 6, 6. Koh. 2, 22. 11, 3) Sprache vorkommende הוה als gleichwerthig mit הָיָה vorausgesetzt wird, sodann dass das kürzere אהיה durch אהיה אשר אהיה vorbereitet sein muss. Demgemäss wird א' א' א' nicht eine Abweisung der Frage Moses sein sollen: *ich bin* eben *der ich bin*, gleichgültig für euch, und von euch nicht zu erforschen (*Cler. Dath.*, *Lagarde* psalt. Hieron. 156), zumal da auch das nachherige blosse אהיה diesen Sinn nicht ausdrücken kann, und muss vielmehr in א' א' א' eine Erklärung des Namens liegen. Eine solche würde allerdings vorliegen, wenn man (mit *Abene.*, *R. Hisk.*, *JDMich.*, *Wellh.* XXI. 540) אֶהְיֶה

als den Namen und אֲשֶׁר אֶהְיֶה als die Erklärung dazu (אֲשֶׁר s. v. a. בְּי) nähme: *Bin, sintemal ich bin*, aber weder ist אֲשֶׁר für בְּי in solchem Zusammenhang wahrscheinlich, noch hat Mose gefragt: was ist dein Name? so dass in der Antwort einfach den Namen zu sagen genügte, sondern er hat gefragt מַה אֹמַר אֲלֵהֶם. Demnach wird א' א' א' als ein einziger Satz (Subj. und Praed.) aufzufassen sein. Aber nicht zulässig ist *ich werde sein* (bleiben) *der ich bin* (*Ros.*), da solche Verschiedenheit des Sinnes der beiden אהיה mit nichts angedeutet ist und vielmehr אֶהְיֶה אֲשֶׁר הָיִיתִי gesagt sein würde, auch nicht *ich bin der da ist*, bin der Seiende (LXX *Kn.*), weil (selbst zugegeben, dass אֲשֶׁר אֶהְיֶה den Seienden bedeuten könnte) es dann doch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה heissen müsste. Correct wäre *ich werde sein der ich sein werde* (*Aq. Theodot., Gr. Ven., Luth.*), d. h. der volle Inhalt meines Wesens wird euch fernerhin offenbar werden, aber das abgekürzte אהיה und יהוה als reines Futurum *der sein werdende* würde diesem Sinn nicht gerecht werden und einen schiefen Gedanken von Gott als dem erst künftig sein werdenden hineinbringen. Wollte man aber mit Anlehnung an אֶהְיֶה עִמָּךְ V. 12 die Wendung belieben (*Raschi, Ew.* bibl. Theol. II. 338): *ich werde* es *sein*, *ich der ich* es *sein werde*, nämlich dein und euer Beistand, Helfer, oder: *ich werde sein was ich sein werde* und abgekürzt *ich werde* es *sein*, nämlich euer Gott und Helfer (*WRSmith* bei *Nestle* Eigenn. 95 ff.), so würde gerade die Hauptsache, auf die es ankommt, nicht ausgedrückt, sondern blos zu denken gegeben sein. Da derartige Sinnergänzung nicht angeht, so wird man nicht umhin können, in הָיָה den Begriff des Daseins (Ij. 3, 16) anzuerkennen, wird aber dann für unser Sprachgefühl (gegenüber von dem des Semiten) richtiger in Praes. übersetzen: *ich bin der ich bin* (*Vulg.* und die meisten Neueren), d. h. zunächst nicht der in seinem Sein sich gleichbleibende unveränderliche (etwa wie אֲנִי הוּא Jes. 43, 10), denn dafür wäre doch als richtigerer Ausdruck אֶהְיֶה אֲשֶׁר הָיִיתִי zu Gebote gestanden, sondern (vgl. Ex. 33, 19. 2 Reg. 8, 1. Ez. 12, 25) in seinem eigentlichen Wesen nach unnennbarer und unerklärbarer (*JBKoppe* Progr. über diese Stelle Gött. 1873; *T. Beck* Lehrwiss. S. 64), also: ich bin (werde sein), was ich eben einmal bin (sein werde), aber immerhin ich bin (werde sein), und darum sollst du zu ihnen sagen: Der *Ich bin*, d. h. der Seiende hat mich zu euch gesandt. Auf den Begriff des Seienden kommt hier alles hinaus. Freilich fragt sich nun und ist schon oft gefragt worden, ob dieser von B mit dem Namen יהוה verknüpfte Sinn der ursprüngliche und ächte sei und nicht vielmehr, wie das bei manchen biblischen Namenserklärungen der Fall ist, hier blos ein Versuch vorliege, einem alten, seiner wahren Ableitung und Bedeutung nach dunkel gewordenen Gottesnamen einen für den Zusammenhang passenden Sinn abzugewinnen. Um darüber zu urtheilen ist zunächst die Aussprache von יהוה festzustellen. „Bekanntlich wurde es in der nachexilischen Zeit herrschende, auf die misverstandene Stelle Lev. 24, 16 gegründete Sitte, den Namen יהוה nicht mehr auszusprechen. Die LXX geben יהוה immer durch κύριος und substituiren also אֲדֹנָי, dessen Punkte (oder in gewissen Fällen die von

אֱלֹהִים) nachmals die Punktatoren auf יהוה angewendet haben. Jos. ant. 2, 12, 4 und Philo de vit. Mos. 3, 11. 25 und de nom. mut. § 2 erklären seine Nennung für unerlaubt. Es schreibt sich daher die Unsicherheit der Alten über die Aussprache des hbr. *ἄῤῥητον*. Am häufigsten wird der Gott der Hebräer *Ἰαώ* genannt, z. B. von heidnischen Schriftstellern wie Diod. 1, 94 und Porphyrius (bei Theodoret. cur. graec. affect. serm. 2 Vol. IV p. 369 ed. Hall. in 4), nach welchem Sanchuniathon bei seinem Geschichtswerk die Denkschriften eines hbr. Priesters des Gottes *Ἰαώ* (oder *Ἰεύω* bei Euseb. praep. 1, 9, 16. 10, 9, 9) benutzt haben soll. Dieselbe Aussprache gibt Hesych. u. *Ὀζείας* und *Ἰωαθάμ*, die er durch *ἰσχὺς Ἰαώ* und *Ἰαὼ συντέλεια* erklärt. Die Kirchenväter sprechen ebenfalls *Ἰαώ* aus, z. B. Orig. ad Joh. 1, 1, Euseb. dem. ev. 10 p. 494 Col., und Theodoret quaest. in 1 Paralip. im prooem. Damit treffen auch andere im Ganzen zusammen. Nach Hieron. ad Ps. 8, 2 konnten die 4 Buchstaben יהוה *Jaho* gesprochen werden, und bei Iren. adv. haer. 2, 35, 3 erscheint der Name mit angehängtem *θ* als *Jaoth*". Gegenüber der öfters ausgesprochenen Meinung, dass ein ursprünglich phönikischer (auf יָהוֹ = יַהֲוֶה zurückgehender) Name Jao für den Adonis-Dionysos von den Alten mit dem des Judengottes vermengt worden sei und daraus jene vielverbreitete, auch bei den Gnostikern und auf einer Menge von Gemmen vorkommende Aussprache des Namens des Judengottes als Jao sich erkläre (*Movers* Phön. I. 539 ff., *Öhler* in Herzog's RE. VI. 457; *Kn.* A.), hat *Baudissin* (Studien 1876, I. 181—254) gezeigt, dass ein wirklich und ursprünglich heidnischer Gottesname Jao sich nicht, auch nicht aus dem bei Macrob. Saturn. 1, 18 erhaltenen Orakel des Apollo Clarius über *Ἰαώ* (selbst wenn dieses nach Lobeck's Meinung vorchristlich sein sollte) erweisen lasse, vielmehr immer schon eine Bekanntschaft mit dem יהוה der Juden zu Grund liege, dass auch jene Aussprache des יהוה nicht durch die gnostische Zusammenstellung des Jahve mit dem koptischen Namen *Joh* für den Mondgott veranlasst sei, sondern eher auf freier Wahl der 3 Hauptvokale *ι α ω* (auch *ιευω*) für die 4 Zeichen des Tetragrammaton beruhe. Am wahrscheinlichsten jedoch gab (*Kn.*) der Laut des Namens in damit zusammengesetzten Eigennamen wie יְשַׁעְיָהוּ, יִרְמְיָהוּ, die man sich von Juden lesen liess und die sie auch lesen durften, den Anlass zu jener Aussprache, wenn sie nicht gar am Ende blos aus *Ἰαού* für *Ἰαουέ* umgestaltet ist. „Keinenfalls hat sich in *Jao* die richtige Aussprache des Tetragrammaton erhalten; ebensowenig in *Ἰευώ* (s. oben) oder *Ἰαή* (Orig. ed. Ps. 2, 2, womit wohl nur יָהּ genau wiedergegeben sein soll). Dagegen hat Werth die von Theodoret. quae. 15 in Exod. gegebene und von Phot. ep. 162 p. 219 wiederholte Nachricht, dass der Name von den Samaritanern *Ἰαβέ*, von den Juden *Ἀϊά* gesprochen worden sei. Hier ist zwar *Ἀϊά* nichts als אֶהְיֶה in der vorliegenden Stelle und also abzuweisen, *Ἰαβέ* aber, auch von Epiph. adv. haer. 20 oder 40 unter den Gottesnamen angeführt, festzuhalten; ihm entspricht das richtig gebildete יַהֲוֶה oder יַהְוֶה, von welchem alle Verkürzungen als יָהוּ, יְהוֹ, יָהוֹ, יָהּ sich leicht ableiten" (s. *Hitz.* zu Jes. 1, 2). „Damit trifft auch

die bessere Lesart Ἰαουὲ (gewöhnlich Ἰαού) bei *Clem.* strom. 5, 6, 34 (*Lagarde* in GG.A. 1870 S. 807) zusammen. (Ueber das aus Ἰαώ und Ἰά fälschlich zusammengeschweisste Ἰαωϊά bei Orig. c. Cels. 6, 32 s. *Baud.* S. 183 f.). „Gestützt auf Theodoret's Zeugniss von der einheimischen Aussprache hat man mit fast allen Neueren יַהְוֶה oder יַהֲוֶה als das richtige anzusehen. Vgl. über diesen Gottesnamen *Reland* decas exercit. de pronunc. nom. Jehova, Traj. ad Rhen. 1707; *Hengstenberg* Authentie des Pent. I. 204 ff.; *Ges.* thes. p. 575 ff.; *Reinke* Beiträge zur Erkl. des AT. III, 1 ff."; (*Hölemann* Bibelstudien 1859. S. 54 ff., welcher die Richtigkeit der Aussprache *Jehova* wieder vertheidigen wollte; *A. Köhler* de pronunciatione ac vi ss. Tetragrammatis 1867; Herzog's R. E., und Schenkel's BL.). — Lautete also der Name im Munde der Israeliten einst יַהְוֶה (über die Namenbildung mit vorgesetztem Jod *Ew.* § 162, a), so war die in unserer Stelle gegebene Deutung *der Seiende* nahe genug gelegt. Eine Aussprache יִהְוֶה (welche *Lagarde* psalt. Hieron. 154 fordert) wäre gegen alle Analogie (da in יִהְיֶה und יִחְיֶה das *i* nur durch den Einfluss des Jod der 2. Sylbe eingetreten ist), und die (von *Delitzsch* Psalter 1859. I. S. IX und *Schrader* im BL. III. 170 behauptete, aber schon von *Ewald* Jahrb. X. 199 zurückgewiesene) angebliche grammatische Thatsache, dass alle Nominalbildungen vom Qal der Verba לה׳ auf ָה und nur die von abgeleiteten Stämmen auf ֶה auslauten, stellt sich vielmehr so, dass nach Abzug der Orts- und Frauennamen, denen eine weibliche Endung zukommt, überhaupt nur יִשְׁוָה יִמְרָה und יִשְׁפָּה (alle 3 unklarer Ableitung und Bedeutung) von der einen Seite, von der andern dagegen ausser יְפֻנֶּה auch יְהוּדָה (und Ortsname יֻטָּה) als *hbr.* Namen vorkommen. Es wäre auch gar kein grammatischer Grund dafür einzusehen, dass Bildungen vom Qal anders als die von den andern Stämmen, und zwar auf ָה auslauten *müssten.* Der blossen Form nach freilich könnte יַהְוֶה auch vom Hiph. kommen, und Mehrere (nach *Cler.* und *Ges.* jetzt *Lag. Schr. H. Schultz* ATl. Theol.[2] 487 ff. *Baudissin* a. a. O. S. 229, *Kuenen* Godsd. I. 275; vermuthungsweise auch *Ew.* Gesch. II. 223) ziehen diese Ableitung vor oder wollen sie sogar als die allein mögliche hinstellen, als bedeutete יַהְוֶה τὸν τοῦ εἶναι αἴτιον, *Schöpfer, Lebensspender,* oder *promissorum stator* (*Lag. Nestle* Eigenn. 89. 91 ff.; *Guthe* de foed. not. Jeremj. 1877 p. 32). Aber ohne Zweifel unrichtig: ein Hiph. von היה kommt nie vor; die Bezeichnungen für Schaffen gehen in den alten semit. Sprachen von ganz andern Grundbegriffen aus, und dass הוה היה mit חוה היה, von dem es im Sprachgebrauch immer genau geschieden wird, ursprünglich verwandt und gleichen Sinnes gewesen sei, wäre erst noch zu beweisen; wie gänzlich ferne eine solche Auffassung dem hbr. Sprachbewusstsein der historischen Zeit lag, zeigt ja eben B durch seine Vermeidung der Ableitung vom Hiph., die für seine Zwecke viel näher gelegen hätte (s. jetzt auch *Delitzsch* in Ztschr. f. luth. Theol. 1877 S. 593 ff.). Nun bliebe freilich immer noch die Möglichkeit, dass der Name *Jahve* eine ältere, dem hbr. Sprachbewusstsein von Mose's Zeit an unklar gewordene Ableitung hätte. Man wollte den Namen schon vom Ausland

ableiten. Allein aussersemitisches Sprachgebiet fällt aus anderweitigen Gründen zum voraus weg, also z. B. arisches oder die Combination mit dem aus *div* oder *dju* gebildeten Gottesnamen (wie *Jovis*, Διός bei *Buttm.*, *de We.*, *Vatke* bibl. Theol. S. 672, *JGMüller* die Semiten S. 163 ff.) und ägyptisches (*Voltaire*, *Schiller*, *Röth* I. 146, der kopt. *Joh*, d. i. Mondgott herbeizog; aber altägyptisch vielmehr *aah*), letzteres auch aus dem Grund, weil Mose, im Namen des Gottes der Väter gegen Aegypten kämpfend, unmöglich seinen Gott aus dem äg. Pantheon entlehnt haben kann. Im semit. Sprachgebiet findet sich kein unmittelbar entsprechender Gottesname: bei den Phöniken (*Hartmann* hist. krit. Untersuch. S. 156 ff.) oder Kaannäern (*Land*, theol. Tijdschrift II. 156 ff.) gab es einen Gott *Jao* oder *Jeuo* (*Movers* Phön. I. 545 ff.; *Lenormant* lettres assyriol. II. 190 ff.) ohne Zweifel nicht (s. *Baud.* 220 ff.; *Kuen.* Godsd. I. 398 ff.), und syrische mit יהוה zusammengesetzte Namen (z. B. *Jahubi'd* König von Hamath zu Sargon's Zeit (*Schrader* KAT. 3 ff.) sind zu spät, als dass sie für etwas anderes als Entlehnung von den Juden beweisen könnten (s. weiter *Baud.* S. 222 ff., *Nestle* S. 84). Viel eher könnte man aus dem Assyrischen-Babylonischen den *Ia* oder *Ao*, den dritten Gott der ersten Triade, wahrscheinlich Gott des Luft- oder Himmelsraums, vergleichen, wie denn längst *EMeier* in Zeller's theol. Jahrb. I. 473 ff. und in anderer Weise *Ew.* Gesch. II. 223 eine solche Bedeutung des Namens Jahve wie „der leuchtende Luftraum oder der Himmel" vermuthet haben, aber aus den bekannten semitischen Sprachen nicht beifallswürdig begründen konnten. Die Möglichkeit einer solchen Herleitung liesse sich immerhin denken unter der Voraussetzung, dass der Name schon vor Mose, wenigstens in einzelnen Kreisen des Volks, vorhanden gewesen wäre, s. darüber zu 6, 3. Allein auch dann könnte nur soviel zugegeben werden, dass Mose an einen solchen älteren schon unklar gewordenen Namen angeknüpft, denselben aber in selbständiger neuer Weise umgebildet hätte. Einen blossen Schall, bei dem das Volk sich nichts vernünftiges denken könnte, hat Mose sicher nicht als Gottesnamen eingeführt. Denken aber konnte man sich unter יַהְוֶה auf der damaligen Stufe der hebr. Sprache (s. oben) nichts als den *Seienden*, und A hat (6, 3 ff.) den Namen nicht einmal zu erklären für nöthig gefunden. Man braucht nicht anzunehmen, dass damit schon der Begriff des *Selbständigseienden* (Aseität) beabsichtigt sei, obwohl man zu Mose's Zeit auch bei den Hebräern nicht mehr am Anfang der Religionsentwicklung stand, und in den Schriften der äg. Priester damals schon die Gottheit von sich *anuk-pu-anuk*, d. i. „ich bin der ich bin" gesprochen haben soll (*Brugsch* hierogl. Gramm. § 124; *Ebers* Gosen S. 528; vgl. den pers. Namen für Gott خُدَا zend. *qadhâta* „der durch sich selbst gesetzte"; wogegen über das noch von *Hitzig* in Hilg. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875 S. 7 ff. und *Delitzsch* a. a. O. 594 angezogene armenische *astuats* s. *Lagarde* in ZDMG. XXII. 330 und *Baud.* S. 229 f.). Nicht einmal *Inhaber des Seins*, *Wesenhafter* (*Tuch* Gen.[2] S. XXVII), im Gegensatz zu den Göttern als Nichtseienden (*Kn.*) ihn als den wahren und einzigen

Gott bezeichnend (vgl. auch sanscr. *asura* und zend. *ahura*), wird die ursprüngliche Meinung sein, da das Nichtsein der Götter damals schwerlich schon klar erkannt war (*Baud.* S. 176). Wohl aber ist der Seiende im Sinne des immer noch seienden und auch sein werdenden, also des Sichgleichbleibenden, Unveränderlichen und Beständigen ein Begriff, der die damalige Erkenntnissstufe selbst des gemeinen Volkes nicht überstieg, und der gerade in diesem Cap. geflissentlich hervorgehoben wird: dass er der Gott der Väter sei und als solcher dem Volke noch immer derselbe, der er den Vätern war, darauf kommt hier Alles hinaus, und wie gut die Israeliten noch später diesen Sinn heraushörten, zeigt Hos. 12, 5—7. Jes. 26, 4. Mal. 3, 6. Die Späteren fanden in יַהְוֶה meist den Begriff der Ewigkeit (Apoc. 1, 4. 8. 11, 17. 16, 5; Clem. Al. *ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος*, Epiphan.: *ὃς ἦν καὶ ἐστὶ καὶ ἀεὶ ὤν*), und viele Neuere übersetzen den Namen geradezu „der Ewige", womit jedoch unrichtig die ethische Fassung in die metaphysische hinübergespielt wird. — In V. 14b gibt Gott eine gerade Antwort auf Mose's Frage. Da aber auch dieses אֶהְיֶה noch nicht die gewöhnliche Form des Namens enthält, so macht er noch einen 3. Ansatz V. 15, worin er יַהְוֶה dafür setzt, ihn durch den Beisatz *der Gott der Väter* als den Unveränderlichen und Verheissungstreuen näher bestimmt und ihn zugleich für alle Zukunft zum Gottesnamen einsetzt. אלהי יצחק] *Sam.* und LXX ואלהי י׳; ebenso 4, 5. זֵכֶר] Hos. 12, 6. דֹּר דֹּר] statt des gewöhnlichen דֹּר וָדֹר (*Ew.* § 349, b), nur noch Prov. 27, 24 (nicht Ex. 17, 16). — V. 16—18 weitere Anweisung über die Ausrichtung seines Auftrags. V. 16 f. „Er soll die Aeltesten Israels versammeln und ihnen mittheilen, dass der väterliche Gott ihm erschienen sei und erklärt habe, er habe die Israeliten und was ihnen angethan worden sei, *angesehen* (in Beachtung genommen Gen. 21, 1) und wolle sie aus dem Elend Aegpyptens hinaufführen nach Kanaan". Gerade bei B „erscheinen die Aeltesten als die Vertreter des Volks: an sie werden Eröffnungen gemacht, welche dem Volk gelten, und sie begleiten bei wichtigen Angelegenheiten Mose statt des Volkes" (V. 18. 4, 29. 17, 5 f. 18, 12. 19; 7. 24, 14; über C vgl. 12, 21(?). 24, 1. 9. Num. 11). „Sie waren allem Anschein nach die Vorstände der Häuser und Geschlechter, welche ihre Stellung vermöge des Erstgeburtsrechts hatten". יצחק] ויצחק *Sam.*, *καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ* LXX. פקד פקדתי] Gen. 50, 24. ואמר] ein ויאמר LXX Vat. ist sonst nirgends bezeugt. Uebrigens wird V. 17 aus C stammen, s. V. 8. — V. 18. Gott eröffnet dem Mose weiter, die Aeltesten werden auf ihn hören; verschieden von 4, 30 f., wo das Volk erst auf die gethanen Zeichen hin glaubt (über 6, 9 s. d. und 6, 12). Ferner wird er angewiesen, *mit den Aeltesten* vor Pharao zu gehen, wogegen 7, 10 ff. nur Mose und Aaron vor ihn gehen, und auch schon 5, 1 ff. von R in diesem Sinn umgestaltet ist. Beide Abweichungen beweisen für B als Quelle. ואמרתם] LXX *Vulg.* und einige hbr. Mss. ואמרת, nicht unpassend, da Mose jedenfalls der Sprecher war. יהוה] fehlt in LXX, wird aber durch 5, 1 bestätigt. אלהי העבריים] vgl. 5, 3. 7, 16. 9, 1. 13. 10, 3 (und 1, 15 ff. 2, 6 ff.), allerdings im Gegensatz gegen die

äg. Götter, aber immerhin dadurch blos als Nationalgott (nicht Universalgott) charakterisirt, was hier vollkommen genügte. נקרה עלינו] ist (von oben her) auf uns getroffen, uns entgegengekommen (Num. 23, 3. 4. 16); *uns*, sofern die Erscheinung an Mose dem ganzen Volk galt. Wiederholt 5, 3. Dagegen *Targ.* und *Mass.* wollen: er ist über uns genannt, wir heissen sein Volk, und LXX hier und 5, 3 gar προσκέκληται ἡμᾶς hat uns vorgeladen (!); auch ist 5, 3 נִקְרָא geschrieben. „Aber קָרָה *rufen* für קָרָא ist sonst unerhört und שָׁם von Jahve würde dann nicht fehlen wie Dt. 28, 10. Jer. 14, 9 u. ö." Dass er bei dieser Erscheinung ein Opferfest in der Wüste verlangte, ist nicht gesagt; vielmehr wird mit ועתה נלכה וגו׳ aus der gehabten Erscheinung Gottes es als eine Pflicht oder Dankesschuld des Volks abgeleitet, ihm ein solches zu feiern (vgl. 20, 24). Drei Tagereisen weit wollen sie zu diesem Zweck in die Wüste hineingehen. Warum gerade in der Wüste? ist 8, 22 f. bei C noch weiter motivirt. Der Horeb selbst (vgl. V. 12) als Ort der Feier kann nicht gemeint sein, da dieser sogar vom Meerbusen ab weiter als 3 Tagemärsche entfernt ist. Im übrigen scheinen die 3 Tage nicht zu pressen, da die Formel häufig vorkommt (Gen. 30, 36. Ex. 15, 22. Num. 10, 33. 33, 8 (*Ew.* Gesch. II. 36). Die Forderung einer Entlassung zu einer Festfeier in der Wüste soll nur die Einleitung zu Weiterem sein. Es ist die mindeste Forderung, die Unterthanen an eine Herrschaft stellen können, sie ihren Gottesdienst nach ihrer Weise befriedigen zu lassen. Dass beim Eingehen Pharao's in diese Forderung sie doch nicht zurückgekehrt sein würden, ist nicht gesagt; es kann darum auch von einer dem Volk anbefohlenen Täuschung des Königs (*Kn.*) keine Rede sein. Wohl aber war die Forderung von der Art, dass sich an ihr Gesinnung und Verhältniss der äg. Herrschaft zum Volk klar entscheiden und dann das Weitere sich daraus folgerichtig entwickeln musste (V. 19 f.). Demgemäss verfährt denn auch Mose 5, 1. 3 beim selben Erzähler, und dass auch CR sich diese Darstellung des Ganges der Dinge angeeignet hatten, zeigt 7, 16. 26. 8, 16. 23 f. 9, 1. 13. 10, 3. 7—11. 24—26 (vgl. 12, 31. 14, 5). Wogegen nach A Mose von Anfang an die gänzliche Entlassung des Volks aus Aegypten forderte (6, 11). „Bemerkung verdient, dass die Angabe von der Festfeier in der Wüste an sich den König nicht befremdet. Religiöse Wallfahrten auf der Sinaihalbinsel müssen also nicht ungewöhnlich gewesen sein. Dies lässt sich (wenigstens für die spätere Zeit) auch nachweisen. Schon bei den Arabern vor Muhammed war die Wallfahrt nach Mekka und die Vollziehung der hl. Gebräuche daselbst in Uebung. Darauf geht wohl auch die Nachricht des Nonnosus in Justinian's Zeit (Phot. bibl. cod. 3 p. 2), die meisten Saracenen hätten ein ἱερόν τι χωρίον, ὅτῳ δὴ θεῷ ἀνειμένον, wo sie jährlich 2 mal zusammenkämen in der Mitte des Frühlings und nach der Sommersonnenwende; die erste Versammlung dauere 1 Monat, die zweite 2; bei ihnen halte man vollen Frieden. Aber auch auf der Sinaihalbinsel gab es solche hl. Orte, z. B. den zu 2, 15 erwähnten Palmenwald. Ein anderes priesterliches Heiligthum, wo ein jährliches Fest zur Verehrung des Mondes stattfand, bestand in Elusa,

gegen 6 Stunden südlich von Beersheba (Hieron. vit. Hilar. c. 25). Der Sinai war schon in alter Zeit ein Berg Gottes (s. V. 1) und blieb das auch. Die Nachricht des Antoninus Plac. s. zu 3, 1. Dies bestätigen auch die s. g. sinaitischen Inschriften, irrthümlich für hebräisch gehalten von Kosmas Indicopl. (Coll. nova patr. ed. Montf. II. p. 205), in grosser Menge von den neuern Reisenden aufgefunden, nach *EFBeer* und *Credner* erklärt von *Tuch* in ZDMG. III. 129 ff.", neuerdings unter dem Namen „nabatäische Inschriften" weiter behandelt von *MALevy*, *Blau*, *EMeier* u. A. in ZDMG. XIV. 363 ff. XVI. 331 ff. XVII. 575 ff. 703 ff. Sie rühren von nabatäischen Arabern her, aus der Zeit vom 2. oder 1. vorchristlichen Jahrh. an abwärts, und wie es scheint wenigstens zum Theil von solchen, die nach den hl. Bergen der Sinaihalbinsel wallfahrteten. Sie finden sich auf allen Hauptstrassen, die nach dem Sinai führen, sowie in den Thälern am Sinai vor; am häufigsten sind sie in den Umgebungen des Berges Serbal und an diesem Berge selbst, ganz besonders in dem zum Serbal und Sinai führenden W. Mukattab, das von den Inschriften diesen Namen führt. „Festversammlungen finden sogar noch heute auf der Halbinsel Statt. Alle Towâra-Stämme versammeln sich jährlich zu Ende des Juni bei dem sehr heilig gehaltenen Grabe des Scheich Salil in der Nähe des Sinai und halten dort ein Fest (*Burckh.* Syr. 800 f. *Seetz.* III. 69), und auf dem Serbal, der als heilig gilt, bringen Einzelne bisweilen auch Opfer dar (*Rüppell* Abss. I. 127). So fällt es auch Pharao nicht auf, dass die mit den Arabern verwandten Hebräer in Arabien ein Fest begehen wollen". — V. 19. Gott fügt aber sofort hinzu, er wisse wohl, dass Ph. ihnen zu gehen nicht gestatten werde (die Construction wie Gen. 20, 6. 31, 7 bei B). חֲלֹךְ] Num. 22, 13. 14. 16. וְלֹא וגו׳] *auch nicht durch starke Hand* (*Ew.* § 351, a); das widerspricht nicht blos Stellen wie 6, 1. 13, 9, sondern auch dem V. 20, und ist wohl eine Glosse, beigesetzt von einem, der nur an die ersten 9 Plagen dachte. *Eure* starke Hand im Gegensatz gegen die Gottes (*Buns.*), und: auch durch starke Hand wird er euch nicht ziehen lassen *wollen* aber müssen (*Kn.*; s. dagegen V. 20 וְיִשַּׁלַּח), sind unzulässige Auskünfte. Man erwartet *ausser durch starke Hand* (LXX *Vulg. Rasch. Luth. Calv. Grot. Cler. Vat. deW.*), aber וְלֹא kann das nicht bedeuten (auch 1 Sam. 20, 14 nicht); „*aber* nicht durch starke Hand näml. wird er euch nicht ziehen lassen (*Seinecke* Gesch. Isr. 1876. I. S. 97) verstösst gegen alle Regeln des Ausdrucks; *Sam.* (*Kn.*) ändern חֲלֹא, LXX (*Ew.*) אִם לֹא. — V. 20. Darum wird Gott selbst seine Hand ausrecken und mit allen seinen Wundern (34, 10) die Aegypter schlagen, d. h. „seine ganze göttliche Macht in ausserordentlichen Ereignissen zum Unheil der Aegypter beweisen", bis er sie entlässt. — V. 21 f. Aber nicht blos dies, sondern Gott will es fügen, dass die Israeliten nicht *leer* (zu רֵיקָם vgl. 23, 15. 34, 20. Dt. 15, 13) abziehen, sondern noch silberne und goldene Geräthe von den Aegyptern als Beute davon tragen. Er bewirkt es, indem er eine günstige Stimmung gegen das Volk (vgl. Gen. 39, 21) bei den Aegyptern, also nicht beim König, erweckt, so dass die hbr. Frauen jene Dinge von ihren Nachbarinnen und Haus-

genossinnen (die temporär, mieth- oder gastweise in ihrem Hause sich aufhalten) nicht erfolglos erbitten (ob als Geschenk oder blos leihweise wie 2 Reg. 6, 5, ist aus dem Ausdruck nicht zu entscheiden), und sie ihren Söhnen und Töchtern anlegen; auf diese Weise werden sie die Aegypter *ausziehen*, d. h. ausbeuten und berauben vgl. 2 Chr. 20, 25 (auch das Hithp. Ex. 33, 6 und das Hiph. Gen. 31, 9. 16. 1 Sam. 30, 22). Diese höchst eigenthümliche Einzelheit aus der Geschichte des Auszugs wird noch 2 mal erwähnt, nämlich 11, 2 f. und 12, 35 f., wobei zu bemerken, dass nach 11, 2 nicht blos die Weiber sondern auch die Männer von ihren Nächsten fordern sollen (was *Sam.* von dorther in 3, 22 eingeschoben hat) und dass eben dort sowohl die שְׁאָלַת als auch das Ausziehen oder Berauben fehlen. Da 11, 1—3 ebenfalls auf B zurückgeht, so ist anzunehmen, dass die ganze Nachricht überhaupt zuletzt aus B stammt, aber von C und R angeeignet wurde, und in Cap. 3 und 12 der Text stärker nach C geändert ist. Nach der von B überlieferten Sage müssen also die Israeliten bei ihrem Auszug von ihren ägyptischen Bekannten und Genossen, die ihnen günstig gestimmt waren und namentlich von Mose hoch dachten (11, 3), noch allerlei Kostbarkeiten mitbekommen haben. Zu welchem Zweck? ist vielleicht von B angegeben gewesen, aber jetzt nicht mehr deutlich zu ersehen. Es liegt am nächsten anzunehmen: zum Zweck ihres Gottesdienstes in der Wüste (so *Ew.* Gesch. II. 94 ff.) nach V. 18. Allein selbst in diesem Fall könnten die כֵּלִים nicht gottesdienstliche Gefässe (da ja nicht jeder beliebige Aegypter solche in seinem Hause hatte), sondern nur Geschmeidestücke und Schmucksachen (Gen. 24, 53 Ex. 35, 22 Num. 31, 50), die Kleider ohnedem nur gewöhnliche aber bessere, jedoch nicht priesterliche Kleider gewesen sein, und es würde sich handeln um die Mittel zum festlichen Schmuck, in welchem man (Hos. 2, 15) Feste zu begehen pflegte. Auch וְשַׂמְתֶּם u. s. w., das doch nicht vom Auflegen zum Transport (LXX *Vulg.*), sondern nur vom Anlegen oder Anziehen (*Targ. Pesch.*, vgl. Gen. 41, 42. Lev. 8, 8. Ruth 3, 3. 1 Reg. 21, 27) verstanden werden kann, weist auf diesen ursprünglichen Sinn der Sache hin. Damit kann immer noch bestehen, dass nach dem ursprünglichen Sinn der Sage die kostbaren Sachen, welche die Israeliten zu ihrem schönen Heiligthum verwandten (33, 6. 35, 22 f.), als ägyptische Beutestücke gelten sollten. Aber so wie die Sache jetzt, durch die Vermittlung von C und R uns überliefert ist (vgl. ונצלתם וגו׳ hier und 12, 36), scheint der Hauptnachdruck darauf gelegt, dass durch Gottes Fügung ihnen auf Kosten ihrer Gegner eine Bereicherung, eine Art Siegesbeute zum Ersatz für die schwere Unterdrückung (B. Jub. c. 48 a. E.), zu Theil wurde. Und möglich ist, dass R durch die geflissentliche Aufnahme dieser Nachricht wenigstens den in 32, 2 ff. 33, 4. 6. 35, 22 f. vorausgesetzten Vorrath der Israeliten an solchen Dingen erklären wollte. Ueber die moralische Beurtheilung der Sache s. zu 12, 36.

Cap. 4. Zunächst V. 1—9: Mose redet ein, das Volk werde vielleicht an seine göttliche Sendung nicht glauben und wird zu diesem Zweck mit Wundergaben ausgerüstet, durch welche er sich als Gottes-

boten ausweisen soll (nach C). Auch Mose's eigener Glaube und Muth zur Uebernahme des aufgetragenen Werks soll dadurch gestärkt werden (*Kurtz*, *Keil* nach *Ephr. Syr.*). — V. 1. ויהן] *und siehe*, einen Einwand einführend (LXX: *und wenn*, wie 8, 22. Lev. 25, 20, in zweifelnder Frage, wozu sie den verschwiegenen Nachsatz ausdrücklich einsetzen *τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς;*). Nach 3, 18 (bei B) erwartet man eine solche Einrede nicht; man erkennt hieran die Verschiedenheit des Erzählers. יאמינו] Subj. sind die Israeliten (nicht die Aegypter 4, 21) nach 4, 30. — V. 2—4. Da Gott den Einwand als begründet anerkennt, so lehrt er ihn gewisse Zeichen, Wunderzeichen durch die er sich als Gesandten Gottes beglaubigen soll, zu verrichten und verleiht ihm die Kraft dazu. Es sind 3 Zeichen. Das erste: „Mose wirft auf Gottes Befehl seinen Stab (nach dem jetzigen Zusammenhang seinen Hirtenstab s. zu V. 20) hin und dieser wird zu einer Schlange; er ergreift sie beim Schwanze und sie wird wieder zum Stabe. Dieses Wunder ist dem Zeichen nachgebildet, welches nach dem Elohisten 7, 8 ff. Mose und Aaron vor Pharao vollzogen, die äg. Hierogrammaten aber nachmachten, worüber zu 7, 12". In der That ist hier bei C das Zeichen losgelöst von seinem ursprünglichen Zusammenhang mit den Schlangenbeschwörungskünsten der äg. Zauberer, in welchem es bei A noch erscheint, und erscheint es als ganz zufällig, dass Gott gerade dieses Zeichen wählt (weshalb *Baumg.*, *Kur. Ke.* zur symbolischen Deutung die Zuflucht nehmen: das Wegwerfen seines Stabes oder Aufgeben seines Hirtenberufes stürzt Mose zunächst in Gefahren, denen er entfliehen möchte, in die in Aegypten waltende Macht des Argen, aber er erhält von Gott die Macht, die Schlangenlist und Gewalt Aegyptens zu überwinden). נחשׁה] d. i. נחשׁ זה *Mass.* und *Sam.*, vgl. מלכם Jes. 3, 15. — V. 5. „Rede Gottes, sich anschliessend an dessen Aufforderung zur Vollziehung des Zeichens. Der Zweck des Zeichens ist, dass das Volk glaube, Jahve sei dem Mose erschienen und habe ihn beauftragt". Man hat vermuthet (*Egli*), dass am Anfang ויאמר יהוה כה תעשה ausgefallen sei, aber da V. 8 eine ähnliche Ellipse sich zeigt, so wird man eine Unbeholfenheit des Styls des Schriftstellers anerkennen müssen, vielleicht des R, der hier seine Vorlage verkürzt wiedergab. — V. 6. 7. „Das andere Zeichen. Auf Jahve's Geheiss steckt Mose seine Hand in seinen Busen, d. h. in die Oeffnung seines Gewandes oben an der Brust, und sie ist herausgezogen mit Aussatz bedeckt; er bringt sie in den Busen zurück und sie ist herausgezogen ganz rein". Der Mann Gottes hat Gewalt über den Aussatz, ihn zu schaffen und ihn zu heilen. „In der Wunderreihe Cap. 7 ff. ist entfernt analog 9, 9 ff." Dunkle Erinnerungen an äg. Verhältnisse liegen ohne Zweifel auch hier zu Grunde: Aussatz war in Aegypten nicht selten und die heilkundigen Priester mussten auch der Heilung dieser Krankheit kundig sein; speciell zu vergleichen sind noch Num. 12, 10 ff., und die ägyptischen Erzählungen über die Aussätzigen Jos. c. Ap. 1, 26 und 32 und 34; ant. 3, 11, 4. (Willkührliche Deutungen dieses Zeichens bei *Kurtz* II. 69, *Ke.* u. A.). Siehe *Ew.* Altth. S. 210. בחיקך] Gen. 16, 5. מצרעת כשלג] *aussätzig wie Schnee*, d. h. „aussätzig

und der weiss wie Schnee, also mit dem weissen Aussatz bedeckt, der gewöhnlichsten Art bei den Hebräern (Num. 12, 10. 2 Reg. 5, 27)". Uebrigens fehlt מצרעת in LXX (nicht aber bei *Onk.*, vgl. Num. 12, 10), und haben LXX und *Sam.* noch מהריקו nach ויוצאה, wie V. 7. שבה כבשרו] *war wieder geworden wie sein* übriges *Fleisch* (2 Reg. 5, 10. 14), von gesunder Farbe. Ueber den Aussatz s. zu Lev. 13 f. — V. 8. „Jahve verleiht dem Mose mehrere Zeichen, damit das Volk, wenn es beim ersten nicht hört, der Stimme des folgenden glaube. Dem Zeichen wird eine Stimme beigelegt, sofern es etwas bezeugt und gleichsam eine Aussage thut, nämlich über die göttliche Sendung seines Vollbringers, vgl. Ps. 19, 2". — V. 9. „Sollten aber jene beiden Zeichen den Zweck der Beglaubigung noch nicht erfüllen, so soll Mose vom Wasser des Nil's nehmen und auf das Trockene giessen; es wird zu Blut werden". Dieses Zeichen, das nicht jetzt schon sondern erst in Aegypten vollzogen werden kann, schliesst sich dem Stoffe nach an das erste der gegen die Aegypter vollzogenen Strafwunder (s. zu 7, 20 f.) an, ist aber anders gewendet, sofern hier, dem blossen Beglaubigungszweck entsprechend nur etwas vom Nilwasser verwandelt wird, und nicht vermittelst des Stabes, sondern durch Ausgiessen auf's Trockene. והיבשה] locativ, *Ew.* § 281, d. Das zweite וְהָיוּ (*Sam.* יהיו) nimmt nach dem längeren Subjectsausdruck das erste wieder auf zur Anknüpfung des übrigen Satztheiles, s. Lev. 27, 3. Dt. 18, 6. Jes. 7, 23. — V. 10—17. Mose macht noch ein neues Bedenken geltend, hergenommen von seinem Mangel an Rednergabe, wird aber auch darüber von Gott beruhigt und ihm Aaron als sein Redner beigegeben (nach C, nur V. 17 von R nach B). Die Variante dazu bei A in 6, 30 — 7, 2. בי אדני] wie V. 13. Gen. 43, 20. 44, 18 (C). „Er führt an, er sei *schwer von Mund und schwer von Zunge*, schwerfällig im Gebrauch des Mundes und der Zunge, unfähig die Worte deutlich hervorzubringen und geläufig zu sprechen, daher auch nie gewesen *ein Mann von Reden*, ein Redner, der Reden fliessend halten konnte. Redefähigkeit war ein unerlässliches Erforderniss bei Gottesboten (Jer. 1, 6. Jes. 49, 2. 50, 4). Zur Sache vgl. 6, 12 und zum Ausdruck Ez. 3, 5 f., wo die בִּבְדֵי לָשׁוֹן unverständlich Redende, Barbaren sind. *von gestern, von ehegestern*] von früher her, Gen. 31, 2. 5. Ex. 5, 7. 8. 14. מאז וגו'] *seit deinem Reden*, seit deiner gegenwärtigen Verhandlung mit mir; während derselben hat er Wundergaben erhalten, doch nicht die Redegabe. Zu מֵאָז *seit* vgl. 5, 23. 9, 24. Gen. 39, 5 (C)"; hier mit Infin. *Ew.* § 337, c. — V. 11. 12. „Darauf entgegnet Jahve, er habe dem Menschen den Mund geschaffen und mache stumm oder taub, sehend oder blind, werde also auch wohl im Stande sein, dem Mangel bei Mose abzuhelfen. Darum soll Mose getrost gehen. *ich werde mit deinem Munde sein*] ihn unterstützen (3, 12), so dass er leicht und geläufig reden wird (vgl. V. 15). Den Inhalt der Rede aber wird Gott *lehren*, d. i. anzeigen, offenbaren". — V. 13. „Nachdem Mose sich in Bedenken erschöpft hat, lehnt er, weil er nicht an das Gelingen glaubt, rundweg ab. *sende doch durch wen du senden willst*] richte durch wen du willst die Sendung aus, übertrage sie

jedem beliebigen Andern. Zu שְׁלַח in diesem Sinn vgl. 2 Sam. 12, 25". Zum st. c. יַד vor dem abgekürzten Relativsatz *Ew.* § 333, b; *Ges.* § 123, 3. — V. 14. Dadurch erregt er Gottes Unwillen. Nun erwartet man aber, dass dieser Unwille sich auch in irgend etwas äussere: wenn nicht hier aus dem ursprünglichen Text später etwas ausgeworfen ist, so muss die nun folgende Beiordnung des Aaron, durch welche die dem Mose V. 12 gegebene Verheissung zwar nicht aufgehoben (*Wellh.*; vgl. dagegen עִם־פִּיךָ V. 15) aber doch mit einem andern getheilt wird, als eine Folge dieses Unwillens und als eine Art Strafe seiner Schwachheit betrachtet werden. (Nach den Rabb. bestand die Strafe in dem Verlust des Priesterthums und dessen Uebergang an Aaron und sein Haus, *Raschi*). Es erhellt aber, dass das eine viel künstlichere Wendung der Sache ist als die 7, 1 f. bei A gegebene. „Mit הֲלֹא, welches wie Dt. 11, 30. Gen. 13, 9. 37, 13 im Sinne von הִנֵּה steht, weist er auf Aaron hin und nennt diesen *den Leviten*, d. i. Priester, um dessen Beruf zu öffentlicher Rede anzudeuten. Die Priester hatten das Volk zu belehren und somit Uebung im Reden (Lev. 10, 11. Dt. 33, 10). Priesterliche Geschäfte setzt der Verf. schon für damals bei Aaron voraus (19, 22)". Von ihm weiss Gott, *dass ér* (anders als Mose) *allerdings reden wird* und kann. „Auch ist er dazu geneigt und bereit; er ist bereits im Begriff und daran, Mose entgegen zu reisen" und freut sich ihn zu sehen, s. V. 27. — V. 15. Mose soll *die Worte*, näml. die er sagen soll oder auch (V. 30) die Gott ihm aufgetragen, dem Aaron in den Mund legen, d. i. eingeben, und Gott wird sie beide bei ihrem Reden unterstützen (V. 12) und sie anweisen was sie thun sollen. — V. 16. Aaron wird *für* Mose (ihm helfend, nicht geradezu s. v. a. תַּחְתֶּיךָ; vgl. Jes. 40, 10. Prov. 16, 26. 31, 8; *Giesebrecht* hebr. Präp. Lamed 1876 S. 66) „zum Volke reden, demselben also zum Munde dienen, während Mose ihm zum Gott sein wird, d. h. zwischen Mose und Aaron wird ein Verhältniss sein wie zwischen Gott und dem Propheten, sofern Gott dem Propheten die Gedanken, welche er dem Volke vortragen soll, eingibt (Dt. 18, 18), und sich seiner als seines Mundes oder Sprachorganes bedient. Nach 7, 1 f. (A) fand dieses Verhältniss der Brüder beim Reden vor Pharao statt, unser Erzähler nimmt es beim Reden vor dem Volk an", vgl. V. 30. Ein Widerspruch (Wellh. XXI. 541) gegen Cap. 7—11, wo nach C immer Mose selbst zu Pharao redet, findet demnach nicht statt. וְהָיָה] um beide Sätze von הוּא bis לֵאלֹהִים in die Consecution zum Vorhergehenden zu bringen, *Ew.* § 345, b. — V. 17. Mose soll auch den Stab mitnehmen, mit dem er die Zeichen thun soll. תַּעֲשֶׂה] kann nach dem jetzigen Text nur auf 4, 2 ff. sich beziehen, also soweit richtig LXX: *τὴν στραφεῖσαν εἰς ῥάβδον.* Aber weder ist dem Mose V. 2 ff. die Verrichtung von אוֹת (sondern nur eines einzigen אוֹת) mit dem Stabe aufgetragen, noch verrichtet er Cap. 7—11 bei C irgend ein אוֹת mit dem Stabe, wohl aber bei B (s. Einl. zu 7, 8 ff. Nr. 3). Demgemäss stammt dieser Befehl nicht aus C, sondern aus B, welcher in seinem Bericht die Ausrüstung Mose's mit dem Wunderstabe erzählt haben muss, vgl. V. 20 b. R,

welcher jenen Bericht des B nicht mitgetheilt hat, hat wenigstens diesen V. aus B herübergenommen (wobei er wohl מַטֶּה הָאֱלֹהִים in הַמַּטֶּה הַזֶּה, und vielleicht auch מֹתִים in אֹתֹת, änderte), um damit seiner nachherigen Zusammenschmelzung der Referate von B und C in Cap. 7—11 vorzuarbeiten. Im Uebrigen s. zu V. 20. — V. 18—23 Mose's Rückkehr (aus B und C). V. 18 nach B. „Mose kehrt vom Sinai (3, 1) zu Jithro zurück und äussert den Wunsch, er wolle nach Aegypten zurückziehen, um zu sehen ob seine Brüder" (d. i. nicht: die Israeliten *Ke.*, wie 2, 11, sondern) Verwandte (Gen. 13, 8. 29, 12) noch lebten; seine eigentliche Absicht verschweigt er, damit Weib und Schwiegervater ihn nicht zurückhalten; sie sollen blos an einen zeitweiligen Besuch in Aegypten denken. Deshalb ertheilt Jithro auch sofort seine Genehmigung. Damit stimmt, dass Mose Weib und Kinder bei Jithro zurücklässt; nach dem Auszug bringt sie dieser ihm an den Sinai (18, 2 ff.). Die Stelle setzt Cap. 3 fort, welches mit Cap. 18 denselben Verf. hat". יֶתֶר] für יִתְרוֹ nur hier; ebenso נֶשֶׁם und נַשְׁמוּ Neh. 6, 1. 2. 6 (*Abene.*). — V. 19 nach C. Dass Mose, nachdem er V. 18 schon die Abreise vorbereitet hat, nun eine Aufforderung von Gott zur Rückkehr nach Aegypten, mit der Motivirung, dass die ihm nach dem Leben Trachtenden in Aegypten gestorben seien, erhält, ist auffallend genug, und kann weder gegen die Grammatik durch Umdeutung von וַיֹּאמֶר in *dixerat autem* (*Abene. Calv. Vatabl. Ros.*), noch durch die Einrede, Mose habe vor der völligen Abreise noch eine Ermuthigung bedurft (*Ke.*), das Befremdende beseitigt werden. Vielmehr ist deutlich, dass R hier einem andern Erzähler als in V. 18 das Wort gibt, (*Kn. Schr. Wellh.*), nämlich dem C, welcher damit auf 2, 23. 15 zurückweist. Und בְּמִדְיָן (im Gegensatz gegen die Oertlichkeit 3, 1) ist wahrscheinlich ein Zusatz von R, der damit einen Wink für die Vereinbarkeit des doppelten Referats derselben Sache geben wollte. Dass übrigens im LXX Text vor V. 19 noch einmal 2, 23a wiederholt wird, weist schwerlich auf eine Schwankung der hbr. Handschriften in der Stellung dieser Notiz hin, sondern beruht wohl nur auf Einfügung einer zur Erklärung von V. 19b beigesetzten Randglosse. Ein Grund die Stellung der Notiz in 2, 23a zu beanstanden (*Wellh.*), liegt nicht vor. — V. 20, a aus C, b aus B. Mose, dem Befehle Gottes gemäss, macht mit Weib und Kind sich auf den Weg, um nach Aegypten zurückzukehren. C folgt also einer andern Ueberlieferung als B (s. zu V. 18): nach C nimmt Mose die Familie mit nach Aegypten. *seine Söhne*] „da der Erzähler bis jetzt nur die Geburt von Mose's erstem Sohn berichtet hat (2, 22), und diesen V. 25 als den damals einzigen Sohn vorführt, so hat man בְּנוֹ zu lesen, die Lesart בָּנָיו ist durch einen in den Text gekommen, der nach 18, 3 f. an beide Söhne Mose's denken zu müssen glaubte und בנו als בָּנָיו las (vgl. Dt. 2, 33. 33, 9. Dan. 11, 10. 1 Sam. 30, 6)", wogegen *Nachm.* eine ähnliche Nachlässigkeit des Ausdrucks annahm wie Num. 26, 8. Um so weniger ist nöthig, חֲמֹר mit LXX *Ros. Kn.* als Sing. der Gattung (Gen. 14, 13) zu nehmen, also mehrere Esel zu verstehen. „Der Sohn war nach diesem Erzähler damals noch jung, vgl. V. 25 f." — Er nimmt

aber den Gottesstab (17, 9) mit sich, gemäss dem Befehl V. 17 (nach B). Um den Bericht des C nicht zu unterbrechen, hat R diese Worte nach וַיָּשָׁב וגו׳ gesetzt, während sie streng genommen davor stehen sollten. *Gottesstab* heisst er, als ein ihm von Gott (LXX) gegebener oder wenigstens mit Wunderkraft ausgerüsteter; von dieser Ausrüstung oder Weihe muss zuvor bei B erzählt gewesen sein; 4, 1—5 kann nach V. 17 dieses Erzählungsstück nicht sein. Dass bei B dieser Gottesstab auch, wie bei C, ursprünglich der Hirtenstab Mose's war, lässt sich nicht mehr beweisen, ist aber nicht unwahrscheinlich. Die Vermuthung (*Kn.*), dass es ursprünglich der Priesterstab Jithro's war, steht jedenfalls in der Luft, und ist auch damit nicht wahrscheinlich zu machen, dass „der Priester Aaron (bei A), die äg. Hierogrammaten 7, 12, bei Homer der Priester Chryses (Il. 1, 15) und der Seher Tiresias (Od. 11, 91), bei Aeschylus (Agam. 1265) die Seherin Cassandra vergoldete Stäbe führen, wie zu Didyme die Orakelpriesterin einen *ῥάβδον πρώτως ὑπὸ θεοῦ τινὸς παραδοθεῖσαν* (Jamblich. de myst. 3, 11) und die röm. Augurn den *lituus* (Liv. 1, 18. Gell. 8, 5) als *insigne auguratus* (Cic. div. 1, 17)". Sonst vergleicht *Kn.* mit diesem Wunderstab, wie Circe mit ihrem Stabe ihre Verwandlungen ausführt (Odyss. 10, 238. 389; Verg. Aen. 7, 190; Ovid. met. 14, 300) und Hermes mit dem seinigen der Sterblichen Augen schliesst und die Schlummernden wieder erweckt (Ilias 24, 343 f.; Ody. 24, 2 f.). Von diesem Gottesstabe des B ist nachher in der Geschichte der Plagen 7, 17. 9, 22 f. 10, 12 f., beim Durchgang durch das Schilfmeer 14, 16, dem Wasser aus den Felsen 17, 5 und dem Amalekkrieg 17, 9 die Rede. Er entspricht dem Aaronstab bei A, und dem Stab aus dem Heiligthum Num. 20, 8 ff. — V. 21—24. Anweisung Gottes an Mose bezüglich der von ihm vor Pharao zu verrichtenden Wunderzeichen und deren Wirkung, sowie der schliesslichen Androhung der Tödtung des Erstgebornen Pharao's, Anfang nach B, V. 23 f. nach C. Die auffallende Stellung dieser Verse hinter וַיָּשָׁב וגו׳ (V. 20), welche dann den R zur Einschiebung von בַּדֶּרֶךְ בַּלָּיְלָה מִצְרַיְמָה (vgl. בְּמִדְיָן V. 19) veranlasste, beweist, dass sie ein Nachtrag sonst woher sind. Speciell V. 21 ist aus B genommen; das beweisen die *vor Pharao* zu verrichtenden Zeichen und der Ausdruck חָזַק V. 21 (wohl auch מוֹפֵת; wenigstens schreibt C אוֹת). *da du* nun *gehst um zurückzukehren*, d. h. in der Rückkehr begriffen bist *nach Aegypten, so siehe: alle die Wunderzeichen, die ich in deine Hand gelegt* (anlangend) — *die thust du vor Pharao, und ich* meinerseits *werde* u. s. f. Gemeint sind nicht die 3 vor dem Volk zu thuenden Zeichen V. 2—9, sondern die vor Pharao zu verrichtenden, zu welchen (nach dem nicht mitgetheilten Bericht des B, s. zu V. 20) Gott den Mose vermittelst des Gottesstabes befähigt hat. Die Zeichen sollen aber nach Gottes Willen ihren Zweck (die Entlassung des Volks) nicht erreichen, weil Gott Pharao's Herz *festmachen*, verstocken wird. Diese Wirkung der Wunderzeichen wird nämlich bald so ausgedrückt, dass das Herz Pharao's *fest* (וַיְחַזֵּק לְבוֹ bei A 7, 13. 22. 8, 15. 9, 35) oder *schwer*, d. i. (vgl. V. 10. Gen. 48, 10. Jes. 59, 1) stumpf und unempfindlich

(וַיְכַבֵּד לְבוֹ bei C 9, 7. 7, 14) *war* oder *wurde*, oder dass Ph. sein Herz *schwer*, stumpf (Jes. 6, 10), unempfindlich *machte* (הִכְבִּיד אֶת־לִבּוֹ bei C 8, 11. 28. 9, 34) oder einmal dass er *hart machte*, Hartnäckigkeit bewies, trotzte (13, 15 vgl. Ij. 9, 4), in welchen Stellen allen Ph. als der Urheber seiner Hartnäckigkeit und Verstocktheit erscheint; bald wird diese Urheberschaft Gott selbst zugeschrieben, wenn ausgesagt wird, dass Gott das Herz des Ph. *hart* (הֶאֱמִיץ bei A, 7, 3) oder *fest* (חִזֵּק bei B 4, 21. 10, 20. 27. 14, 4. 8. 17, auch bei A 9, 12. 11, 10) oder *schwer* machte (הִכְבִּיד bei C, 10, 1), und „wird das zugleich als der Zweck des göttlichen Verfahrens angegeben. Jahve that dies, um seine Wunder in Menge an den Aegyptern zu erweisen (7, 3. 10, 1. 11, 9), um ihnen seine Macht zu zeigen (9, 16), um sich an ihnen zu verherrlichen und sie zur Erkenntniss zu bringen, dass er der wahre Gott sei (7, 5. 14, 4. 17 f.) und keiner wie er auf Erden (9, 14), um seinen Namen bekannt zu machen auf der Erde (9, 16), und um auch den Israeliten Veranlassung zu geben, ihn als den wahren Gott zu erkennen und von seinen Thaten Kindern und Kindeskindern zu erzählen (10, 2). Alle diese Folgen, die Ph. hätte vermeiden können, fasst der Erzähler als göttliche Zwecke auf, weil sie nach seiner Ansicht nicht eingetreten sein würden, wenn sie nicht in Gottes Absicht gelegen hätten". Dass der (oder die) Erzähler beides, die menschliche Freiheit und das göttliche Wirken für vereinbar hielt, ist klar; wie sie aber zu vereinen seien, darüber spricht er sich nicht aus, obgleich zu bemerken ist (*Ke.*), dass bei den 5 ersten der Strafwunder und dem siebenten (9, 34 f.) nur die Selbstthätigkeit Pharao's, beim 6., 8., 9. dagegen und bei dem Entschluss, den schon ausgezogenen Israeliten nachzujagen (14, 4. 8. 17) nur die göttliche Bewirkung hervorgehoben wird. In der That muss nach biblischer Lehre, wie Alles was geschieht, so auch die Steigerung der Bosheit des Menschen bis zur Verhärtung der göttlichen Ursächlichkeit zugeschrieben werden, nicht blos sofern sie die Umstände und Anlässe herbeiführt, an welchen die innewohnende Sünde sich weiter entwickeln kann, sondern auch weil es in der ewigen Gottesordnung begründet ist, dass der Mensch, wenn er trotz aller Warnungen seine sittliche Freiheit eine Zeit lang zum Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit (8, 15. 9, 27) benützt hat, in dieser Richtung immer weiter getrieben und die Kraft seines Gewissens und Willens zum Guten immer stumpfer und endlich vernichtet wird. Und da weiter Alles, was geschieht, in dem göttlichen Weltplan begründet sein muss, so wird auch solche Verstockung mit ihren Folgen als in diesem Plan vorgesehen und vorausbestimmt anerkannt werden müssen. Darnach versteht sich, dass hier, wo Mose in den Plan Gottes zum voraus eingeweiht werden soll, nur die Thätigkeit Gottes an Pharao, nicht aber dessen Selbstthätigkeit dabei hervorgehoben wird. Im Uebrigen s. Jos. 11, 20. Jes. 6, 9 f. 63, 17. Ps. 81, 12 f. — V. 22. 23. In Folge dieser Vergeblichkeit der von Mose vor Ph. zu verrichtenden Wunder soll Mose ihm schliesslich die durch Gott selbst zu vollziehende Tödtung seines Erstgebornen ankündigen (s. die Ausführung dieses Auftrags,

aber nach C, 11, 4 f., und die Tödtung selbst 12, 29). Da nur bei C Mose die einzelnen Plagen dem Pharao vorher ankündigt, auch die Ausdrücke יעבדני und תמאן auf C hinweisen, so hat R diese Verse gewiss aus C geschöpft; bei C aber müssen sie, wie auch וַיֹּאמֶר beweist, an einem späteren Ort, wahrscheinlich vor 10, 28 gestanden haben. R konnte sie dort (wegen 11, 1 ff.) entbehren und hier dienen sie, um auf V. 24 ff. hinüberzuleiten. *mein erstgeborner Sohn ist Israel*] „die Israeliten gehören mir so innig an, wie die Söhne dem Vater, sind meine Angehörigen (Hos. 2, 1. Jes. 45, 11. 63, 8). Wegen des Gegensatzes zum Erstgebornen Pharao's werden sie zu einem Sohn Jahve's zusammengefasst (Hos. 11, 1. Sap. 18, 13) und auch als der Erstgeborne bezeichnet, d. i. als ein Sohn, den Jahve sehr hoch und werth hält (Jer. 31, 9. 20. Ps. 89, 28), so hoch wie den einzigen Sohn (Zach. 12, 10)". Die Folgerung, dass auch die andern Völker Söhne Gottes sind, wenn Israel der Erstgeborne ist, ist durch den Zusammenhang nicht nahe gelegt (vgl. בְּנִי V. 23), doch s. 19, 5. *und* darum *sprach ich* (Gott, durch Mose) *zu dir: entlasse meinen Sohn* (LXX λαόν für *νίόν*), *dass er mir diene*, Gottesdienst thue, nämlich in der Wüste (vgl. 7, 16. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 3 bei C; die Formel des B s. 3, 18. 5, 1. 3) *und du weigertest dich ihn zu entlassen: siehe so tödte ich denn deinen erstgebornen Sohn*, zur gerechten Vergeltung des an meinem Erstgebornen verübten Frevels. וַיֹּאמֶר, וַיְהִי בַּאֲשֶׁר] die histor. Tempora beweisen, dass diese Worte erst gesprochen sein können, nachdem alle die verschiedenen Aufforderungen zur Entlassung Israels sich als vergeblich erwiesen hatten (weshalb auch *Sam.* die Ausführung dieses Befehls erst hinter 11, 3 einfügt). — V. 24—26 Mose's Todesgefahr auf der Reise und deren Abwendung durch die Beschneidung seines Sohnes. Diese Erzählung, welche den V. 20ª voraussetzt, muss, wenn V. 24ª ursprünglich dazu gehört und nicht erst von R vorgesetzt ist, aus C stammen. Da sie aber sowohl durch die zu Grund liegende Idee der Beschneidung (*Ew.* Altth. 123) als durch die kurzen, fast dunkeln Ṣippora-Worte sich als eine sehr alterthümliche ausweist und sonst nicht C sondern B durch derartige alte Stoffe sich auszeichnet, so ist recht wohl möglich, dass auch hier, wie sonst oft, C nur einen von B an einer andern Stelle gebotenen Stoff aufgenommen hatte. V. 24. בַּמָּלוֹן] der Ort wo sie sich Nachts niederliessen, wie Gen. 42, 27. 43, 21. Jos. 4, 3. 8. וַיִּגַּשׁ־הוּ] V. 27. Gen. 32, 18. 33, 8 (über den Versuch, הוּ— auf den Sohn zu beziehen, s. *Ros.* z. d. St. und *Kurtz* Gesch. II. 81). יהוה] LXX glossirend מלאך יהוה. Gewöhnlich wird vorausgesetzt, Gott habe den Mose wegen Unterlassung der Beschneidung seines Sohnes tödten wollen (Gen. 17). So auch *Kn.*: „Jehova nimmt es streng mit seinen Forderungen und setzt sie mit verderblichen Strafen durch. Dies erfährt auch Mose selbst. Er war von Jehova zum theokratischen Bundesmittler ausersehen und eben bestellt worden, hatte aber bei seinem Sohne das theokratische Bundeszeichen, die Beschneidung, unterlassen. Aber wer Pharao zu seiner Pflicht gegen Gottes Erstgebornen bringen will, muss vor allem seine eigene Pflicht an dem unter seiner Gewalt

stehenden, aber Gott gehörenden Erstgebornen erfüllen". Es ist sehr wahrscheinlich, dass R es sich so dachte. Aber in der Erzählung selbst ist dieser Sinn nicht ausgedrückt und eine Bekanntschaft des Mose mit dem Abrahamischen Beschneidungsgebot so wenig vorausgesetzt als in Jos. 5, 9. Ein Grund, warum, und die Art, wie Gott ihn tödten wollte, ist gar nicht angegeben, weil die Pointe nicht darin liegt, sondern in der Beseitigung der Todesgefahr des Vaters durch die Beschneidung des Sohnes. — V. 25. Nicht Mose räth der Ṣippora (2, 21) zu nehmen, sondern Ṣippora, die von Gen. 17 nichts weiss, wohl aber vielleicht arabische Beschneidung kennt, nimmt einen צֹר (Ez. 3, 9 vgl. צַר Jes. 5, 28) einen harten scharfen Stein, Feuerstein, und beschneidet damit die Vorhaut ihres Sohnes. Einen *Stein* nimmt sie, nicht weil dieses Werkzeug für gefahrloser galt als ein metallenes (*Kn.* nach *Winer* I. 157), sondern nach ältester Sitte (vgl. die *Steinmesser* Jos. 5, 2. 3 und 24, 30 LXX), indem der Brauch der Beschneidung bei Völkern oder in Zeiten aufgekommen war, da man Metallmesser noch nicht oder erst seltener hatte. Ohnedem lautet die ganze Erzählung so, als ob hier die Entstehung der מוּלָה (V. 26) erklärt werden sollte, Ṣippora also nicht einen gewohnheitsmässigen Gebrauch vollzogen, sondern der Eingebung des Augenblicks folgend das nächste beste Werkzeug zur Hand genommen hätte, wie auch nicht der technische Ausdruck מוּל, sondern עָרְלָה כָּרַת gebraucht ist. Der *Sohn* aber, um den es sich hier handelt, ist natürlich nicht der zweite (*Kur.*), sondern (2, 22) der erstgeborne Gerschom (*Targ. Jon.*). וַתִּגַּע לְרַגְלָיו] richtig und gegen die LXX (*καὶ προσέπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ!*) und *Pesch.* (et tenuit pedes ejus!) im Hiph. gelesen, aber dann nicht einfach *καὶ ἥψατο τῶν ποδῶν αὐτοῦ* (*Symm. Theod. Vulg.*, vgl. Jes. 6, 7), sondern: *und* machte sie (die abgeschnittene Vorhaut) seine Füsse berühren, d. h. da es mit Heftigkeit und Unwillen geschah, *sie warf sie ihm zu Füssen* (vgl. Thren. 2, 2. Jes. 25, 12), nicht aber: sie bestrich damit (Ex. 12, 22) seine Füsse (*Ges. EMeier*), da vom Blut noch keine Rede war. Das Suffix aber bezieht sich selbstverständlich nicht auf den Sohn, auch nicht (LXX? *Targ. Jon.* und *Jer.*) auf Jahve (*ἄγγελος Κυρίου*), da von einer persönlichen Erscheinung desselben im Text nicht die Rede ist und die folgende Anrede nicht an ihn gehen kann, sondern auf Mose. Die Correctur (*Kn.*) וַתַּגַּע עַל רַגְלָיו „und sie befleckte seine Füsse", soll heissen: „und sie warf sie mit Abscheu hin zu seinen Füssen", ist unbedingt zu verwerfen, und selbstverständlich auch *Egli's* וּתִגְעָה (in *Hilgenf.* ZWTh. XIII. 337) weil nur die Rinder רִגְעוּ. Dabei sagte sie und erklärte damit zugleich (כִּי, also anders als Gen. 18, 20) die Handlung: *denn ein Blutbräutigam bist du mir*, eine an Mose gerichtete Rede des Sinnes: ein Bräutigam, den ich, wie sich gezeigt hat, einst nur um den theuren Preis des vergossenen Blutes meines Kindes erhalten habe und jetzt behaupten kann (*Saad. Glass, Frischmuth* de circumcisione Zipporae 1663, *Ros. Ew. Kn. Keil* A.; wohl auch LXX frei: es kostete das Beschneidungsblut meines Kindes). Die Beziehung der Anrede auf den Sohn ist dem Zusammenhang zuwider, gibt keinen treffenden Sinn und

kann weder (mit *Abulw.*, *Abene. Kimch.* A.) durch die angebliche jüdische Sitte, einen Neubeschnittenen einen (Gott und der Gemeinde) Verlobten oder Neuvermählten zu nennen, noch (mit *Ges.*, *Steiner* in BL. I. 408, *Kohler* in ZDMG. XXIII. 680) durch Berufung auf den arab. Sprachgebrauch gestützt werden, sofern zwar خَتَنَ *beschneiden* und خِتَانٌ *ein Beschneidungs-* oder *ein Hochzeitfest veranstalten* bedeutet, aber חָתָן weder einen *Beschnittenen* noch einen *Bräutigam*, sondern nur *Schwager*, *Schwäher* oder andere durch Heirath erworbene Verwandte bezeichnet. — V. 26. Durch den Vollzug der Beschneidung zufriedengestellt *liess er* (Gott) *ab* (Jud. 8, 3. Neh. 6, 9) von ihm, dem Mose, mit seinem Tödtungsversuch, und *damals*, als dieser Erfolg gesichert war und sie erkannt hatte, dass Gott nicht Blut zur Tödtung (des Kindes), sondern zur Beschneidung gewollt, also es recht eigentlich auf die Erwirkung der Beschneidungen dieses und weiterer Kinder abgesehen habe, sprach sie beruhigter das modificirte Wort: *Blutbräutigam zu den Beschneidungen* (*Aq. Theod. Ew.*), nicht: *Bräutigam von Beschneidungsblut* (*Symm., Buns.*), noch weniger (לְמוּלֹת zu אָמְרָה bezogen): Ṣippora sagte jene Worte in *Beziehung auf* die Beschneidung (*Kn. Ke.*), als wäre אָז—לְמוּלֹת blos eine Glosse des Erzählers. מוּלֹת kann hier füglich als Plur. verstanden werden, und erfordert nicht Erklärung aus *Ew.* § 165, c. Deutlich erhellt hier das Doppelte, einmal dass die Beschneidung den Werth eines blutigen Opfers hat, durch das der Sohn Gott geweiht wird, und sodann dass durch diese Dahingabe des Sohnes an Gott zugleich das geforderte Leben des Vaters losgekauft oder eingelöst wird. (Dass übrigens damals aus diesem Vorfall Mose Veranlassung nahm, seine Familie zu Jithro zurückzuschicken (*Kur. Ke.*) ist eine blosse Fiction, ersonnen zur Lösung des Widerspruchs mit 18, 2). — V. 27—31 Mose mit Aaron zusammengetroffen führt in Aegypten die Aufträge bei seinem Volke aus und findet gläubige Aufnahme (meist nach C; V. 29^{b} und 31$^{b\alpha}$ nach B). V. 27. Aaron auf Gottes Befehl dem Mose entgegengereist trifft ihn noch beim Gottesberg. Dass Mose V. 20. 26 schon weiter sei als am Sinai (*Wellh.*), leuchtet nicht ein, und schliesst sich also dieser V. an V. 24 wohl an; die Rückbeziehung auf V. 14 weist ihn den C zu, und הַר הָאֱלֹהִים (3, 1) kann C aus seiner Vorlage B beibehalten haben oder es kann auch von R eingefügt sein. וַיִּפְגְּשֵׁהוּ] V. 24. Vorausgesetzt ist, dass der Weg von Midian nach Aegypten am Sinai vorbeiführt. Im Uebrigen soll dieses Eintreffen der Verheissung rücksichtlich Aaron's zur Ermuthigung Mose's dienen. Dass aber nach dieser Erzählung auch Aaron, wie Mose, schon vor der Gesetzgebung am Sinai gewesen ist, ist nicht ohne Bedeutung (*Ew.* Gesch. II. 52 f. 66). — V. 28. „Mose theilt dem Aaron die göttlichen Eröffnungen mit (vgl. V. 15). Zu שָׁלַח mit 2 Accus. *jem. mit etwas* senden, d. i. *beauftragen* vgl. 2 Sam. 11, 22. Jer. 42, 5, ähnlich wie gleich darauf צִוָּה mit 2 Accus., ebenso z. B. Ex. 25, 22. Deut. 1, 18". Die *Zeichen* (LXX falsch ῥήματα), eine Rückbeziehung auf V. 1—9 (nach dem

jetzigen Zusammenhang wohl auch auf V. 21). — V. 29. In Aegypten angekommen versammeln Mose und Aaron die Aeltesten der Israelsöhne, nach B weil Ausführung von 3, 16; nur *Aaron* ist von R mit Rücksicht auf C hinzugesetzt. — V. 30 nach C: Aaron redet die Aufträge Gottes an Mose zum Volk — Ausführung von V. 15. 16 —, und er, nothwendig Mose, thut die Zeichen — Ausführung von V. 1—9. — V. 31. Das Volk *glaubte* (V. 1. 5. 8. 9), nämlich an die göttliche Sendung Mose's, so weit nach C. Was folgt: *und sie vernahmen, dass Jahve die Israelsöhne heimgesucht und dass er ihr Elend gesehen habe*, erscheint freilich nun nach ויאמן als verspätet, aber man muss bedenken, dass R damit die Angabe des B von der Ausführung des 3, 16 gegebenen Auftrags nachholt, und die Worte sich eigentlich an V. 29 anschliessen. Demgemäss ist auch die dem ἐχάρη der LXX zu Grunde liegende Aenderung von וישמעו in וַיִּשְׂמְחוּ (vgl. 2 Reg. 20, 13 mit Jes. 39, 2) nicht mit *Kn.* zu billigen. Dagegen ist ויקדו וישתחוו wieder aus C genommen (Gen. 24, 26. 48. Ex. 12, 27).

Cap. 5 — 6, 1 die Forderungen an Pharao und deren Miserfolg, meist nach B, als Ausführung von 3, 18. 19. — V. 1. Die Brüder treten bei Pharao ein und stellen im Namen Jahve's, des Gottes Israels, an ihn die Bitte um Entlassung des Volks zu einer Festfeier in der Wüste. Statt Aaron's erwartet man nach 3, 16. 18. 4, 29 die Aeltesten Israels in der Begleitung Mose's. Wenn also nicht ganz V. 1 und 2 aus dem Parallelbericht des C stammen, so muss wenigstens וְאַחֲרֹן in V. 1, auch 4 und 20 von R dorther aufgenommen sein. Auch חָגַּ֫ gegen נְזִבְּחָה 3, 18. 5, 3 u. f. dürfte aus C von R aufgenommen sein vgl. 10, 9. Ueber den Sinn des Opferfestes bei B s. zu 3, 18. — V. 2 Ph. antwortet hochmüthig; er brauche von Jahve keine Befehle anzunehmen, kenne ihn auch nicht. Das Letztere so weit richtig, als der Name *Jahve* (6, 2. 3, 13 ff.) für Israels Gott neu ist; aber wenigstens vor „dem Gotte Israels", eines Theiles seiner Unterthanen, hätte er auch als Heide Achtung haben müssen. — V. 3. „Die Brüder lassen jetzt die einheimischen Namen *Jahve* und *Israel* weg und bezeichnen die Forderung als solche *des Gottes der Hebräer;* das war für den König verständlich". So *Kn.*, unter Voraussetzung der Einheit des Vrf. Aber dass Ph. Israel nicht kennt, hat er nicht angedeutet, und in Wahrheit beginnt erst V. 3 der unveränderte Wortlaut von B. Sie tragen die 3, 18 aufgetragene Forderung wörtlich vor. Sie fügen hinzu *dass er uns* die Israeliten (nicht: Israeliten und Aegypter zusammen, *Abene.*) *nicht treffe mit der Pest oder mit dem Schwerdt*, mit Seuchen (einem in Aegypten gewöhnlichen Uebel 12, 29) und Krieg (s. 1, 10), denn Vernachlässigung des Gottesdienstes „zieht, gerade auch nach dem Glauben des Heidenthums, derartige Strafen des Gottes nach sich z. B. Dionys. Halic. 3, 37". פגע c. Acc. im feindlichen Sinn wie Am. 5, 19 (anders Ex. 23, 4. 1 Sam. 10, 5); übrigens vgl. unten V. 20 und Gen. 28, 11. 32, 2 (dagegen פגש Ex. 4, 24. 27). — V. 4. 5. Ph. lehnt die Forderung ab. Der doppelte Redeansatz ist aus Nebeneinanderstellung zweier Referate zu erklären, und zwar stammt V. 4 wahrscheinlich aus B (vgl. מלך מצרים mit 3, 18,

zu פרע 32, 25 und über וְאַהֲרֹן zu V. 1), V. 5. aus C. V. 4. *warum macht ihr das Volk von seinen Arbeiten los?* „Ph., die Einmischung des Gottes der Hebräer für ein lügenhaftes Vorgeben (V. 9) haltend, sieht in dem Verlangen Mose's nur den Versuch, dem Volk für eine Zeit Müssiggang und Feiertage zu verschaffen", und heisst sie vielmehr an ihre Lastarbeiten (סבלה 1, 11. 2, 11) gehen. V. 5 (wohl nach C). „Hier findet Ph. die Sache bedenklich: *Das Volk des Landes*, d. h. (Jer. 52, 25) das gemeine oder arbeitende Volk, der Pöbel" (Israeliten und andere) sei ohnedem schon zahlreich genug und nun wollen sie es auch noch beschäftigungslos machen, also einen wirklich gefährlichen Zustand herbeiführen? Wenn man nicht והשבתם als Perf. consec. und zugleich als fragend auffasst (*Ew.* § 342, c), so bleibt der Zusammenhang zwischen V. a und b unklar, und sind darum die Erklärer bis auf *Kn.* herunter in der Bestimmung des Sinns sehr auseinandergegangen, haben auch dabei עֲדָה wenig beachtet. (Die LXX geben העם für עם הארץ und für והשבתם *μὴ οὖν καταπαύσωμεν*, und *Sam.* hilft durch Einfügung von מ vor עם). — V. 6 ff. Ph. trifft noch am selben Tag (ביום ההוא fehlt in LXX) Massregeln, keine hohen Gedanken bei den Israeliten aufkommen zu lassen. Die נגשים (mit בְּ vgl. Jes. 9, 3) *Dränger, Treiber* (3, 7. Ij. 3, 18), sind hier die Oberaufseher der öffentlichen Arbeiten, *Frohnvögte* (שָׂרֵי מִסִּים 1, 11); „sie waren vom König angestellte Aegypter und hatten grosse Gewalt (V. 14). Die שֹׁטְרִים, nach jenen genannt und von ihnen aus der Mitte der Israeliten gewählt und bestellt (V. 14 ff.), hatten eine untergeordnete Stellung, scheinen den einzelnen Abtheilungen der Arbeiter vorgestanden zu haben, waren den נֹגְשִׂים verantwortlich und wurden bei Nichtleistung der vorgeschriebenen Arbeiten selbst geschlagen", also *Aufseher* eig. Ordner (nicht *Schreiber*, *γραμματεῖς* LXX, שפרא Pesch., denn שטר (סדר), سطر bedeutet ursprünglich *ordnen, reihen* und erst secundär *schreiben*, und von den סֹפְרִים werden sie 2 Chr. 34, 13 unterschieden), vgl. מִשְׁטָר Ij. 38, 33 und مُسَيْطِر. In der Zeit der Selbständigkeit Israel's erscheinen die שֹׁטְרִים meist als Beamte nach den Aeltesten oder Stammhäuptern (Num. 11, 16. Dt. 29, 9. 31, 28. Jos. 8, 33. 23, 2. 24, 1) und nach den Richtern (Dt. 16, 18. Jos. 8, 33. Prov. 6, 7), und hatten bei den ihnen Untergebenen allerlei administrative Angelegenheiten zu besorgen, auch im Krieg Dt. 20, 5—9. Jos. 1, 10. 3, 2. — V. 7. 8. „Die Maassregel des Königs besteht darin, dass die Israeliten ferner nicht mehr wie früher Stroh zur Verfertigung der Ziegel (1, 14) geliefert erhalten, sondern dasselbe selbst zusammenstoppeln (קַשׁ denominirt von קַשׁ), gleichwohl aber den bisherigen Satz von Ziegeln ohne einen Abzug liefern sollen. Denn ihr Geschrei nach Festen, meint Ph., kommt nur von ihrer Lässigkeit her; der Müssiggänger geräth auf üppige Gedanken, vollauf beschäftigt hat man dazu keine Musse. Das Stroh brauchten sie übrigens nicht zum Brennen der Ziegel, sondern wie schon Philo vit. Mos. I. p. 86 M. angibt, zur Mischung unter den Lehm, aus welchem sie Backsteine oder Luftziegel

machten (die an der Sonne getrocknet wurden). Dies war ein ganz gewöhnliches Baumaterial im alten Aegypten, während gebrannte Ziegel seltener waren". „Nicht blos einige Pyramiden sind aus ungebrannten Ziegeln, die aus Lehm (Nilerde) und gehacktem Stroh bestehen, erbaut (Her. 2, 136; *Abdullatif* p. 50; *Seetzen* III. 267 f. 315. 319; *Rob.* I. 44. II. 631), sondern auch Mauern aus der alten Zeit, z. B. von Tamiatis und Sais (*Brown* Reisen 240; *Parthey* Wanderungen 534), und die Trümmerhaufen der alten Städte Aegyptens und Nubiens weisen dasselbe Material auf (z. B. *Champollion* l'Egypte II. 57; *Malus* in der Descr., Et. mod. II. 1 p. 307; *Lepsius* Briefe 373; *Rüppell* Nub. 78 ff.)". Siehe auch zu 1, 14. תְּמוֹל שִׁלְשֹׁם] V. 7. 8. 14; Gen. 31, 2. 5 (Ex. 4, 10). Einen ähnlichen Befehl, den Arbeitern die täglich zu fertigende Zahl Ziegel nicht herabzusetzen, in Pap. Anastasi III. s. bei *Chabas* recherches p. 149 f. — V. 9. „Der Zweck der Massregel. Die Arbeit soll *schwer sein auf ihnen*, sie gehörig drücken", *und sie sollen daran arbeiten* (Neh. 4, 15), „damit beschäftigt sein, so dass sie keine leere Zeit haben, z. B. keine Zeit, *zu schauen auf* (Ps. 119, 117, wie sonst רָאָה בְּ), zu achten" auf *Lügenworte*, als hätte Gott eine Opferfeier von ihnen verlangt. Uebrigens haben LXX *Sam. Pesch.* besser יַעֲשׂוּ für יֵעָשֶׂה. Der Ausdruck עֲבֹדָה auch V. 11, sonst bei A (1, 14. 2, 23), doch s. 6, 9; und עָשָׂה nur Gen. 4, 4. 5 bei C; vielleicht ist auch dieser V. wie 11^b aus C aufgenommen. — V. 10—12. Die Frohnvögte und Aufseher *gehen hinaus* vom Hof (LXX aber וַיֵּצֵא s. V. 13) und machen dem Volk als den Willen des Königs bekannt, es solle selbst (אַתֶּם mit Nachdruck) sorgen, „woher es das Stroh bekomme, worauf dieses im ganzen Lande sich zerstreut, *um Stoppeln zu stoppeln zum Stroh*, d. h. die beim Mähen stehen gebliebenen Stümpfe und liegen gebliebenen Halme zu sammeln, damit sie ihm zum Häcksel dienen, wie es beim Ziegelmachen erforderlich ist; תֶּבֶן ist zermalmtes, zerschnittenes Stroh oder Häckerling wie Ij. 21, 18". כִּי אֵין—דָּבָר] fügt sich als Grund nicht gut an's Vorige an; man müsste (nicht etwa mit *Raschi:* „beeilet euch", wohl aber) etwas wie „und denket nur nicht, darum weniger liefern zu dürfen", vorher ergänzen. Schicklicher ständen die Worte am Ende von V. 13; vielleicht aber sind sie schon von R aus seiner andern Quelle, C, etwas ungeschickt angefügt (s. zu V. 9). הַפְּרִיץ] „im intransitiven Sinn wie 1 Sam. 13, 8 (*Ew.* § 232, c). Uebrigens hat man die Angabe nicht zu pressen, so als ob das ganze Volk im ganzen Lande zum Stoppeln herumgezogen wäre". — V. 13. 14. „Obwohl durch die Aussendung von Strohsammlern die Masse der Arbeiter beim Ziegelstreichen vermindert ist, verlangen die Frohnvögte doch mit Drängen dieselbe Menge Backsteine wie" *als das Stroh da war* (oder *vorhanden war*), aber sprachlich und sachlich unrichtig und vielmehr mit *Sam.* und allen Verss. בְּהָרוֹת הַתֶּבֶן נִתַּן לָכֶם zu lesen: *als euch das Stroh gegeben wurde.* „Sie sollen vollenden *die Sache eines Tags an ihrem Tage*, d. h. an jedem Tag immer die Zahl, welche überhaupt für einen Tag festgesetzt war, so dass sie nichts davon für den folgenden Tag lassen dürfen (16, 4. Lev. 23, 37). Als die Israeliten die volle Zahl am 1. u. 2. Tage nicht liefern können, erhalten

die ihnen von den königlichen Frohndirectoren vorgesetzten Aufseher (V. 6) Schläge, damit sie ihr Volk besser antreiben“. — V. 15. 16. „Die Gemishandelten führen Beschwerde beim König. אמרים לנו] ein eingeschobenes Sätzchen (wie Gen. 3, 3), wozu die Frohnvögte Subj. sind“ oder besser: *sagt man uns* (*Ew.* § 200, a). וחטאת עמך] „eig. *und es sündigt dein Volk*, d. h. Israel, welches doch auch dein Volk ist, ist sündig und schuldig (Gen. 43, 9), steht als Sündermasse da, wird behandelt nicht wie ein Volk des Königs, sondern wie schuldbedeckte Sträflinge; zu עם als fem. vgl. Jud. 18, 7. Jer. 8, 5 und zu חָטָאת für חָטְאָה Gen. 33, 11“; so *Kn.*; s. auch zu 32, 17. Aber richtig kann das nicht sein. Mit חַטָּאת oder חַטַּאת (*Aq. Symm. Theod.*, *Cler. Ros.*) ist nichts anzufangen, ausser wenn man mit *Symm.* עִמְּךָ liest, oder besser wenn man corrigirt ומה oder ואין für ו. Hält man vorn das überlieferte וְ fest, so ist mit LXX *Pesch.* וְחָטָאתָ לְעַמֶּךָ (oder וְחָטֵא אַתָּ) zu lesen: *du versündigst dich an deinem Volk*, wogegen *dein* ägypt. *Volk versündigt sich* (*Onk. Ros. Ke.*) nicht angeht, weil die Befehle vom König, nicht vom Volk ausgehen, auch die נֹגְשִׂים nicht עַמְּךָ genannt werden können. — V. 17. 18. „Der König weist sie ab und bezüchtigt sie unter Berufung auf ihr Verlangen nach Festen der Lässigkeit und Trägheit (V. 8), sonst würden sie ja die Arbeit leicht fertigen“. ליהוה] לאלהינו LXX. תֹּכֶן] מַתְכֹּנֶת V. 8. — V. 19. „Diesen Befehl des Königs sehen sich die israel. Aufseher zu ihrem Leidwesen genöthigt zur Ausführung zu bringen. *sie sahen sich in Bösem, zu sagen*] d. i. sie fanden sich in übler, schmerzlicher Lage oder fühlten sich unglücklich, ihren Volksgenossen sagen zu müssen, sie sollten von ihren Ziegeln, dem täglichen Maasse (V. 13) keine Abzüge machen. Das Suff. אֹתָם steht reflexiv wie Jer. 7, 19. Ez. 34, 2. 8. 10 (*Ew.* § 314, c), und בְּרָע besagt *in Unheil, Noth* (Ps. 10, 6. Prov. 13, 17); dafür ist בְּרָעָה gewöhnlicher Ps. 107, 26. Prov. 17, 20. 24, 16“. — V. 20. 21. „Sie treffen aber bei ihrem Herausgehen aus dem königlichen Palast Mose und Aaron (s. zu V. 1), welche da *stehen zu ihrer Begegnung*, d. h. sich an den Ausgang gestellt haben, um mit ihnen zusammenzutreffen (7, 15) und bald zu erfahren, was sie beim König ausgerichtet haben. Sie machen den Brüdern Vorwürfe. *Jahve sehe auf euch und richte*] er fasse euch ins Auge und lasse nicht unbeachtet und ungeahndet, dass ihr Unheil über das Volk gebracht habt“ (übrigens רָאָה mit עַל nur hier). „*Die ihr stinkend gemacht habt unsern Geruch*] uns in übeln Geruch gebracht, widrig und verhasst gemacht habt (Gen. 34, 30)“, eine bildliche Redensart, deren ursprünglicher Sinn schon so abgeschwächt war, dass hier sogar בְּעֵינֵי damit verbunden ist. „Es ist so gut als hätten sie ihnen (LXX *Sam.*: ihm) ein Schwerdt in die Hand gegeben, die Israeliten umzubringen. Denn durch ihre Forderung haben sie den bösen Willen des Königs und seiner Diener erregt, welcher jeden Anlass benützen wird, Israel zu Grund zu richten“. — V. 22. 23. Darüber *wendet sich* Mose *zurück*, d. h. noch einmal an Jahve „und stellt vor, warum er dem Volke, welches doch nichts verschuldet habe, solches Unheil widerfahren lasse und warum er ihn gesendet habe, wenn er dieser Sendung

nicht Erfolg schaffen wolle. Zu solcher Frage glaubt Mose sich berechtigt, da Jahve bis jetzt sein Volk noch nicht gerettet, vielmehr zugelassen hat, dass Ph. es seit Mose's Forderung nur mishandelt habe". מֵאָז] wie 4, 10; aber hier mit Perf. וַיָּשָׁב] wenn es sich nur um Hervorlockung des 6, 1 folgenden Bescheides handelte, hätte וַיִּפֶן genügt; R hat aber וַיָּשָׁב geschrieben, weil nach seinem Sinn dieser Ausgang des ersten Versuchs bei Ph. hinüberleiten soll zu 6, 2 ff. (zum Bericht über Mose's Sendung nach A), welchen er nun als eine zweite oder wiederholte Instruction Mose's (nach der C. 3 f. gegebenen) folgen lassen will. — Cap. 6, 1. „Jahve beschwichtigt den Klagenden mit der Versicherung, nun solle er sehen, wie es Ph. gehen werde. Dieser wird Israel nicht nur nicht ferner mishandeln, sondern es aus seinem Lande entlassen (12, 31), ja sogar austreiben (11, 1. 12, 39. 33), dies *durch starke Hand* (wie 3, 19. 13, 9. 32, 11, vgl. Num. 20, 20) d. i. vermöge der Macht Jahve's, die er bald zu fühlen bekommen soll. Dies geht auf die Plagen", durch die Jahve seinen Willen mit Gewalt durchsetzen wird. Die Darstellung der Geschichte der Plagen ist damit eingeleitet. Aber zuvor schaltet nun R den Bericht des A über Mose's Berufung und Sendung ein, der nach dem Sinn des R als eine neue Weisung an Mose gelten soll. Er konnte ihn erst nach dem ersten Bericht bringen, weil diese Weisung in Aegypten vor sich geht, die erste aber in Midian.

b) Der zweite Bericht Cap. 6, 2 — 7, 7.

Elohim „erscheint dem Mose (in Aegypten) und gibt sich ihm als *Jahve* zu erkennen (V. 2 f.); er erinnert an seinen Bund mit den Vätern und an die Verleihung des Landes Kenaan, verheisst zugleich, mit Macht die Israeliten aus dem schweren äg. Dienst zu erlösen und sie zu seinem Volk zu machen (4—7). Mose eröffnet das dem Volk, findet aber keine Beachtung (9). Er soll nun zu Pharao gehen, und von ihm die Freilassung des Volks verlangen, wendet aber seine Unberedtheit ein (10—12)", wird gleichwohl zu Israel und Ph. entboten, um das Werk vorzunehmen (13). Folgt ein Geschlechtsverzeichniss von Ruben Simeon und Levi, mit besonderer Beziehung auf Mose, Aaron und dessen Söhne (14—27). Mose erhält von Gott den Aaron zum Redner beigegeben und die Verheissung, dass Gott den Ph. verhärten und durch Zeichen Wunder und grosse Gerichte die Heerschaaren Israels aus Aegypten ausführen werde (6, 28 — 7, 5). Die Brüder befolgen diese Anweisungen, Mose 80, Aaron 83 Jahre alt (7, 6. 7). — Gegenüber von Cap. 3, 1—6, 1 wird hier nicht etwas Neues, vielmehr das dort Erzählte, namentlich die Einsetzung des Namens Jahve, die Ankündigung der Befreiung aus Aegypten und die Beiordnung Aaron's als Redners zu Mose, noch einmal erzählt. Da diese Dinge vernünftigerweise nicht zweimal so geschehen sein können, so ist schon hiedurch klar, dass hier ein Parallelbericht zum vorigen aus einem andern Berichterstatter vorliegt. Die Vermuthung, dass dies A sein werde, welcher in 3, 1 — 6, 1 nicht zum Worte kam, bestätigt sich vollauf. „Ihn lassen die genau ausgeführte Geschlechtstafel 6, 14 ff.,

die Zeitangaben 6, 16 ff. 7, 7, die Bemerkung Gott habe sich den Vätern nicht als Jahve kundgegeben 6, 3 erkennen; ebenso entscheidet die Sprache für ihn z. B. אֱלֹהִים 6, 2, אֵל שַׁדַּי 3, חֻקִּים בְּרִית, אֶרֶץ כְּנַעַן 4, מִצְרַיִם und נְאָקָה 5, שְׁפָטִים 6 und 7, 4, פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם 6, 11. 13. 27. 29, מֵאַת 6, 16. 18. 20 (nicht מֵאָה), תּוֹלֹדֹת 6, 16. 19, לְהִשְׁפְּחֹתָם 17. 25, צִבְאוֹת von den Israeliten 6, 26. 7, 4, das abundirende כֵּן עָשׂוּ 7, 6. Auch dass Mose die völlige Freigebung Israels verlangt 6, 11. 7, 2 und Israel ohne Entlassung von Seiten des Königs abziehen wird (7, 4)", unterscheidet ihn von den andern Berichten, stimmt aber zu den folgenden Erzählungen des A. Der Bericht schliesst sich unmittelbar „an 2, 23—25 an, und ist so gehalten, dass die ganze Sendung Mose's als etwas noch nicht dagewesenes erscheint." — Indessen ist das Stück nicht ganz so wie es vorliegt von A. Nicht blos 6, 8 (*Kn. Schr.*) oder 6, 6—8 (*Kays.*) zeigen eine abweichende Farbe, sondern auch 6, 9. 12 enthalten Schwierigkeiten; die Wiederaufnahme der 6, 12 abgebrochenen Rede in 6, 30 ff., die erstmalige Nennung Aaron's 6, 13 ohne nähere Bezeichnung, die Stellung des Geschlechtsverzeichnisses 6, 14—27 mitten in den Berufungsverhandlungen und der Mangel des Anschlusses von 7, 6 an das nächst vorhergehende lassen an der Ursprünglichkeit dieses Textes zweifeln. In Wahrheit hat R, der diesen Bericht nicht als Parallelbericht, sondern als Fortsetzung zu 3, 1 — 6, 1 gelesen wissen wollte, aus C (welcher hinter 6, 1 über eine tröstende Ansprache Mose's an sein Volk, über die Erfolglosigkeit derselben beim Volk und über Mose's Zweifel, bei Ph. noch etwas ausrichten zu können, erzählt haben muss) Mehreres aufgenommen und mit dem Referat des A in V. 6—12 zusammengeschmolzen, zugleich 6, 30—7, 5 aus seiner ursprünglichen Stelle vor 6, 13 hinter das Geschlechtsverzeichniss geworfen und mit der neuen Einleitung 6, 28. 29 versehen, auch 7, 6 aus seiner Stelle hinter 6, 13 gerückt. Die Annahme, dass 6, 13—30 ein Zusatz des R (*Kay.*) oder 6, 13—28 ein späterer ungeschickter Einschub zu A (*Wel.*) sei, widerlegt sich durch das zu 6, 12. 13. 27 Bemerkte.

V. 2. „Gott redet zu Mose und gibt sich ihm als *Jahve* zu erkennen. Gerade so führt er sich bei Abraham und Jacob als אֵל שַׁדַּי ein, als er ihnen erscheint (Gen. 17, 1. 35, 11). An eine Gotteserscheinung hat man auch hier zu denken". Vgl. die Conjectur zu 2, 25 a. E. Eine Erklärung des Sinnes des Namens gibt der Verf. nicht, so wenig als früher von אֵל שַׁדַּי; dass aber auch ihm Jahve wesentlich der den Bund mit den Vätern haltende ist, zeigt seine Ausführung V. 4 f. — V. 3. Dem Abraham Isaac und Jacob sei er *als* (Beth essent. *Ew.* § 299, b; *Ges.* § 154, 3, a) allmächtiger Gott erschienen (Gen. 17, 1. 35, 9. 48, 3; die Erscheinung an Isaac fehlt jetzt in der Genesis, s. die Vorbemerkungen zu Gen. 26), aber seinem Namen Jahve nach (über den Acc. שְׁמִי *Ew.* § 281, c) habe er sich ihnen nicht kund gethan (נוֹדַע wie Jes. 19, 21. Ps. 9, 17. 48, 4), sei also auch nicht als Jahve ihnen bekannt oder von ihnen erkannt worden. Die Verneinung ist absolut und schliesst eine Bekanntschaft der Väter mit diesem Namen aus. Die Wendung, dass hier blos die *Erkenntniss*,

d. h. die volle Erfahrung dessen, was in dem Namen liege, den Vorvätern abgesprochen werde, nicht aber die *Bekanntschaft* mit dem Namen (so nach den Aelteren noch *Kurtz* I. 345 f., *Ke. Oehler* The. A. T. I. 148 f., A.), ist durch den Text selbst widerlegt, sofern in diesem vom שֵׁם, nicht von der Bedeutung des שֵׁם die Rede ist, und würde für die Väter folgern lassen, dass sie einen Gottesnamen gebrauchten, dessen Sinn sie nicht verstanden. Vielmehr dieser „Verf. nimmt 3 Stufen der Gottesoffenbarung und Gotteserkenntniss in der von Israel bis zu Adam hinaufführenden Linie an. Die erste ist die Zeit vor Abraham: damals trat er noch nicht bestimmter denn als Gottheit überhaupt an die Menschen heran und in die menschliche Erkenntniss ein, sie erkannten ihn blos als ein höheres göttliches Wesen über sich, ohne genauere Begriffe von ihm zu haben; für diese Zeit gebraucht der Vrf. nur die allgemeinste Gottesbezeichnung im A. T. אֱלֹהִים *Gottheit* (s. zu Gen. 1, 1), lässt aber Gott sich niemals mit einem אֲנִי אֱלֹהִים bei den Menschen einführen. Die zweite Stufe ist die Zeit von Abraham bis Mose: den Vätern dieser Zeit trat Gott näher; ihnen erschien er, was er vorher nicht gethan, und bezeichnete sich ihnen als den אֵל שַׁדַּי" *den allmächtigen Gott* (s. zu Gen. 17, 1), den der über Alles Gewalt hat und durch Machtthaten diese seine Gewalt über Alles erweist; „für diese Zeit behält der Vrf. in der Erzählung die Bezeichnung אֱלֹהִים bei; der Name אֵל שַׁדַּי findet sich bei ihm blos im Munde Gottes (Gen. 17, 1. 35, 11. Ex. 6, 3) und in dem der Patriarchen (Gen. 28, 3. 48, 3), welche indes auch אֱלֹהִים sagen (Gen. 28, 4); parallel damit gehen die der vormosaischen Zeit angehörenden Redner im B. Ijob, welche nur die Gottesnamen אֱלֹהַּ, אֵל und שַׁדַּי gebrauchen. Die dritte Stufe ist die Zeit seit Mose", dem und durch den zuerst Jahve von Gott als der Name geoffenbart wurde, mit dem er fortan in seinem Verhältniss zu Israel genannt sein will (ohne jedoch über den Sinn desselben sich weiter auszusprechen). Von da an gebraucht der Vrf. herrschend diesen Gottesnamen. Uebrigens ist auch nach B Jahve als der Name, mit dem er fortan genannt sein will, erst dem Mose bekannt gegeben (s. 3, 14), und spricht sich also bei beiden Schriftstellern das deutliche Bewusstsein davon aus, dass Jahve als solenner Gottesname Israels erst mosaischen Ursprungs sei, womit zusammenstimmt, dass mit Jahve zusammengesetzte Personennamen in den ersten Jahrhunderten nach Mose noch ziemlich selten sind und erst allmählig häufiger werden (*Ew.* § 273 folg., Gesch. II. 222; *Nestle* 76 ff.). Ausgeschlossen wäre dadurch nicht, dass der Name Jahve doch schon früher in Kreisen, denen Mose nahe stand, speciell in seiner Familie gebräuchlich war, was *Ewald* (Gesch. II. 223 f.) aus dem Namen der Mutter Mose's *Jokebed* (s. zu 6, 20) und *Nestle* S. 80 ff. aus der Formel *deines Vaters Gott* (s. Ex. 3, 6) erschliessen wollen (wogegen die Namen 1 Chr. 2, 25. 4, 18. 7, 8 viel zu spät bezeugt sind, um etwas darauf zu bauen, und הַמֹּרִיָּה Gen. 22, 2 gar nicht hergehört). — V. 4. 5. Und nicht blos mit den Vätern habe er einst einen Bund aufgerichtet (הֵקִים s. Gen. 6, 18), mit dem Versprechen, ihnen das Land (s. Gen. 11, 31) Kenaan, das Land ihres Wanderlebens (s. Gen.

17, 8), zu geben (Gen. 17 und 35, 12), sondern er, dieser selbe (אֲנִי) Gott, habe jetzt das Seufzen (2, 24) der von den Aegyptern geknechteten (1, 13) Israeliten gehört und sich seines Bundes erinnert (2, 24). — V. 6—8. Deshalb soll Mose den Israeliten verkündigen, dass er Jahve sei (nach V. 2) und dass er als solcher sie aus Aegypten erlösen (6), sie zu seinem Volke annehmen (7) und sie in das Land der Verheissung einführen wolle (8). וְלָבַן] LXX וְלָבָה. *mit* zum Angreifen und Schlagen *ausgestrecktem Arm* (7, 5) *und mit grossen Gerichten* (7, 4 wo *Sam.* wie hier משפטים für שפטים hat; 12, 12 Num. 33, 4) sind unverdächtige Ausdrücke des A, ersterer für בְּיָד חֲזָקָה der Andern („während Dt. 4, 34. 5, 15. 7, 19. 11, 2. 26, 8 vgl. 9, 29 beide verbindet"), ebenso עֲבֹדָה (1, 14. 2, 23), aber סבלת (1, 11. 2, 11. 5, 4. 5) hier wie V. 7 und noch mehr הֶצִיל erinnert an BC. Zu והייתי לכם לאלהים vgl. Gen. 17, 7 und zu וידעתם כי וגו׳ 7, 5. 16, 6. 12. Nur ולקחתי אתכם לי לעם ist bei A sonst nicht nachzuweisen, s. im Uebrigen 19, 5 ff. Durch den Erfolg, nämlich ihre Ausführung aus Aegypten und ihre Annahme zum Gottesvolk, soll der Satz אני יהוה, den er ihnen jetzt verkündigen lässt, Gegenstand ihrer lebendigen Erfahrungserkenntniss und Ueberzeugung werden. *Einführen in das Land* V. 8 ist dem B und C sehr geläufig z. B. 13, 5. 11. 15, 17. 23, 20. Lev. 18, 3. 20, 22 u. ö., ist aber eine so natürliche Phrase dass man sie auch dem A wird nicht mit Sicherheit absprechen können. Ueber die Zusicherung des Landes durch einen Schwur (wovon das *Erheben der Hand* der Gestus ist Gen. 14, 22) liegen keine Berichte von A vor sondern nur von C (Gen. 24, 7. 26, 3. 50, 24), wogegen A „solche Menschlichkeiten von Gott meidet; endlich נָשָׂא אֶת־יָדוֹ vom Schwörenden findet sich nur noch Num. 14, 30 und מוֹרָשָׁה nur noch Deut. 33, 4" im Pent., sonst beide nur noch bei Ez. אני יהוה] V. 2, s. zu Lev. 18, 2. — V. 9. „Mose verkündigt die göttlichen Eröffnungen den Israeliten. Diese aber hören nicht auf ihn, schenken ihm keine Beachtung vor *Kürze des Geistes*, d. i. Kurzmüthigkeit, Ungeduld (Prov. 14, 29. Mich. 2, 7. Ij. 21, 4; vgl. Num. 21, 4. Jud. 10, 16. 16, 16) und *vor harter Arbeit*" (1, 14), deren erneuter Druck alle höheren Gedanken und somit auch den Glauben an die Möglichkeit der Rettung in ihnen erstickte. Der *Sam.* (über den griech. *Sam.* s. *Field* Hex.) fügt hier noch die mismuthige Rede der Israeliten aus 14, 12 ein. Wäre V. 9^{b} wirklich von A (und den Ausdrücken nach wäre das möglich), würde also hier von A über die Aufnahme der erstmaligen Ansprache Mose's an das Volk berichtet, so würde er allerdings (*Kn.*) das Gegentheil von BC (4, 31) melden. Aber sachlich wahrscheinlicher ist, dass mit V. 9^{b} R eine aus C oder B geschöpfte Notiz über die Aufnahme der V. 1 gemachten Zusage beim Volk zugefügt hat, auf welche er dann auch V. 12$^{b\alpha}$ eine Rückbeziehung eingefügt hat. — V. 10. 11. „Nach der Eröffnung an das Volk erhält Mose Befehl, sich zum Könige zu begeben und zu ihm zu reden, *dass er die Söhne Israel aus seinem Lande entlasse*, d. h. sie frei gebe, dass sie wohin sie wollen ziehen können". Ebenso bei A 7, 2. 9, 35. 11, 10 vgl. auch 4, 23. Nach ihm „forderte Mose die gänzliche Entlassung Israels

aus der äg. Herrschaft und führte, als er mit seinem Verlangen nicht durchdrang, in einem Zeitpunkt grosser Noth der Aegypter (Num. 33, 3 f. Ex. 14, 8) sein Volk eigenmächtig hinweg. Von der Forderung einer blos zeitweiligen Entlassung zu einem Opferfest, von der Genehmigung und der Reue des Königs weiss er nichts". [פרעה מלך מצרים] s. Gen. 41, 46. — V. 12. „Mose wendet ein, die Israeliten hörten nicht auf ihn, noch weniger werde der König ihn hören, d. h. auch nur anhören (Gen. 23, 6. 11. 15), geschweige dass er auf ihn hörte. Mose ist ja *vorhäutig der Lippen*", unbeschnittener Lippen. „Der Ausdruck steht noch V. 30 und wird von den LXX das eine mal ἄλογος, das andere mal ἰσχνόφωνος, von *Pesch. stammelnd*, von *Onk. schwerredig*, *Jonath. hartredig*, *Ven. Gr.* βαρὺς τὰ χείλη, *Symm.* οὐ καθαρὸς τῷ φθέγματι, ähnlich von *Saad.* und *Ar. Erp.* gedeutet, von *Sam. Aq. Theod. Vulg.* wörtlich wiedergegeben. Er ist uneigentlich zu verstehen, nicht gerade von zu langen Lippen (*Ges.* th.), sondern wie das vorhäutige Ohr, gleichsam umschlossen und verhüllt, nicht aufmerken kann, nicht oder nur schwer hört Jer. 6, 10 (vgl. Jer. 5, 21. Jes. 6, 10), und das vorhäutige Herz (Lev. 26, 41. Dt. 10, 16. Jer. 4, 4. 9, 25) sich guten Eindrücken unzugänglich und unempfänglich verschliesst (vgl. das mit Fett überzogene Herz Ps. 119, 70. Jes. 6, 10), so muss ein vorhäutiger Mund ein solcher sein, auf welchem Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit lastet, der nicht leicht und fliessend spricht. So gefasst trifft die Angabe zusammen mit 4, 10. [לפני יי׳ geht sonst auf die heiligen Orte, hier und V. 30 auf den Platz, wo nach V. 2 Jahve dem Mose erschienen war", vgl. 2, 25. — Diese Rede Mose's findet aber hier keine Antwort, sondern erst 7, 1—5. Dass die Sendung Mose's *und* Aarons (6, 13) die thatsächliche Antwort sei (*Kn.* nach Raschi), wäre blos dann annehmbar, wenn 7, 1—5 die eigentliche Antwort nicht doch noch folgte. So verrenkt schreibt kein selbständig disponirender Schriftsteller (vgl. den ähnlichen Fall 2 Chr. 36, 23 und Esr. 1, 1—3). Cap. 7, 1—5 muss aus seiner ursprünglichen Stelle hinter 6, 12 und vor 6, 13 herausgerissen sein, nicht durch Zufall oder Schuld der Abschreiber, sondern (wie 6, 28 ff. beweist) mit Absicht, aber nicht durch einen Interpolator, der V. 13—30 hineinschob (*Kay. Wel.*, s. oben S. 53), da ein Grund, warum er hätte an dieser unpassenden Stelle das Geschlechtsverzeichniss einschieben sollen, nicht zu erkennen ist, auch gegen V. 13 kein Verdachtsgrund vorliegt, sondern durch R selbst. R wollte V. 9—13 eine Angabe seiner andern Quelle, aus der auch V. 9b stammt, und welche erzählt haben muss, wie nach dem gesteigerten Druck der Aegypter sowohl Israel gegen Mose's verheissende Zusprache unempfänglich, als auch Mose bezüglich seiner Sendung an Pharao muthlos geworden sei, gleichwohl aber Gott seinen Befehl aufrecht erhalten habe, zum Ausdruck bringen, und that dies zwar meist mit Worten des A, denen er aber doch V. 9b und 12bα aus C beimischte. Er konnte nach V. 12 nicht mit V. 30b und 7, 1—5 fortfahren, weil dadurch 2 verschiedene Referate gänzlich vermischt, auch V. 13 als nächste Antwort auf Vs. 12b (im Sinne des C) zu weit getrennt worden wäre. Er

begnügte sich also, aus V. 30b blos וַאֲנִי עֲרַל שְׂפָתָיִם anzufügen, und dann unten, mit der von ihm geschriebenen Einleitung V. 28—30a, den Einwand Mose's und Gottes Antwort darauf nach A nachzubringen (6, 30b—7, 5), deutete aber durch בְּיוֹם דִּבֶּר V. 28 zugleich an, wie nach seiner Ansicht beide Referate vereinigt werden können, ohne dass auf Mose der Schein immer wiederholter Zaghaftigkeit falle. Ein Verfahren, das für die eigenthümliche Gewissenhaftigkeit des R sehr bezeichnend ist. — V. 13. Jahve entbietet nun Mose und Aaron zusammen an Israel und Pharao zur Ausführung des aufgetragenen Werkes, der Sache nach auch aus C verständlich (vgl. 4, 10—16), den Worten nach aber aus A, bei dem es jedoch 6, 30b—7, 5 voraussetzt, also erst hinter diesem Passus gestanden haben kann, weil nur hier (7, 1) אַחִיהוּ seine bei erstmaliger Nennung nothwendige Bestimmung אַהֲרֹן neben sich hat. [אל בני ישראל ו] fehlt in LXX, nach V. 11 f. und 7, 1—5 mit Recht. — V. 14—27. „Angelangt bei dem berühmten Brüderpaar, welches zur Zeit der Befreiung an der Spitze des Volks stand, findet der Verf. es am Ort, eine Nachricht über die Abstammung desselben zu geben. Diese Stammtafel ist keineswegs ein abgerissenes Stück (*Cler.*) oder ein an unpassender Stelle stehendes Fragment eines grösseren Stammbaums (*Vater* III. 444 f.) oder die Einschaltung irgend eines Sammlers (*de We.* Beitr. II. 191) oder aus einer Randbemerkung in den Text hineingetragen (*Jahn* Einl. II, 1. S. 61), sondern ganz angemessen hier angeschlossen. Der Verf. wollte die Erzählung bis zur ersten Erwähnung des Aaron, welcher als Mose's älterer Bruder und Gehülfe sowie als erster Priester Israels und als Ahnherr der hbr. Priesterschaft eine besondere Wichtigkeit hatte und von dessen Nachkommen in der Folge noch vieles berichtet werden sollte, fortführen und erst dann die Herkunft der beiden Brüder darlegen. Dieser Vrf. ist aber kein anderer, als der Elohist; ihn machen die geordnete Ausführung der Stammtafel, die Zeitangabe und die Sprache kenntlich. Die Stammtafel umfasst von Levi bis Mose, beide mitgerechnet, blos 4 Generationen, und reicht also bei weitem nicht aus, den Zeitraum von 430 Jahren des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten auszufüllen. Sie enthält also schwerlich alle Mittelglieder", die vielmehr zu des Vrf. Zeit schon völlig unbekannt geworden waren (vgl. übrigens Gen. 15, 16). „Demnach macht er auch keinen Versuch, sie mit den 430 Jahren in Einklang zu bringen. Mehr zu 12, 40". Beiläufig kann diese Stelle auch zum Beweise dienen, dass A nicht (wie man ihm oft Schuld gibt) Namen erdichtete. Die Angaben der Lebensdauer Levi's Lehâth's Amrâm's V. 16. 18. 20 sollen nicht dazu dienen, die Chronologie fortzuführen (*Nöld.* 38 f.), da er ja von dem Jahr der Zeugung ihrer Söhne nichts sagt, sondern sie nur als noch zu dem etwas länger lebenden erzväterischen Geschlecht gehörig charakterisiren. — V. 14. 15. „Der Verf. beginnt mit Jacob's erstem und zweitem Sohn Ruben und Simeon, um die genealogische Stellung deutlich zu machen, welche der 3. Sohn Levi einnahm". Wenn die Erwähnung der Rubeniten und Simeoniten hier durchaus unstatthaft wäre (*Kay.*), so wäre auch nicht zu begreifen, wie ein Interpolator sie eintragen

mochte. Eigentlich störend sind diese 2 Verse nicht, und sind sie darum auch nicht als eine unzweckmässige Ergänzung (*Nöld.*) aus Gen. 46, 9 f., zu bezeichnen. Die Ueberschrift zur ganzen Tafel ist: „*diese sind die Häupter ihrer Vaterhäuser*, d. h. diese stehen an der Spitze der Stammhäuser", schwerlich des Mose und Aaron (*Kn.*), sondern der בני ישראל V. 13. בֵּית־אָב] *Vaterhaus* oder *Stammhaus* bezeichnet in den Stammtafeln eine Gemeinschaft, welche sich nach einem gemeinsamen Stammvater nennt. Der Plur. davon lautet (*Ew.* § 270, c; *Ges.* § 108, 3) בֵּית אָבוֹת d. i. nicht: Haus der Väter, sondern: *Vaterhäuser* (auch Num. 1, 4. 44. 2, 34). Dass בֵּית־אָב im technischen Sinn immer die *Familie* als Unterabtheilung einer מִשְׁפָּחָה (*gens*) *Geschlecht* sei und weiterhin hie und da als Familie des Erstgebornen(!) innerhalb eines Geschlechts oder eines Stammes für diese selbst gesetzt werde (*Keil* Arch. § 140; *Öhler* in Herzog's RE. XIV. 769), trifft nicht zu. Vielmehr umfasst der Ausdruck bald eine grössere bald eine kleinere Gemeinschaft, also 1) möglicherweise einen ganzen Stamm (שֵׁבֶט oder מַטֶּה), sofern auch dieser nach einem gemeinsamen Vater sich benennt Num. 17, 17. Jos. 22, 14; gewöhnlicher aber entweder 2) die nächste Abtheilung innerhalb des Stamms, das *Geschlecht* Num. 3, 24. 30. 35 (vgl. 1, 4), oder 3) die Unterabtheilung des Geschlechts, *die Familie* (sonst auch בַּיִת Jos. 7, 14) Ex. 12, 3 (vgl. Num. 36, 1) 1 Chr. 7, 7. 23, 11. 24, 6 u. a. Wo es neben מִשְׁפָּחָה vorkommt, ist es entweder diesem nachgestellt Num. 1, 2. 18. 20. 22 u. s. w. 2, 34, oder aber ihm voran Num. 3, 15, woraus wiederum hervorgeht, dass es keine feste technische Bedeutung hat (*Ros. Kn. Ew.* Alt. 319 f.). „Die בֵּית אָבוֹת z. B. des Mose und Aaron sind demnach der Stamm Levi, dessen 3 Abtheilungen und deren Unterabtheilungen, und die Häupter der בֵּית אָבוֹת sind Levi als Stammvater des Ganzen, Levi's 3 Söhne als Stammväter der Abtheilungen und Levi's Enkel als Stammväter der Unterabtheilungen. *Ruben, Simeon*] wie Gen. 46, 9 f. *Geschlechter*] mit מִשְׁפָּחָה werden hier wie anderwärts (die nächsten Abtheilungen des Stamms) die Nachkommenschaften von den einzelnen Enkeln Jacobs bezeichnet (Num. 26, 5 ff. Jos. 7, 14. 17), bisweilen aber auch (die Unterabtheilungen der Abtheilungen) die von Jacob's Urenkeln (V. 17. 19. Num. 3, 18 ff. 26, 58) oder noch späteren Nachkommen (V. 24. 12, 21. Num. 36, 1)". — V. 16. Bei Levi angekommen setzt er eine neue Ueberschrift vor: *und dies sind die Namen der Levi-Söhne nach ihren Zeugungen* oder ihrer Geschlechtsfolge, „wobei auch besonders an die Altersfolge gedacht ist wie 28, 10". Die Dreitheilung des Levistamms ist stehend, z. B. Gen. 46, 11. Num. 3, 17 ff. 26, 57. 1 Chr. 6, 1. „Bei Levi und den folgenden Gliedern der von Levi auf Mose und Aaron führenden Linie gibt er das Lebensalter an. In der Genesis sind diese Angaben im Ganzen an die Linie der Erstgeburt geknüpft, hier an die Linie des Drittgebornen (Levi), dessen Nachkommenschaft an die Stelle der Erstgebornen trat (Num. 3, 12. 41. 45. 8, 16 ff.) und durch das Priesterthum der erste Stamm in Israel wurde". — V. 17—19. Die Unterabtheilungen der 3 Abtheilungen oder die Enkel Levi's, deren Namen selbst aber

zum Theil schon Gentilicia oder Patronymica sind. Sie stimmen mit Num. 3, 18—20. משפחות הלוי] *die Geschlechter des Leviten*, die Levitengeschlechter. V. 20—22. Die Unterabtheilungen (Söhne) des Ḳehâth, und nur diese, verfolgt er noch um eine Stufe weiter herunter (zu den Enkeln des Ḳehâth), weil erst in diese Stufe auch Aaron und Mose fallen. V. 20. Zunächst von ʿAmrâm stammt Aaron und Mose, und ist also Aaron vermöge der Erstgeburtsfolge der erste in dem Ḳehâth-Geschlecht. Dass dieser ʿAmrâm ein anderer als der V. 18 genannte, etwa ein späterer Nachkomme desselben (*Kur. Ke.* A.) nicht sein kann, ist aus der Analogie von V. 21 und 22 klar. Daraus, dass Num. 3, 27 f. in Mose's Zeit schon ein sehr volkreiches ʿAmrâm'isches Geschlecht vorausgesetzt wird, folgt nur einerseits dass jene Tafel auf einer andern Quelle ruht als diese hier, andererseits genauere Kunde über Mose's Vater zur Zeit des Vrf. fehlte, und man nur wusste, er stamme von ʿAmrâm (s. oben zu V. 14). יוֹכֶבֶד] der Name, sonst nicht gebräuchlich und wenig klarer Bedeutung (*Nestle* S. 77), scheint eben darum nicht erfunden oder aus einem andern hebräischen umgewandelt, sondern altüberliefert zu sein und würde, wenn wirklich israelitisch und nicht ursprünglich etwa ägyptisch, allerdings durch seinen ersten Bestandtheil יו möglicherweise auf den Gebrauch des Gottesnamens Jahve in der Familie hinweisen. דדתו] *seine Muhme*, Ḳehath's Schwester, ʿAmrâm's Tante (Num. 26, 59; vgl. Tochter des Levi Ex. 2, 1). „Eine solche Ehe verbot später das Gesetz (Lev. 18, 12), weshalb LXX und *Vulg.* die דֹּדָה zu einer Tochter des Bruders Ḳehâth's machen. Vgl. aber die ähnliche Abweichung vom Gesetz Gen. 20, 12. Zu Aaron und Mose fügen hier *Sam.* LXX *Pesch.* noch deren Schwester *Mirjam* hinzu, offenbar aus Num. 26, 59". Aaron galt als der ältere der Brüder (7, 7. Num. 33, 39. Dt. 34, 7); von Mirjam's Alter wird nirgends etwas angegeben; nur auf Grund von Ex. 2, 8 (aus B) nimmt man sie als das älteste der 3 Geschwister. אַהֲרֹן] unklarer Abkunft, vermuthlich ägyptisch. Statt der 137 Lebensjahre des ʿAmrâm hat die *κοινὴ* der LXX 132. — V. 21. Von den 3 Jiṣhar-Söhnen kommt nur Ḳorach sonst auch vor (Num. 16, 1), nicht aber die beiden andern. Von Chebrôn (V. 18) weiss der Vrf. keine Söhne zu nennen; nur sein Geschlecht wird später zweimal genannt (Num. 3, 27. 26, 58). — V. 22. Von den 3 ʿUzziel-Söhnen werden die 2 ersten später Lev. 10, 4, Elṣaphan (Eliṣaphan) auch Num. 3, 30, dagegen der dritte, Sithri, sonst nicht erwähnt. — V. 23—25. Von 2 der nun aufgezählten Ḳehâth-Enkeln verfolgt er das Geschlecht noch weiter herab, weil Namen und Glieder dieser tieferen Stufen in der folgenden Mose-Josua-Geschichte zur Erwähnung kommen werden. V. 23. „Aaron nimmt sich Elischébâ (*Ἐλισαβέθ*, vgl. 2 Reg. 11, 2 mit 2 Chr. 22, 11) aus dem Stamm Juda zum Weib, die Tochter ʿAmminadab's und Schwester des Nachschon, der beim Zug in der Wüste Haupt des Stammes Juda war (Num. 1, 7. 2, 3. 7, 12) und zeugt mit ihr 4 Söhne". Diese Nachricht über Aaron's Frau, die Priestermutter, nur hier. Nadab und Abihu (auch 24, 1. 9 bei C in hervorragender Weise erwähnt) „wurden nebst Aaron und dessen übrigen Söhnen Priester (28, 1),

starben aber vor dem Vater, ohne Kinder zu hinterlassen (Lev. 10, 1 f. Num. 3, 4. 26, 61). Eleazar stand bei Lebzeiten Aaron's den Leviten vor (Num. 3, 32), hatte andere priesterliche Geschäfte zu verrichten (Num. 17, 2. 19, 3), wurde des Vaters Nachfolger im Oberpriesterthum (Num. 20, 26. 28. 26, 1 ff. 31, 12 f. 32, 2. 28. 34, 17. Dt. 10, 6), vertheilte mit Josua das eroberte Land (Jos. 14, 1. 19, 51. 21, 1) und starb später als Josua (Jos. 24, 33). Ithamar stand ebenfalls den Leviten vor, tritt aber sonst im Pent. nicht hervor (38, 21. Num. 4, 28. 33)". — V. 24. Von Korach ben Jishar kommen Nachkommen oder Familien Num. 26, 11. 58 vor, aber die Namen derselben im Pent. nur hier, sonst in 1 Chr. 6, 7. 8 (s. *Berth.* z. d. St.). 22. 9, 19. Für אֲבִיאָסָף hat übrigens *Sam.*, wie die Chron., אֶבְיָסָף. — V. 25. Die Notiz dass Eleazar eine (Gen. 28, 11) von den Töchtern Putiel's geheirathet habe und der Name Putiel selbst kommt nur hier vor. „Der Sohn dieser Ehe Pinehas wird im Hexateuch noch öfters erwähnt (Num. 25, 6 ff. 31, 6. Jos. 22, 13. 24, 33) und war in der ersten Richterzeit Oberpriester (Jud. 20, 28)". Der Name Pinehas (gewöhnlich als *Schlangenmund* oder gar *Erzmund* aus dem Hebr. abgeleitet) wird allerdings aus einem ägyptischen hebraisirt sein, und vorn den äg. Artikel *pi* enthalten (s. *Brugsch* Gesch. 584. 654. 831); aber *der Neger* (*Lauth* in ZDMG. XXV. 139; *Nestle* 112; A.) passt in keiner Weise für den hbr. Priestersohn; eher könnte in Puṭiel wie in פּוֹטִיפַר (Gen. 37, 36) *puti* d. i. *Geschenk* stecken (*Brugsch* Gesch. 248). „Da der Vrf. Aaron's Geschlecht nur bis auf Eleazar und Pinehas verfolgt, so wollte er wohl den Faden in seinem Geschichtswerk nur bis auf die Zeit dieser Männer herabführen. ראשי אבות] für רָאשֵׁי בֵית אָבוֹת wie Num. 31, 26. 32, 28. 36, 1. Jos. 14, 1. 19, 51. 21, 1 und oft in Chron. Esr. Neh.; die vollständige Formel V. 14. Num. 7, 2. 1 Chr. 5, 24. 7, 7. 9. 40 ist seltener". — V. 26. 27. „Zum Schluss weist der Vrf. noch mit Nachdruck auf diejenigen hin, um deren willen er die Stammtafel gegeben hat. *das ist Aaron und Mose*] so steht es um die Abstammung und Verwandtschaft jener beiden Männer, die von Gott Auftrag zur Wegführung Israels aus Aegypten erhielten und demgemäss zu Pharao redeten. Dass so nur einer schreiben konnte, welcher aus späterer Zeit geschichtlich auf Mose und Aaron zurückblickte, ist klar" (*Kn.*). In V. 26 ist Aaron dem Mose, V. 27 Mose dem Aaron vorgeordnet, weil es dort auf das Geburtsalter (vgl. Num. 3, 1), hier auf die geschichtliche Bedeutung beider ankommt (*Ros.* nach den Rabb.). על-צבאתם] nach 7, 4. „Das עַל wie 12, 51 in dieser Phrase statt des gewöhnlicheren לְ z. B. Num. 1, 3. 52. 2, 3. 9 ff. 10, 14. 18. 33, 1. Der Ausdruck *Heerschaaren* Israels (7, 4. 12, 17. 41. 51) gehört zu dem Sprachgut des A", schliesst aber in sich, dass er (ähnlich wie der Vrf. von 13, 18) das Volk in kriegerischer Ordnung ausziehend und marschirend sich dachte (vgl. noch Num. 1 f.). — Gegen die Vermuthung, dass die ganze Genealogie V. 13—27 ein jüngerer Zusatz sei, spricht schon, dass darin (V. 21—23. 25) eigenthümliche, sonst nicht vorkommende Nachrichten enthalten sind. Andererseits beweisen die 2 rückweisenden Verse 26 und 27

(die doch ganz im Style von A gehalten, also wohl ursprünglich sind; auch V. 27 haben *Sam.* LXX *Pesch.* noch מארץ מצרים statt (ממצרים), dass schon vor dieser Genealogie in A von Mose und Aaron die Rede gewesen sein muss, sie also in A nicht ursprünglich zwischen 2, 25 und 6, 2 gestanden haben werde, wie man auch schon vermuthet hat. — V. 28—7, 5. Nun erst holt R mit einer von sich aus beigegebenen Einleitung V. 28. 29, in der er Anfang und Ende (V. 2 und 11) der obigen Unterredung Gottes mit Mose kurz recapitulirt, den von Mose erhobenen Einwand seiner unberedten Zunge und die darauf hin von Gott gegebene Weisung nach; vgl. zu בְּיוֹם V. 28 auch Gen. 2, 4b. Zu der Punktation הִבָּרְ im Prf. vgl. Lev. 7, 35 und zu Gen. 1, 1. — Ueber die sonderbare Parasche nach statt vor V. 28 hat sich schon *Abene.* gewundert und *Ros.* Dt. 2, 16 verglichen. — V. 30 s. V. 12. Der dortige Zusatz des R הֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁמְעוּ אֵלַי fehlt hier mit Recht. — Cap. 7, 1. 2. „Gott bestellt Aaron als Redner vor Pharao. Er macht Mose zu Gott für Ph. und Aaron zu Mose's Propheten, d. h. wie Gott bei seinen Eröffnungen an die Menschen sich eines Propheten als Organes bedient, so soll Mose Eröffnungen und Forderungen an Ph. richten, aber durch Aaron als seinen Redner. Demnach wurde Mose auch für Aaron zu Gott (4, 16); der Vrf. bemerkt das jedoch nicht, weil er hauptsächlich die Stellung jedes der beiden Brüder gegenüber Ph. angeben will. Dem ganzen Verhältniss entspricht die Stellung Aaron's bei den ersten Wundern: er verrichtet sie auf Mose's Geheiss (V. 9. 19. 8, 1), wie auch Gott seine Boten Wunder thun lässt". אתה תדבר] selbstverständlich vor oder zu Aaron (LXX αὐτῷ). An der Abkunft des V. 1b von A zu zweifeln, weil נָבִיא blos hier bei ihm vorkommt (*Kn.*), ist kein Grund. — V. 3—5. Die Entlassung Israels (6, 11), welche V. 2 a. E. als das endliche Ergebniss der Sendung an Ph. hingestellt ist, wird nicht eine gutwillige seinerseits, sondern eine von Gott durch grosse Gerichte erzwungene sein, welche auch den Aegyptern die Erkenntniss dessen, was Israels Gott ist, abringen wird. V. 3. אַקְשֶׁה] zu 4, 21. מוֹפְתַי] auch V. 9. 11, 10. (9) bei A, wie 4, 21 bei B; C gebraucht für diesen Begriff אוֹת z. B. 4, 8. 9. (17) 28. 30. 8, 19. 10, 1. 2 (*Kn.*). Hier ist אֶת־אֹתֹתַי וְ vielleicht erst von R eingefügt. Durch die Verhärtung Pharao's wird zunächst die Mehrung der Wunderzeichen nöthig, und V. 4, da er auch darauf hin auf Mose und Aaron nicht hören wird, die *Anlegung der Hand* an Aegypten, zum Zweck des Schlagens (vgl. V. 5 נָטָה יָד), und grosse Gerichte (6, 6). Bei A scheinen also die Grossthaten Gottes bestanden zu haben zuerst in מוֹפְתִים und dann in שְׁפָטִים. צבאותי] 6, 26. אֶת־עַמִּי] vielleicht eine alte Glosse; in V. 5 haben es zwar die LXX wiederum vor בני ישראל, nicht aber die Mass. — V. 5. בנטתי] 6, 6. Dann erkennen die Aegypter (*alle* LXX *Sam.*), dass er Jahve ist, „zumal ihre Götter ja selbst dem Arme Jahve's erliegen werden (12, 12). Dieselbe Folge der Grossthaten Gottes bei den Aegyptern 14, 4. 18. 7, 17. 8, 6. 18. 9, 14, aber auch bei den Israeliten 10, 2". — V. 6 Mose und Aaron thun dem Befehl Gottes gemäss. Diese Worte beziehen sich ursprünglich auf 6, 13 zurück, s. oben S. 53.

כן עשו] s. zu Gen. 6, 22. — V. 7. Das Alter der Brüder bei dem Beginn ihrer Verhandlungen mit Pharao, s. zu 6, 20. Dadurch erst wird die Reihe der Altersangaben 6, 16. 18. 20 vollständig. Ursprünglich bei A stand 6, 14—27 hier zwischen V. 6 und 7, so dass V. 7 sich unmittelbar an 6, 27 anschloss.

3. Die vorbereitenden Zeichen und Plagen Cap. 7, 8—11, 10.

Durch die Verwandlung des Stabes in eine Schlange, ein von Mose und Aaron zu ihrer Beglaubigung vor Pharao verrichtetes Wunderzeichen, 7, 8—13 wird der Kampf zwischen Mose und Pharao eingeleitet. In weiterem Fortgang folgen 1) die Verwandlung des Nilwassers in Blut 7, 14—25; 2) die Plage der Frösche 7, 26—8, 11; 3) der Mücken 8, 12—15; 4) der Stechfliegen 8, 16—28; 5) der Viehpest 9, 1—7; 6) des Ausschlags 9, 8—12; 7) des Hagels 9, 13—35; 8) der Heuschrecken 10, 1—20; 9) der Finsterniss 10, 21—27. Da aber durch sie alle der Zweck der Entlassung des Volks nicht erreicht wird, wird dem Volk Israel und dem Pharao der Eintritt der zehnten Plage oder des entscheidenden Gerichts verkündigt 10, 28—11, 8, und so die Reihe dieser vorbereitenden Zeichen beschlossen 11, 9. 10. Dass es so mit der letzten und entscheidenden zusammen im Ganzen gerade 10 Plagen werden, ist ohne Zweifel absichtlich. Auch ergibt die Erzählung derselben einen gewissen Fortschritt in der Sache; einmal sofern die 4 ersten Plagen mehr lästig als schädlich, die 4 nächsten aber wirklich empfindlich verderblich sind, die neunte freilich in die blos lästigen zurückfällt; sodann indem, wie beim vorbereitenden Beglaubigungszeichen, so bei den 2 ersten Plagen die ägyptischen Priester ähnliche Wirkungen mit ihrer Kunst hervorzubringen verstehen, bei der 3. schon nicht mehr und bei der 6. sie sogar selbst mit betroffen werden und also bei den weiteren in Wegfall kommen, freilich auch schon bei der 4. und 5. gar nicht genannt sind; endlich namentlich bezüglich der Wirkung derselben auf des Königs Sinn, sofern er bei der zweiten, scheinbar nachgiebig, um Wegnahme bittet, bei der vierten zur Entlassung auf nicht zu weite Entfernung erbötig wird, bei der 7. und 8. (9, 27. 10, 16) sein Unrecht eingesteht und schon auf die Androhung der 8. sowohl seine Beamten zur Willfahrung rathen als auch er selbst wenigstens die Entlassung der Männer allein zu einem Festdienst zuzugestehen bereit ist (10, 7—11), nach der 9. sogar nicht einmal mehr die Weiber sondern nur noch das Vieh zurückbehalten will (10, 24), und erst als dies nicht angenommen wird, alle weitere Verhandlung mit Androhung der Todesstrafe für Mose abbricht, aber freilich die 3., 5., 6. lassen eine solche fortschreitende Wirkung auf den König nicht erkennen. So ist zwar in der Reihe dieser 9 Plagen in den genannten Beziehungen ein gewisser Fortschritt, aber doch kein vollständiger und kein stetiger. Und wenn sie sich nun auch in ihrer zeitlichen Folge ohne Schwierigkeit an einander reihen (s. unten), so ist doch die Vermuthung, dass hier keine einheitliche Composition vorliege, nahe gelegt.

Unterstützt wird diese Vermuthung durch die Ungleichartigkeit der Erzählungsweise bei den einzelnen Plagen: diese ist bei der 1., 2., 4. und besonders der 7. und 8. umständlich und weitschichtig, bei den andern viel kürzer, zum Theil sehr knapp. Eine genauere Prüfung erweist sofort viele sachliche und sprachliche Verschiedenheiten, sogar kleine Widersprüche nicht blos zwischen den einzelnen Erzählungen untereinander, sondern auch innerhalb der längeren Erzählungen selbst. In der That zeigt sich, dass das ganze Gemälde der äg. Plagen durch die Kunst des R aus denselben 3 Schichten zusammengesetzt ist, welche bis daher in Genesis und Exodus nachgewiesen sind.

1) A. Zunächst ordnen sich durch Kürze und Formelhaftigkeit sowie durch Gleichheit der darin hervorgehobenen Punkte zusammen das Beglaubigungszeichen, 7, 8—13, die dritte 8, 12—15 und sechste Plage 9, 8—12. Gottes Befehl ergeht an Mose und Aaron, Aaron solle durch Ausstreckung seines Stabes das und das wirken (nur 9, 8 ff. fehlt dieser Stab und wirkt Mose selbst); die ägyptischen Schriftkundigen wirken das auch oder können es nicht wirken, und Pharao verhärtet sich. Wegen des hier immer wiederkehrenden Ausdrucks חָרְטֻם (s. zu Gen. 41) könnte man an B denken, aber B kennt keinen Aaron als Thaumaturgen und spricht nur von einem Gottesstab in Mose's Hand (4, 20b); auch C kann nicht der Vrf. sein, weil er das Schlangenwunder bei anderer Gelegenheit (4, 1—4. 30) erzählt und die Schlange dort נָחָשׁ nennt, nicht תַּנִּין wie sie hier (7, 9. 10. 12) genannt ist. Also muss A der Vrf. sein, bei welchem Aaron der Priester, zugleich der Prophet Mose's (7, 1), überall eine so bedeutende Rolle spielt, und auf welchen auch die formelhafte Gleichartigkeit der Darstellung zutrifft. Nun trifft aber all dieses als dem A eigenthümlich bemerkte auch innerhalb der ausführlichen Erzählung der ersten Plage in 7, 19—22 zu (*Kn. Schr.*), nur dass V. 20 alles nach יהוה und V. 21a (*Nöld. Kay. Wel.*) auszuscheiden sind, so wie innerhalb der zweiten Plage in 8, 1—3 und 11 von וְלֹא an (*Kn.* u. d. A.). Das erstemal fehlt nichts als die genaue Wiederholung der Ausführung des Gottesbefehls 7, 20, das zweitemal nichts als ויחזק לב פרעה 8, 10, was beides R verständigerweise wegliess, weil er dasselbe mit den Worten eines andern Berichtes beisetzen wollte, oder schon beigesetzt hatte; auch stützen sich gegenseitig die Ausdrücke der umständlichen Aufzählung 7, 19. 8, 1. Es ergibt sich, dass A ausser dem Schlangenwunder die Plage des Blutes, der Frösche, der Mücken und des Ausschlags erzählt hat, lauter Dinge, welche ihren Stoffen und ihrer Reihenfolge nach, wie sich unten zeigen wird, in den eigenthümlichen Verhältnissen Aegyptens gut begründet sind (*Kn.*). „Die einzelnen Berichte folgen allerdings sehr unvermittelt und unverbunden auf einander, wie es in der schlichten Weise dieses Erzählers liegt; aber es leidet doch keinen Zweifel, dass der Verf. sich die Plagen nicht als Schlag auf Schlag folgend dachte, sondern nach angemessenen Zwischenräumen, in welchen Gott dem König Zeit zur Besinnung liess". Das Ganze ist wie ein Wettkampf, in welchem die Ueberlegenheit Gottes und seiner Werkzeuge allmählig deutlich hervortritt: das Schlangen-, Blut- und

Frosch-Wunder thun zwar die Schriftkundigen Pharao's mit ihrer Kunst dem Aaron, dem Thaumaturgen des Mose, noch nach, aber das viertemal, bei den Mücken, können sie nicht mehr und müssen Gottes Finger anerkennen (8, 11), und beim fünften wo Mose selbst der Wunderthäter und Aaron nur untergeordneter Gehülfe ist, werden sie sogar selbst von der Plage erfasst. Dazu gehört aber noch das Nachwort von diesem selben Vrf., Cap. 11, 9. 10 vgl. 7, 3. Die Verstockung wird in diesen Erzählungen gewöhnlich ausgedrückt וַיֶּחֱזַק לֵב־פַּרְעֹה 7, 13. 22. 8, 15, doch auch וַיַּכְבֵּד אֶת־לֵב פַּרְעֹה 9, 12. 11, 10.

2) C. Was nach Abzug der genannten Stücke übrig bleibt, ist zwar noch keine einheitliche Erzählung, stammt aber doch grösstentheils aus C, von dessen Erzählungsweise das klarste Bild in dem einheitlichen Stück 9, 1—7 (5. Plage) und in dem fast einheitlichen 7, 26—8, 11 (2. Plage) vorliegt. Darnach geht Mose zuerst zu Ph., bedroht ihn, wie ein Prophet, wenn er das Volk nicht zum Gottesdienst entlasse mit der kommenden Plage, gewöhnlich unter Ansetzung einer bestimmten Frist, damit er ja über Urheber und Zweck derselben nicht im Zweifel sei; die Plage führt Jahve selbst unmittelbar herbei. Meist (8, 4. 8, 21. 9, 27. 10, 16, nicht aber 9, 1—7) lässt bei ihm, auf den Eintritt der Plage hin, der König in seiner Noth Mose und Aaron rufen, nimmt ihre Fürbitte in Anspruch unter Zusage der Entlassung des Volks, Mose sagt diese Fürbitte (mehrmals auf eine Frist, die er zum voraus bezeichnet), zu und auf diese Fürbitte hin erfolgt dann (in der bezeichneten Frist) die Wegnahme der Plage. Die Redeverhandlungen mit Ph. vor oder nach dem Eintritt der Plage sind immer am weitläufigsten geschildert, viel kürzer als die Ereignisse selbst. In dieser Weise erzählt sind von ihm die 1., 2., 4., 5., 7. und 8., im Ganzen 6 Plagen (zu denen dann als 7. Cap. 12 die Tödtung der Erstgeburt kommt), darunter gemeinschaftlich mit A die Blut- und Froschplage, und als Varianten zu den Mücken und dem Ausschlag des A die Stechfliegen und die Viehpest; ihm eigenthümlich gegenüber von A der Hagel und die Heuschrecken, „2 Uebel, welche zwar in Aegypten vorkommen, diesem Land aber nicht gerade eigenthümlich sind". Der Fortschritt in dieser langen Reihe liegt bei ihm theils in der gesteigerten Wunderbarkeit und Furchtbarkeit der Plagen, theils in dem steigenden Eindruck auf den König und seine Beamten. Bezüglich des ersten Punkts bemerkt er von seiner 3. Plage an immer ausdrücklich, dass nur die Aegypter, nicht die Israeliten davon betroffen wurden und Gott einen Unterschied zwischen beiden machte 8, 18 f. 9, 6 f. 26 (fehlt nur bei seiner letzten, den Heuschrecken, ist aber hier aus 10, 5 selbstverständlich; vgl. auch 11, 7); und bei seinen 2 letzten erinnert er an die bis dahin in Aegypten unerhörte Grösse des Uebels (9, 18. 24; 10, 6. 14; vgl. 11, 6). Bezüglich des andern Punktes lässt er schon bei seiner 2. und 3. den Ph. das Gesuch um Fürbitte an Mose richten (8, 4. 24), bei seiner 5. und 6. seine Schuld offen bekennen (9, 27. 10, 16) und in grosser Angst sein Gesuch um Fürbitte wiederholen, und die Beamten Pharao's theilweise schon nach der Ankündigung seiner 5. (9, 20), alle aber nach der Ankündigung

seiner 6. (10, 7) umgestimmt sein; zuletzt aber, da Ph. nicht alles, was Mose verlangt, zugesteht, wird das Verhältniss so gespannt, dass Ph. dem Mose bei Todesstrafe verbietet, sich wieder blicken zu lassen, und dieser ihm dafür die letzte Plage, die Tödtung der Erstgeburt, ankündigt 10, 28. 29. 11, 4—8. Besonders charakteristische Ausdrücke von ihm sind שִׁלַּח הָעָם (nicht בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) 7, 14. 16. 26. 8, 4. 16 f. 25. 28. 9, 1. 7. 13. 10, 3 f.; מֵאֵן 7, 14. 27. 9, 2. 10, 3. 4; הֶעֱתִיר und עָתַר 8, 4. 5. 24 f. 9, 28; יַעַבְדוּנִי und עִבְדוּ 7, 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 3. 7. 8. 11, הִפְלָה 8, 18. 9, 4. 11, 7; גְּבוּל 7, 27. 10, 4. 14. 19, כָּבֵד und הִכְבִּיד vom Herzen 7, 14. 8, 11. 28. 9, 7. 34, פָּנָה 7, 23. 10, 16 und andere ihm auch sonst geläufige, wie רַק, צָעַק, אֲדָמָה u. s. w.; an Wendungen kehren bei ihm öfters wieder z. B. בֹּא אֶל־פַּרְעֹה 7, 26. 9, 1. 10, 1; כֹּה אָמַר יַהְוֶה 7, 17. 8, 16. 9, 1. 10, 3. 11, 4; תֵּדְעוּ oder לְמַעַן תֵּדַע 8, 6. 18. 9, 29. 11, 7; du deine Knechte dein Volk 7, 29. 8, 5. 7. 17. 10, 6 u. A. Ueber Aaron, der in vielen dieser Stücke (nämlich da, wo Ph sie rufen lässt) neben Mose erscheint, aber nur als sein Begleiter (8, 4. 8. 21. 9, 27. 10, 3. 8. 16) s. zu d. St.

3) B. Nun finden sich aber in einigen dieser Stücke des C, nämlich über die Plage des Blutes, des Hagels und der Heuschrecken, Stellen eingestreut, wonach (anders als in der Erzählung des C) nicht Gott unmittelbar, sondern Mose mit seinem Stabe das Wunder wirkt 7, 17. 20 (gegen V. 25), 9, 22 ff. (gegen V. 18. 23b), 10, 12. 13a. 14a (gegen V. 5. 13bc), und nach Vergleichung von 4, 17. 21b und 17, 5 kann kein Zweifel sein, dass diese Stellen von R wirklich aus B geschöpft und in die Erzählung des C eingearbeitet sind, um so weniger als sich in den genannten Erzählungen auch andere Spuren von Zusammenarbeitung zweier Referate nachweisen lassen. Ja es findet sich ausserdem noch ein Stück, das über die 9. (ächt ägyptische) Plage, die Finsterniss 10, 21—27, welches ganz aus B stammt. Hienach sind mindestens 4 Plagen (Blut Hagel Heuschrecken Finsterniss) gesichert als von B erzählt. Aber auch in der Plage der Stechfliegen 8, 16—28 finden sich noch, obgleich dort der Mosestab gar nicht vorkommt, unverkennbare Reste einer Erzählung des B (s. d.), wiewohl daraus keineswegs sicher ist, dass B gerade die Plage der Stechfliegen und nicht vielmehr eine andere gemeldet hatte. Ebenso ist unsicher, ob auch bei der zweiten Plage in 8, 9 f. eine Spur von B stecke (s. d.). Die Möglichkeit, dass die eine oder andere seiner Erzählungen von R ganz weggelassen worden wäre, weil er durch seine Zehnzahl gebunden war, muss zugestanden werden. Ueber dem allem ergibt 10, 24—27, verglichen mit 11, 1 (עוֹד נֶגַע אֶחָד אָבִיא und כְּשַׁלְּחוֹ כָלָה), dass B es ursprünglich war, welcher nach den einzelnen Plagen den Pharao immer grössere Zugeständnisse machen liess (8, 4? 8, 21—24. 10, 7—11), bis er nach der letzten nur noch das Vieh zurückhalten wollte 10, 24—27, woran sich dann 11, 1—3, dessen Abkunft von B anderweitig gesichert ist (s. d.), unmittelbar anschliesst. Die Formel für die Verstockung war in seinen Stücken וַיְחַזֵּק יַהְוֶה אֶת־לֵב פַּרְעֹה, und für die Nichtentlassung וְלֹא שִׁלַּח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 9, 35 (s. d.). 10, 20. 27.

Keiner der 3 Erzähler hat hienach alle 9 Plagen erzählt, sondern der eine nur 4, der andere 4 oder 5, der dritte 6. In einer stimmten alle 3 zusammen (dem Blut); in vieren je 2 (näml. A und C in den Fröschen, B und C in den Stechfliegen, dem Hagel, den Heuschrecken); von den 4 übrigen kommen 2 eigenthümliche auf A, 1 auf B, 1 auf C. Eine gewisse Tradition über diese ägyptischen Plagen lag also sicher vor, aber in der Zahl und Art derselben schwankte sie noch, als diese Bücher geschrieben wurden. Indem R dieselben in ein übersichtliches Gemälde zusammenfügte, hielt er sich in der Reihenfolge gewiss an die seiner Vorlagen, zumal in diesen schon ein Fortschritt der Entwicklung dabei angezeigt war, und konnte also höchstens bei 3 und 4 und bei 5 und 6, die jedesmal nur Varianten einer und derselben Sache sind, für ihn in Frage kommen, ob er 4 vor 3, 6 vor 5 stellen sollte. Die verschiedenen Referate über dieselbe Sache aber arbeitet er in gewohnter Weise zusammen, und zwar hier so, dass er von den Darstellungen des C als den ausführlichsten und zugleich seinen prophetischen Zwecken angemessensten ausgeht, die des A fast vollständig darin aufnimmt, aus B aber (dem schon C sich stark angeschmiegt hatte) nur das Eigenthümlichste einverleibt, dabei aber öfters durch eigene kleinere Zusätze oder Aenderungen nachhilft, s. zu 7, 15. 23. 8, 4. 8. 21. 9, 14—16. 27. 10, 1—3. 8. 16.

Man hat längst bemerkt, dass sämmtliche Plagen in den Naturverhältnissen Aegyptens ihre Anknüpfung haben und eigentlich nichts sind als ausserordentliche Steigerungen von Calamitäten, von denen dieses Land auch sonst ab und zu heimgesucht wird; auch hat *Kn.* mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die von A erzählten Plagen specifisch ägyptische sind, dagegen unter den von B und C beschriebenen auch solche (Viehsterben, Hagel, Heuschrecken) sich finden, die nicht gerade Aegypten eigenthümlich sind, was also auf eine verhältnissmässig treuere Erinnerung bei A schliessen liesse. Ob und wie weit aber die Verff. selbst von dieser Anknüpfung an die Naturverhältnisse ein Bewusstsein gehabt haben, ist eine andere Frage: am ehesten könnte sie noch bei A bejaht werden, sofern er die Herbeiführung dieser auffallenden Erscheinungen (מופתים wie er sie nennt) als einen Gegenstand des Wettstreits zwischen Mose und den ägyptischen Schriftkundigen hinstellt. Sicher ist, dass alle 3 Erzähler sie als rein wunderbare Ereignisse darstellen, A und B, bei denen sie in Folge einer Stab- oder Handbewegung des Aaron oder des Mose herbeigeführt werden, noch mehr als C, welcher sie immer unmittelbar auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführt, einmal (10, 13. 19) sogar die Mittelursachen nennt, andererseits freilich die Wunderbarkeit auch wieder dadurch steigert, dass er die Zeit des Eintritts und der Wegnahme der Plagen durch Mose immer genau vorausbestimmen lässt. Als den ursprünglichen Kern der Sache kann man immerhin annehmen, dass in jener Zeit vor Israels Befreiung Land und Leute Aegyptens von allerlei widrigen Naturereignissen heimgesucht wurden, welche die Israeliten der Einwirkung ihres Gottes zuschrieben und aus welchen ihre Führer (Mose und Aaron) dem äg. Hofe die Obmacht ihres Gottes

über den König und die Götter Aegyptens zu erweisen suchten; man wird aber gestehen müssen, dass in der israelitischen Sage diese Ereignisse längst zu rein wunderbaren gesteigert waren. Und war einmal Alles in das Gebiet der unbeschränkten Allmacht Gottes entrückt, so konnte für R auch kein Bedenken dagegen vorliegen, die Einzelplagen seiner Quellen zu einer Reihe von 9 aufeinanderfolgenden Plagen zusammenzuordnen, und so in einem kunstvollen Gemälde sowohl den Vorrath der Machtmittel, über welche Gott zur Hülfe der Seinigen und zur Niederkämpfung der seinem Willen Widerstrebenden gebietet, als auch das zwar langsame und geduldige aber seines Zieles sichere Verfahren Gottes gegenüber seinen Feinden und das Wachsthum des Bösen im Menschen bis zu seiner endlichen völligen Verhärtung mit ewig leuchtenden Farben zu zeichnen. — In welchen Zeitabständen die Plagen auf einander folgten, lässt die Erzählung unbestimmt: nur 9, 31 f. ist eine indirekte Bestimmung darüber gegeben, und 7, 25 die Dauer der Plage bestimmt. Da die 10. Plage (Cap. 12) in die Vollmondszeit des Frühlingsmonats, die 7. (nach 9, 31 f.) etwa in den Januar fällt, und die 9. auf den März passt (s. zu 10, 23), so wird man immerhin annehmen dürfen, dass die 6 ersten im Jahreslauf diesen vorangehen sollen, da eine Auseinanderziehung derselben auf mehrere Jahre den Eindruck geschwächt hätte. Aber dass die erste an die Naturverhältnisse des Juni anknüpfen (*Eichh. Kn.* A.), ist sehr unsicher, eher an die des September; die 2. schickt sich am besten in den September, die 3. in den October oder November; über die 4., 5., 6. liegen keine genügenden Anhaltspunkte zur Bestimmung ihrer Zeit vor. Nur so viel kann man sagen, dass die 6. bei A, der sie allein erzählt hat, einen grösseren Spielraum in der Zeitbestimmung (zwischen November und Vollmond des Frühlingsmonats) zulässt, als ihr nach ihrer Einreihung in die Reihenfolge des R zukommt.

„Besondere Hilfsmittel: *Bertholdt* de rebus a Mose in Aegypto gestis. Erl. 1795. — *Eichhorn* de Aegypti anno mirabili. Gott. 1818. — *Hengstenberg* Bücher Mose's und Aegypten S. 93 ff. — *Friedreich* zur Bibel I. 95 ff. — *Winer* RW. u. Moses und den einzelnen Artikeln". Auch *Kurtz* Geschichte des A. Bundes. 1855. II. 94 ff. und *Bunsen* Bibelwerk. V S. 125 ff.

Cap. 7, 8—13 das erste Zeichen, nach A. Dass Mose und Aaron wirklich vor Pharao gingen und ihm die Forderung Gottes (6, 11) zustellten, ist aus 6, 13. 7, 6. 7 verständlich. Damals nun, wird hier weiter bemerkt, als sie das erstemal zu ihm gingen, thaten sie vor Ph. ein Zeichen, zu welchem Gott sie in der Voraussicht, dass Ph. sie zu Verrichtung eines solchen auffordern werde, angewiesen und befähigt hatte. „Denn von dem, welcher sich für einen Gottesboten erklärte, verlangte man zur Beglaubigung göttliche Werke, wie sie der blos menschlichen Kraft nicht möglich sind" (vgl. bei C die Zeichen vor dem Volk 4, 2 ff. 30). — V. 9. 10. „Aaron soll, wenn Ph. ein Zeichen fordert, auf Mose's Geheiss (vgl. V. 1) seinen Stab hinwerfen und dieser soll zur Schlange werden. Er thut also". תנו לכם] *Ges.* § 154, 3, e. *deinen Stab*] kann nur Aaron's Stab sein. „Nach den

Auslegern soll das der Stab des Mose (4, 2 ff. 17. 20) sein, den dieser dem Aaron übergeben habe. So scheint allerdings R die Sache angesehen zu haben (vgl. 7, 15. 17. 19. 20). Allein dann wäre מַטֶּה oder הַמַּטֶּה" (wie die LXX hier und V. 10, nicht aber V. 19, zur Wegschaffung der Schwierigkeit corrigirten) „erforderlich, und es muss eine Verschiedenheit der Ueberlieferung anerkannt werden. Bei A führt Aaron den Wunderstab". Für תַּנִּין (Deut. 32, 33), ὁ δράκων LXX, hat C und R נָחָשׁ V. 15. 4, 2. הַשַּׁלְהֶבֶת] sc. ἐπὶ τὴν γῆν, was LXX aus 4, 3 einsetzen, wie auch nach פרעה καὶ ἐναντίον θεραπόντων αὐτοῦ aus V. 10. ויהי] besser ויהי *Sam.* LXX *Pesch.* — V. 11. 12. „Wie aber Mose seinen Thaumaturgen hat, so hat auch Pharao solche; er beruft die Weisen (Gelehrten) und Zauberer", weiterhin immer als חַרְטֻמִּים *Schriftkundige*, Hierogrammaten Aegyptens zusammengefasst (s. zu Gen. 41, 8; die Ableitung des Wortes aus dem äg. *Khar-tot* bei *Brugsch* l'Exode p. 22 f. ist eben so unzulässig als die Ableitungen von *Jablonsky* und *Ign. Rossi*, die *Ges.* th. 520 zurückgewiesen hat); „sie thun dasselbe, indem sie ihre Stäbe hinwerfen und zu Schlangen werden lassen. Nach der jüdischen Tradition 2 Tim. 3, 8" (Targ. II, Euseb. praep. 9, 8; Ev. Nicod. cap. 5; *Buxtorf* lex. Talm. c. 945 ff.; *Fabric.* cod. ps. V. T. I. 813 ff.) „waren es 2, Jannes und Jambres, worüber mehr bei *Ros.* z. d. St.", *Ew.* Gesch. II. 128; und die bibl. RWBücher. „Uebrigens standen die äg. Zauberer in grossem Ruf und man legte ihnen selbst Einfluss auf die Gestirne bei (Euseb. praep. 5, 10)". בלהטיהם] *mit ihren Geheimkünsten* d. h. „unter Anordnung der ihnen eigenthümlichen Zaubergeberden, Bewegungen, Sprüche u. s. w. So wegen 8, 14. Das Wort, wofür V. 22. 8, 3. 14 לָטִים, erklärt sich von לָחַט = לוּט *verhüllen, verdecken.* Nach dem Erzähler also war das Werk auf beiden Seiten dasselbe, nur dass es von den Hierogrammaten durch Zauberei, von Mose und Aaron durch die Kraft Gottes gewirkt wurde, und dass Aaron's zur Schlange gewordener Stab die zu Schlangen gewordenen Stäbe der Hierogrammaten schliesslich verschlang, dadurch aber seine Ueberlegenheit bewies". Dass die Hierogrammaten nicht wirklich, sondern nur scheinbar, durch Blendwerke die die Augen täuschten, diese Wirkung hervorgebracht haben (*Abene. Maim. Abarb.*), ist gegen den Text; ebensowenig ist vom Schriftsteller an dämonische Wirkungen (*Calv. Cler. Baumg.* A.) gedacht, was eine dem A. T. noch fremde, jüngere Vorstellung ist (*Kn.*). Die Kunst, Schlangen zu beschwören, ist vielmehr eine seit ältester Zeit in Aegypten einheimische gewesen, und enthält insofern das, was hier über den Wettkampf des Mose und Aaron mit den äg. Zauberern erzählt wird, gute Bekanntschaft mit ächtägyptischen Verhältnissen. Aber freilich nur die Verwandlung der Schlangen in Stöcke wird sonst gemeldet, nicht die von Stöcken in Schlangen; diese letztere sowie die Verschlingung der Zaubererstöcke durch den Aaronstock ist der hebr. Sage eigenthümlich. „Die Alten berichten viel von gewissen Geschlechtern, welche Schlangen bändigten, namentlich von dem afrikanischen Volk der Psyller. Diese hatten eine φυσικὴν ἀπάθειαν gegen die Schlangen (Strab. 17 p. 814) oder ein angebornes virus serpentibus exitiale, das

durch seinen Geruch die Schlangen fliehen machte oder betäubte (Plin. 7, 2. 8, 38. 28, 6). Ihnen schadete kein Schlangenbiss, und sie heilten von Schlangen Gebissene durch Aussaugung des Giftes (Plut. Cato Ut. 56; Aelian h. an. 1, 57. 16, 28; Cass. Dio 51, 14; Solin. Polyh. 27, 41 f.). Nach dem gewöhnlichen Glauben übten sie als eine magica gens ihre Gewalt über die Schlangen durch Sprüche und Gesänge (Lucan. Phars. 9, 890 ff., vgl. Ps. 58, 5 f. Jer. 8, 17. Koh. 10, 11); am häufigsten wird angeführt, dass sie durch Annäherung, Geruch, Berührung, Gesang sie betäuben oder einschläfern konnten (Aelian 16, 27; Verg. Aen. 7, 753 f.; Sil. Ital. 1, 411. 3, 302. 5, 354. 8, 498; Colum. 10, 367). Desgleichen werden Fälle angeführt, in welchen die Schlangen in einen Zustand der Erstarrung verfielen (Cass. Dio 51, 14; Aristot. mirab. 151): dies waren gleichsam in Stäbe verwandelte Schlangen. Die Psyller trieben ihr Wesen besonders in Aegypten zu Octavian's Zeit (Plin. 11, 30; Sueton. Aug. 17). Bis heute gibt es im Morgenland, besonders in Aegypten Familien, in welchen Schlangenbändigung ein erbliches Geheimniss ist. Derlei Leute wissen die Schlangen aus ihren Schlupfwinkeln hervorzulocken (*Brown* R. 104; *v. Schubert* R. II. 116), gehen mit ihnen wie mit unschädlichen Thieren um (*Bruce* R. V. 210 ff.; *Hasselquist* R. 76. 79 ff.), richten sie zu Kunststücken ab (*Kämpfer* amoen. exot. p. 565 ff.; *Drummond-Hay* Marokko 170 ff.); z. B. verwandeln sie die Schlange in einen Stock d. h. der Gaukler legt ihr die Hand auf den Kopf und sie wird steif; sie wird erst wieder beweglich, wenn er ihren Schwanz mit den Händen fasst und reibt (*Champollion-Figeac* Egypten S. 26). Bei öffentlichen Aufzügen erscheinen sie in rasendem Zustand mit Schlangen um den Leib gewunden, welche sie dann mit den Zähnen zerreissen und stückweise verschlingen, und werden vom Volk als Menschen höheren Geistes angestaunt (*Maillet* descr. de l'Égypte II. 133; *Savary* Zustand Aegyptens I. 50; *Sonnini* R. I. 305 ff.). Mehr bei *Bochart* hz. III. 162 ff.; *Quatremère* mém. sur l'Ég. I. 202 ff.; *Rosenm.* A. und N. Morgenl. IV. 55 ff.", *Lane* Sitten II. 219 ff. III. 75; auch *Winer* RW. II. 719. — V. 13. Trotz der Ueberlegenheit von Aaron's Stab macht das Zeichen auf Ph. keinen Eindruck, weil ja auch seine Zauberer es in der Hauptsache ebenso zu verrichten vermochten. Er will also von Entlassung des Volks nichts wissen, wie Gott gesagt hatte (V. 4). Darum kommt nun Gott mit Zeichen anderer Art, mit Strafwundern oder *Plagen*, welche als Zwangsmittel die Entlassung bewirken sollen.

1) *Das Blutwasser* 7, 14—25, nach CBA. Der Antheil von A an dieser Darstellung (s. oben S. 63) sondert sich leicht aus. Schwieriger ist die Scheidung zwischen B und C. In Anbetracht davon, dass die Verwandlung von Nilwasser in Blut von C schon 4, 9 bei anderer Gelegenheit verwendet worden ist, könnte man zweifeln, ob C überhaupt diese erste Plage erzählt hat, und ob nicht ursprünglich V. 14 bei ihm die Einleitung zu V. 26 ff. gewesen sei. Allein da auch V. 15—18 nicht ganz einheitlich ist, sondern in V. 17 eine Naht zeigt, und V. 25 (wornach Gott unmittelbar den Nil schlug) auf C

hinweist, so wird man diesem Zweifel nicht Raum geben dürfen. Andererseits gibt sich vieles andere, also namentlich in V. 15. 17b. 18. 20 von וַיָּקֻם an, 21a. 24 durch Sachen und Sprache so deutlich als aus B geschöpft, dass man sagen muss: R hat hier, gegen seine sonstige Art, B mehr zum Worte kommen lassen als C, und aus C wenig mehr als die einleitende prophetische Ansprache an Ph. aufgenommen, gewiss weil B hier mehr eigenthümliches und mit A leichter zu vereinendes bot als C, und selbst in dieser einleitenden Ansprache war von C schon Manches aus B angeeignet. — V. 14. כבד] dem C eigenthümlich; hier wohl Adj. מאן] C. — V. 15. Bei den Stücken, die C selbständig erzählt, ist der Anfang gewöhnlich בֹּא אֶל וגו׳ (7, 26. 9, 1. 10, 1); die den concreten äg. Verhältnissen entsprechendere Anknüpfung hier und 8, 16 scheint von ihm aus B angeeignet, oder von R aus B eingearbeitet, vgl. zu נצבת לקראתו 5, 20 und zu על-שפת היאר 2, 3. הנה יצא] *Ew.* § 200, a; *Sam.* und LXX הנה הוא יצא, ebenso 8, 16. Pharao geht hinaus an den Nil und zwar Morgens (ebenso 8, 16), warum? Hydromantie zu treiben (*Trg. Jon.*), sich am Wasser zu erfrischen (*Targ. Jer.*), sich zu baden (*Cler.*, s. 2, 5), dem Flussgott die tägliche Verehrung zu erweisen (*Hengst.* S. 110 f., *Ke.*), um zu sehen, wie weit der Nil gestiegen sei (*Abene. Ros. Kn. Buns.*). Aber der Vrf. spricht sich darüber nicht aus, und die Annahme, dass nach des Vrf. Meinung die Plage in die Zeit des Steigens des Stroms, in der er Gegenstand aufmerksamer Beobachtung, selbst der Könige, wurde (*Kn.*) falle, kann wenigstens hierauf nicht gegründet werden, s. zu V. 21. אשר נחפך לנחש] rückweisend auf 4, 3, beziehungsweise auf 7, 9 ff., ist jedenfalls ein Zusatz von R, vgl. zu 4, 17. — V. 16—18. Dort am Nil soll Mose dem Ph. sagen, dass weil er bisher dem Befehl der Entlassung des Volks nicht nachgekommen sei, er, Mose, im Auftrag Gottes mit seinem Stabe auf den Strom schlagen und darauf dessen Wasser in Blut sich verwandeln werde, damit er erkenne, dass der Hebräer Gott Jahve sei (vgl. V. 5 und 5, 2). אלהי העברים] 3, 18. 5, 3. 9, 13. 10, 3. יעברני במדבר] 4, 23. 7, 26 u. s. w. עַד-כֹּה] *bis jetzt* Jos. 17, 14 (B), vgl. zu Ex. 2, 12. — In V. 17b ist der Uebergang des göttlichen Ich in das Ich des Mose äusserst hart und auffallend (*Abene.*) auch mit 11, 4—8 nicht zu vergleichen; man erwartet: ich Gott schlage den Nil (vgl. V. 25); statt dessen lässt R mit בַּמַּטֶּה u. s. w. das Referat des B folgen (worin es etwa hiess: schlage du mit dem Stabe etc., vgl. 10, 21). — V. 18. In Folge der Verwandlung des Nilwassers in Blut werden die Fische sterben, und der Strom selbst stinkend werden, so dass die Aegypter *es müde werden* (Prov. 26, 15. Jes. 1, 14) und darum aufgeben, Nilwasser zu trinken (vgl. לֹא יָכְלוּ V. 21. 24), um so empfindlicher als das Nilwasser fast das einzige und jedenfalls bei den Aegyptern beliebteste Trinkwasser war und ist, und der fischreiche Fluss (s. zu Num. 11, 5; Jes. 19, 8) Vielen Erwerb und Nahrung lieferte. — Dass Mose diesen Auftrag Gottes bei Ph. ausführte, ist als selbstverständlich vorausgesetzt, ebenso bei C hinter 7, 29. 8, 1. 19. 9, 5. 19, wie umgekehrt hinter 10, 2 der Auftrag, den er V. 3 ff. ausrichtet, als gegeben vorausgesetzt

wird. Der *Sam.* aber hat das in einem langen, V. 16 und 17 wiederholenden Zusatz ausdrücklich beigefügt, und so in den andern angeführten Stellen. — Die Erzählung, wie nun Gott wirklich den Fluss schlug, kann bei C (nach Analogie von 8, 20. 9, 6) nur kurz gewesen sein. Sie ist von R ausgelassen, und dafür die aus A und B eingesetzt. Von A zunächst V. 19. 20 bis יהוה (genau entsprechend 7, 9 ff.). V. 19. Aaron soll seinen Stab (V. 9; in seine Hand LXX) nehmen und die Hand, mit dem Stab darin, ausstrecken *über die Wasser Aegyptens* (dass er sie schlagen soll, ist nicht gesagt, vgl. 8, 2); von עַל־נַהֲרֹתָם an werden sie specificirt (vgl. 8, 1), und haben nach נַהֲרֹתָם vor עַל die *Sam.* LXX *Pesch.* besser noch ein וְ; ebenso 8, 1; im mass. Text ist dieses וְ getilgt, so dass נהרתם ein Permutativ für מימי wird, welches das Wasser auf das Nilwasser einschränken soll (wohl wegen V. 20 und 21a). „Die נהרת sind der Strom selbst und seine Arme, die יארים seine Canäle (8, 1. Ij. 28, 10), welche das Land durchschnitten, die אגמים die Seen und Teiche", und כל־מקוה (s. Gen. 1, 10 bei A) alle übrigen Wasseransammlungen, wie Cisternen, Brunnen (denn V. 24 ist von einem andern Vrf.), Lachen, Behälter. Dass der Vrf. blos die vom Nil genährten Seen (Her. 2, 149; Strab. 17 p. 789. 793; *Bruns* Erdbeschr. v. Afrika I. 52 ff.), Cisternen und Brunnen (*Troilo* R. 471 f.; *Hartmann* Erdbeschr. v. Afrika I. 145) meine (*Kn.*), was freilich nach diesen Zeugnissen fast alle sind, ist wegen des an der Spitze stehenden על־מימי מצרים nicht zuzugeben. ויהי דם] *und es soll Blut sein*, entstehen (minder gut *Sam.* ויהי הדם) im ganzen Land, also draussen in den angegebenen Orten, *und in den Hölzern und in den Steinen* d. h. hölzernen und steinernen Wasser-Behältern oder Gefässen (*Onk.*), die man in den Häusern hat. „Mit den hölzernen und steinernen Gefässen will der Vrf. alle Wasser-Gefässe, die irdenen nicht ausgeschlossen, zusammenfassen. Zu den steinernen vgl. *Helffrich* im Reyssb. S. 393 a, wornach in Kairo an den Strassenecken und andern Orten steinerne Töpfe eingemauert seien, in welchen man das ganze Jahr hindurch frisches Wasser für das arme Volk halte. Nach *Harmar* Beobacht. II. 316 f. und *Hengst.* 108 soll hier im Text auf die äg. Sitte angespielt sein, das trübe Nilwasser in hölzernen und steinernen Gefässen sich setzen und abklären zu lassen, und soll der Vrf. sagen, dieses Wasser werde so verdorben sein, dass kein Reinigungsversuch fruchten werde. Allein die zuverlässigsten Beobachter (*Prosp. Alpin* de medic. Aeg. 1, 10 p. 70 f.; *Norden* R. 121; *Thevenot* R. I. 341 f.; *Troilo* R. 472; *Sonnini* R. I. 274; *Wittmann* R. II. 190; *Volney* R. I. 16) berichten blos von irdenen Gefässen sowohl zur Läuterung des trüben Nilwassers als zur Aufbewahrung des abgeklärten". — V. 20. Die Brüder thaten so. Statt nun aber mit den Worten des A וַיֵּט אַהֲרֹן אֶת־יָדוֹ עַל־מֵימֵי מִצְרַיִם (8, 2) fortzufahren, nimmt R die Erzählung der Ausführung des Befehls aus B, so jedoch dass er מֹשֶׁה nach וַיַּכֵּם wegliess und nun der Leser eher an Aaron als Subj. denkt, und dieses Referat, genau entsprechend dem V. 17 f., geht nun fort bis V. 21a. וירם במטה] machte eine Erhebung mit dem Stab (*Ew.* § 282, d), mit ausgelassenem יָדוֹ vgl. Jos. 8, 18. 26. Nach

diesem B schlägt Mose nicht die Wasser Aegyptens (V. 19), sondern das Nilwasser, und Ph. mit seinen Dienern sieht zu (nach V. 15, nicht nach V. 19), und nur das Nilwasser verwandelt sich in Blut. — V. 21a nach V. 18, vgl. Jes. 19, 6. Aber V. 21b, zurückweisend auf V. 19b, ist wieder aus A (bemerke auch היה, nicht נהפך), nach welchem alles Wasser im Land zu Blut wurde. — Dass der Vrf. ein reines Wunder erzählt und erzählen will, nicht blos eine Vorhersagung einer jährlich zu einer gewissen Zeit am Nil sich vollziehenden natürlichen Erscheinung (*Eichh. Hengst. Buns.*), wobei das Wunderbare nur in der Gleichzeitigkeit des Eintritts der Erscheinung mit dem Emporheben des Stabes und in der aussergewöhnlichen Steigerung des Uebels (*Hengst.*) oder in der Vorhersagung einer längeren, die gewöhnliche um 7 Tage übersteigenden Dauer derselben (*Buns.*) bestanden haben soll, bedarf weiter keines Beweises mehr. Dagegen ist richtig, dass dieser Wundererzählung die Erinnerung an eine ausserordentliche Steigerung einer ächt äg. Erscheinung zu Grunde liegt. Gewöhnlich (z. B. *Eichh. Hengst. Kn. Buns.*) denkt man dabei an die mit dem Beginn der Stromschwelle eintretende Röthung des Nilwassers und setzt darum diese Plage geradezu in das letzte Drittel des Monats Juni (*Kn.*). „Ungefähr um die Zeit des Sommersolstitiums nämlich, bald etwas früher bald etwas später, fängt der Nil wieder zu wachsen an und steigt dann durch 3—4 Monate hindurch und überschwemmt das Land. In der Zeit des niedersten Wasserstandes, bald 10, bald 20 Tage, bald 1, 2, 3 Monate vor dem Beginn der Schwelle, verliert das Wasser des Stroms und seiner Kanäle oft mehr oft weniger seine sonstige Heilsamkeit, wird grün, bekommt einen fauligen stinkenden Geruch, wird oft voll von kleinen Würmern, für Menschen (nicht aber für Fische) ungesund und kaum trinkbar, und wird der faule Geschmack und Geruch auch durch das Abkochen nur verstärkt (z. B. *Volney* R. I. 16. 192; *Denon* R. 299. 305; *Pruner* Krankh. des Orients S. 21; *Abdullatif* ed. de Sacy p. 332—359; Descr. de l'Ég., état mod., t. 18 p. 571 f.). Nach andern Berichten tritt die grüne Farbe wohl auch erst beim Anfang des Steigens des Wassers ein (*Wittmann* R. II. 279; *Pococke* Morgenl. I. 311. *Savary* Zustand Aegyptens II. 135 f.); bald darauf aber wird das Wasser zunächst heller, dann aber roth (schmutzig- oder dunkelroth, ockerfarbig), zugleich aber auch wieder gesund und trinkbar, und behält dann diese Farbe und Beschaffenheit während der ganzen Ueberschwemmungszeit (s. auch noch *Wansleb* in Paulus Sammlung III. 164 f. 168; *Brown* R. 76; *Legh* R. durch Aeg. S. 19), so dass die Landesbewohner in der Zeit des höchsten Steigens es ما احمر *rothes Wasser* nennen (*de Sacy* a. a. O. p. 346; vgl. *Oedmann* verm. Samml. I. 113 ff.; *Hartmann* Erdb. Afr. I. 74.)". Die Röthung selbst während der Ueberschwemmung wird meist und wohl am richtigsten aus den rothen Erdtheilchen erklärt, welche der Strom aus den oberen Ländern mit sich führt. Aber an dieses Rothwasser während der Ueberschwemmungszeit lässt sich hier nicht denken, theils wegen der V. 25 gegebenen Zeitbestimmung, theils weil dieses Rothwasser gesund und

trinkbar ist. Das Stinkendwerden des Wassers passt nur auf die Zeit des niedrigen Wasserstandes, etliche Monate vor der Ueberschwemmungszeit. Und wenn man nicht annehmen will, dass in der hebr. Sage irrthümlich die rothe Farbe der grünen substituirt wurde, so muss man vielmehr (*Ew. Kurtz* u. A.) die unter dem Namen Blutregen, Blutwasser u. s. w. von den Alten (z. B. 2 Reg. 3, 22 f. Hom. Il. 11, 52—54. 16, 459 ff.) und Neueren oft erwähnten blutartigen Erscheinungen herbeiziehen, welche nach *Ehrenberg's* Beobachtungen gerade auch in Aegypten am feuchten Nilufer und im stehenden Wasser nach der Nilüberschwemmung sowie periodisch an dem Westufer der Sinaihalbinsel vorkommen, und nach seinen Untersuchungen theils von Pilzen mit rothen Bläschen, theils von Algen herrühren, an andern Orten und unter andern Umständen freilich auch von Infusorien oder rothen Wasserflöhen oder durch Passatstaub verursacht werden (s. *Ehrenberg* in *Poggendorff's* Annal. d. Phys. und Chemie 1830 Bd. 94 S. 477—514 und in den Berl. Akad. Monatsber. 1849 S. 101 ff. 294 ff., 1850 S. 9 ff. 169 ff. 1862 S. 202 ff.). Dann muss aber auch *Knobel's* Fixirung der Zeit des Ereignisses auf das Ende des Juni aufgegeben werden. Jedenfalls ist hier eine an dem Flusse Aegyptens nicht ungewöhnliche, aber bald milder bald stärker auftretende Erscheinung von ihren natürlichen Bedingungen losgelöst und über die Grenzen aller Erfahrung hinaus dadurch gesteigert, dass dieselbe in Folge des Ausreckens des Stabes oder eines mit dem Stabe geführten Schlages plötzlich eintritt, dass sie nach B alles Nilwasser, nach A alles Wasser überhaupt, sogar das in den Gefässen der Häuser befindliche ergreift, und dass die Fische davon sterben. — V. 22 nach A. Auch dieses Zeichen wirkte bei Ph. nichts, weil seine Schriftkundigen auch so thun konnten (vgl. V. 11. 13). בלטיהם] s. zu V. 11. Wie konnten sie aber das, da doch von Mose schon alles Wasser verwandelt war? Man wird annehmen müssen, dass nach A, von dem ja dieser Satz stammt, diese Wasserverwandlung keine länger andauernde war und die Zauberer erst nach Aufhebung der Verwandlung das Gleiche thaten (*Cler. Häv.*), ebenso 8, 3 (s. d.). An aufgegrabenes, unterirdisches Wasser (*Abene. Ros. Kur.*) hat der Vrf. gewiss nicht gedacht (denn V. 24 ist nicht von ihm). Die Annahme (*Kn.*), dass es sich bei A zunächst nur um Verwandlung des *Nil*wassers handle, ist nicht textgemäss (V. 19). Sonst könnte man auch denken, dass die Angaben V. 19. 20^a. 21^b blos summarische oder hyperbolische wären, so dass das Vorhandensein von unverwandeltem Wasser nicht ausgeschlossen wäre (vgl. 8, 13 f., wo man ohne diese Annahme nicht auskommt). Mit V. 22 ist nach Analogie von V. 13. 8, 11. 15. 9, 12 der Bericht des A geschlossen. — V. 23, rückweisend auf V. 15, der Sache nach wohl ursprünglich aus B, dem Wortlaut nach aber aus C, vgl. zu וַיִּפֶן 10, 6. 32, 15. Gen. 18, 22 und zu שָׂת לֵבָב *richtete seinen Sinn* darauf, nahm es zu Herzen 9, 21 und 2 Sam. 13, 20 (*Kn.*). גַּם לָזֹאת] rückbezüglich auf V. 10—13; das גַּם jedenfalls von R. — V. 24 anknüpfend an V. 18. 21^a ist aus B genommen. Da bei B nur das Nilwasser verwandelt wird (V. 17 f. 20 f.), so handelt sich's

in diesem V. auch nur von den um den Nil her wohnenden Aegyptern, die sonst Nilwasser tranken: diese mussten sich jetzt durch Nachgraben Trinkwasser schaffen, Brunnen graben. Denn in nächster Nähe des Nil, wo immer der Zutritt zum Nilwasser offen stand, hatte man selbstverständlich keine gegrabenen Brunnen. Dass solche gegrabenen Brunnen entweder ebenfalls Nilwasser (*Robins.* I. 40) oder aber salziges und bitteres Wasser (Plut. de Isid. 40; *Norden* R. S. 98 f., *Hartmann* Erdb. Afr. I. 131 f.; *Lane* Sitt. I. 156) ergeben (*Kn.*), daran ist hier nicht gedacht. — V. 25. Und *es erfüllten sich* 7 *Tage*, d. h. volle 7 Tage verliefen *nachdem Jahve den Strom geschlagen hatte*, also nicht nach dem Ende, sondern dem Anfang der Plage. Diese Bemerkung ist nicht Einleitung zu V. 26 (*Hengst. Kur.*), da die Dauer der Pausen zwischen den einzelnen Plagen auch sonst nicht näher bestimmt ist, sondern (auch nach der Paraschen-Eintheilung) nachträgliche Angabe der Dauer dieser ersten Plage (*Targ. Jon., Raschi Ros. Kn.*). Sie scheint, wenigstens nach ihrer jetzigen Fassung (הכות יהוה) aus C genommen.

2) *Die Frösche* 7, 26 — 8, 11, nach C und A, welche hier sich klar und leicht scheiden lassen. Zunächst wird 7, 26—29 auf Gottes Geheiss die Plage von Mose dem Pharao und zwar drinnen in seinem Palast angekündigt, damit er wisse, warum und von wem sie komme, nach C. V. 26. בא] s. 9, 1. 10, 1. ויעבדני] s. V. 16. — V. 27. מָאֵן] nicht Adj. (*Ges. Kn.*), was hier keinen Sinn hat, sondern ein wegen des vorhergehenden ם um sein מְ verkürztes Part. (*Ew.* § 169, d) für מְמָאֵן wie 9, 2. 10, 4. Jer. 38, 21; das Verb. מָאֵן auch V. 14. Im Falle der abermaligen Weigerung Pharao's werde Gott sein ganzes Gebiet schlagen *mit den Fröschen*, den bekannten und bestimmten, die es immer in den Wassern gibt, die aber dann in besonders grosser Menge das Land belästigen werden. „Zu נגף von Verhängung von Unheil über ein Land vgl. Jes. 19, 22. — V. 28. Sie werden in ungeheurer Menge sich im Strom zeigen, aus demselben heraufkommen und eindringen in des Königs Palast und Schlafgemach, auf sein Lager, in die Häuser seiner Diener und Unterthanen, in seine Oefen und Backschüsseln, worin die Backwerke für Ph. (Gen. 40, 17) zubereitet werden (Lev. 2, 4. 7, 9. 26, 26), zum grossen Eckel und zur Plage des Königs. *du, deine Knechte, dein Volk*] wie V. 29. 8, 5. 7. 17. 9, 14. 10, 6 bei C. שָׂרַץ] mit Acc., wie Gen. 1, 20; das Wort sonst nicht bei C, oft bei A. ובעמך] aus V. 29 eingedrungen; lies mit LXX וְעַמְּךָ *καὶ τοῦ λαοῦ σου*“. — V. 29. „Aber auch an der Person werden die widrigen Thiere hinaufklettern und zu unausstehlicher Belästigung gereichen. Der Elohist berichtet 8, 2 blos von einer Bedeckung des Landes durch sie und scheint sich die Plage nicht so arg gedacht zu haben. Zu עָלָה mit בְּ vgl. Jo. 2, 9. Jer. 5, 10“. Ueber den Zusatz des *Sam.* s. zu V. 18. — Statt nun mit den Worten des C zu erzählen, wie Gott Aegypten mit den Fröschen schlug, lässt R (wie V. 19 f.) das entsprechende Referat des A folgen Cap. 8, 1—3. V. 1. 2. „Aaron soll ausstrecken *seine Hand mit seinem Stab*, d. h. die Hand zugleich mit dem von ihr gehaltenen Stab (V. 13 Jos. 8,

26. 18) über die verschiedenen Wasser Aegyptens (s. zu 7, 19), und dadurch machen, dass die Frösche aus dem Wasser heraufkommen und sich über das Land verbreiten; er thut dies und die Frösche bedecken das Land Aegypten". הִצְפַּרְדֵּעַ] hier collect. „Von Froschplagen erzählen die Alten auch sonst. In Päonien und Dardanien entstand einst eine solche Menge Frösche, dass die Strassen und Häuser mit ihnen angefüllt waren und die Einwohner auswandern mussten (Athen. 8, 6 p. 333), und das illyrische Volk der Autariaten ward durch die ungeheure Menge der Frösche genöthigt, sein Land zu verlassen (Diod. Sic. 3, 29; Aelian. h. a. 17, 41; Appian. Illyr. 4; Justin. 15, 2); ähnlich erging es nach Varro einer civitas in Gallien (Plin. 8, 43)". „Ueber die Frösche in Aegypten berichten *Sonnini* R. II. 416; *Breuning* orient. Reyss S. 135, besonders *Hasselquist* Reise nach Pal. (Rost. 1762) S. 68. 103 f. 254 f. 304: er hörte im Mai bei Rosette eine unendliche Menge einer kleinen Art von Fröschen im Wasser Lärm machen, und beschreibt sie als eine wahre Landplage, welche aber durch die *ardea ibis* ermässigt wird; besonders im September, wann nach dem Ablauf des Wassers die während der Ueberschwemmung im Wasser befindlich gewesenen Massen von Fröschen das Land bedecken, stellt dieser Vogel sich ein und verzehrt das Ungeziefer. Auch nach *Seetz.* III. 245. 350. 364 f. 490 ff. 501 erscheinen die Frösche erst bei höherem Nilstand und ist der September der wahre Froschmonat. Dabei unterscheidet er 2 Arten: *baqrūr* (rana Nilotica), die seltenere Art, leicht hüpfend, wenig Laut gebend, und *dofdâ* (rana Mosaica), mehr kriechend als hüpfend, krötenartig, die sich im September gleich nach der Ueberschwemmung über die Ebenen verbreitet, und ihr Geschrei, mit dem sie sich zur Paarung lockt, bis gegen die Mitte des Oktobers hin hören lässt". Ueber diese Unterscheidung s. *Lichtenstein* bei *Seetz.* IV. 515. (Wenn übrigens *Kn.* meint, dass צְפַרְדֵּעַ das eigenthümliche Wort für den äg. Frosch dofdâ sei, so irrt er; vielmehr ist צְפַרְדֵּעַ im Hebr. gewiss ebenso das allgemeine Wort für *Frosch* (und *Kröte?*), wie das damit identische ضُفْدَع im Arabischen, und dass der Name im AT., nämlich hier und Ps. 78, 45. 105, 30, nur von den äg. Fröschen gebraucht erscheint, erklärt sich daraus, dass das AT. den Frosch überhaupt sonst nicht zu erwähnen Gelegenheit hatte. Was *Seetzen* als *baqrûr* hörte, ist nichts als das arabisirte **πε κροαρ**, und dieses das gewöhnliche Wort für Frosch bei den Kopten; der Unterschied von *dofdâ* und *baqrûr* ist wahrscheinlich blos auf die verschiedene Nationalität der Benennenden zurückzuführen). Es ergibt sich, dass die Frösche in Aegypten zumeist nach der Ueberschwemmung auf dem Lande sich zeigen und zu einer eigentlichen Plage werden können, wenn nicht gewisse Vögel sie vertilgen. „Und die hebr. Sage knüpft demnach auch hier an eine Eigenthümlichkeit Aegyptens an, erzählt aber gleichwohl ein Wunder. Denn die Plage entsteht auf Mose's Geheiss durch Aaron's Wunderstab und erreicht einen unnatürlichen Grad, indem die Frösche, wenigstens 7, 28 f. nach C, an allen Orten eindringen, sogar an den Menschen hinaufklettern,

und nicht theils ins Wasser zurückkehren theils von den Sumpfvögeln gefressen werden, sondern in so ungeheurer Masse sterben, dass ihr Gestank das Land verpestet (V. 9). *Eichhorn* sucht das Wunder mit der wunderbaren Annahme aufzuklären, Mose habe die Kunst verstanden, die Frösche aus dem Wasser hervorzucitiren". — V. 3. Auch dieses Wunderzeichen machen die äg. Zauberkundigen nach, nach dem jetzigen Text (V. 4—9) freilich zugleich oder unmittelbar nach Mose, so dass sie ihrerseits die Masse der Frösche vermehrten (*Kur. Ke*), oder als die von Mose bewirkten noch nicht alle da waren (*Kn.*); aber nach dem ursprünglichen Sinn von A wohl erst, nachdem das mosaische Zeichen mit seinem Ergebniss schon vorüber war, s. 7, 22. An was hätte man auch erkennen sollen, welche Frösche von Aaron und welche von den Zauberern gewirkt waren? — V. 4—11 Verhandlung des Ph. mit Mose wegen Wegnahme der Plage und diese Wegnahme selbst, nach C (mit Ausnahme des Schlusses von V. 11). V. 4. „Diese Plage trifft den König härter als die vorhergehende; er lässt Mose und Aaron rufen und heisst sie zu Jahve beten, dass er die Frösche entferne, dann wolle er Israel zur Feier des Opferfestes entlassen". Er erkennt damit an, dass die Plage von Jahve komme. ויזבחו] hier und V. 8 gewiss erst von R eingesetzt, zur Ausgleichung mit V. 1—3 (*Wel.*); Mose allein redet bei Ph. V. 5 ff., und betet V. 8 f. ויעבדו] wechselt hier mit dem sonstigen ויזבחו, auf Grund von 3, 18. — V. 5. Mose ist bereit und bietet ihm sogar an, die Zeit der Fürbitte und indirekt der Wegnahme der Plage zu bestimmen, damit nachher ja kein Zweifel über die Urheberschaft Jahve's sein könne. התפאר עלי] *erkläre dich bestimmt gegen mich* (*Cler. Ges. Buns.*, nach dem τάξαι πρός με der LXX *Vulg. Pesch.*), aber sprachlich nicht zu rechtfertigen (auch nicht durch Verweisung auf באר); besser: *erbitte dir etwas Herrliches bei mir*, wovon du nicht glaubst, dass ich es werde leisten können (*Onk., Rasch.*); am besten als Höflichkeitsformel: *verherrliche dich an mir* oder *nimm du dir die Ehre bei mir*, d. h. ich lasse dir die Ehre (*Abene. Boch. Ros. Kn. Ke.*), nämlich das Nähere, besonders die Zeit zu bestimmen, ohne dass man deshalb mit den Genannten (nach Jud. 7, 2) לאמר darnach suppliren, und die folgende Frage zu einer indirecten machen müsste. Der Fürbitter steht sonst über dem Clienten und wählt frei die Zeit; hier aber räumt Mose dem Ph. den Vorzug ein (*Kn.*). לְמָתַי] entsprechend dem לְמָחָר V. 6, und zu להכרית zu beziehen, also den Termin des Wegtilgens angebend: *auf wann soll ich für dich* (Dat. comm., vgl. V. 24 בעד) *bitten die Frösche wegzutilgen*, d. h. dass er die Fr. wegtilgen soll, *so dass* (*Ew.* § 350, b) *sie nur im Strom übrig bleiben?* Im Wasser ist sonst ihr natürlicher Ort. Uebrigens ist ממך ומבתיך nur abgekürzt gesprochen, und wird daher von LXX und *Sam.* vervollständigt durch καὶ ἀπὸ τοῦ λαοῦ σου etc. (vgl. V. 7). — V. 6. 7. למחר] vgl. Num. 11, 18. Jos. 7, 13. Nach dem Sinne des Ph., wie des C, soll dieser Termin gewiss ein naher, der denkbar nächste sein, wenn man nämlich die zu einem so grossen Werk nöthigen Vorbereitungen mit in Betracht ziehe. „Mose sagt zu, damit der König erkenne, dass es keinen (Gott) gebe wie Israels Gott

Jahve, vgl. 7, 17. כדברך] *gemäss deinem Wort*, näml. soll es geschehen, vgl. Gen. 30, 34. 44, 10". — V. 8. ואהרון] s. zu V. 4. Hinausgegangen von Ph. schreit Mose zu Jahve על־דבר וגו׳, gewöhnlich: *über die Sache*, d. i. in der Angelegenheit, wegen (Gen. 12, 17. 20, 11. 43, 18) der Frösche, welche er dem Pharao *gesetzt*, d. i. bereitet (Gen. 45, 7. 1 Reg. 20, 34) hatte (*Pesch. Targ. Ros. Ges. Kn. Ke.*), aber bei dieser Fassung wäre אֲשֶׁר שָׂם לְפַרְעֹה ziemlich überflüssig, daher richtiger: wegen der Sache der Fr. (Dt. 15, 2. 19, 4), die er dem Ph. festgesetzt, bestimmt hatte, d. h. wegen der dem Ph. bezüglich der Fr. gemachten (V. 6) Zusage (LXX, *Vulg. Abene.*). — V. 9. Auf Mose's Gebet bewirkte Gott, dass die Frösche wegstarben aus den Häusern, von den Gehöften und Feldern. Die Ortsbestimmung ist hier anders als 7, 28 f., möglicherweise weil es hier auf den Gegensatz gegen den Fluss (V. 5^b. 7^b), ankommt, aber möglicherweise weil aus B genommen (*Kn.*). — V. 10. Die gestorbenen Frösche sammelt (צָבַר Gen. 41, 35. 49 bei B) man als *Haufen Haufen*, d. h. haufenweise (Gen. 14, 10) und das Land stinkt von ihrem Dunst erfüllt. Vielleicht auch dieser V. aus B (*Kn.*). — V. 11. Wie aber Ph. sieht, dass die *luftige Weite*, d. i. die Erleichterung von der Beklemmung, die er gewünscht hatte, eingetreten sei, stumpfte er sein Herz ab (s. 4, 21) und willfahrte dem Verlangen Mose's nicht. וַיַּכְבֵּד] wofür *Sam.* וַיַּכְבֵּד hat, ist Inf. hist. wie Gen. 41, 43. — Die Worte von וְלֹא an aus A, ursprünglich an V. 3 angeschlossen; vor denselben ist ויחזק לב פ־ה von R weggelassen, weil das schon mit והכבד וגו׳ von C gesagt war.

3) *Die Mücken* V. 12—15 nach A. *und Jahve sprach*] „nämlich in der Folge, weiterhin, nicht sofort. Aaron soll auf Mose's Geheiss *seinen Stab*" (*Sam.* und LXX haben, gemäss V. 13, vgl. V. 1, noch voller את־ידך במטך) „ausstrecken, und mit diesem den Staub der Erde schlagen; er thut dies und aller Erdstaub wird zu כנם in ganz Aegypten; diese aber sind an den Menschen und dem Vieh und plagen sie". ויעשו כן V. 13, obwohl es bei LXX fehlt (vgl. 8, 2), wird durch 7, 20 gestützt. In כִּנָּם (hier und V. 14) haben die Mass. wegen des fem. Sing. תהי eine singulare Collectivform (nicht eine veraltete Pluralform *Ges.* § 87, 1, d) auf ־ָם (*Ew.* § 163, g) statuirt, obwohl bei Pluralen von Thiernamen ein Praedicat im Sing. fem., also die Punktation כִּנָּם wie V. 12, wohl statthaft war (*Ew.* § 317, a; *Ges.* § 146, 3); *Sam.* hat überall כנים. Das Wort kommt noch Ps. 105, 31 und als Sing. כֵּן wahrscheinlich auch Jes. 51, 6 vor. „Man hat es [von *Läusen* verstanden, z. B. *Jos.* ant. 2, 14, 3; *Ven.Gr.*, *Saad.*, *Ar. Erp.* (قمل), *Rabb. Luth. Calv. Münst. Vatabl. Drus. Cler. Boch.* hz. III, 457 ff.", wahrscheinlich auch *Pesch.* und *Targ.* (קַלְמָא, obgleich dieses Wort wie قُمَّل auch von andern den Läusen ähnlichen kleinen Insecten gebraucht worden sein mag). „Allein diese Deutung hat die äg. LXX gegen sich; diese Läuse sind nichts Aegypten besonders eigenthümliches und das talmud. כִּנָּה beweist nichts, da es für allerlei kleines (freilich ungeflügeltes) Ungeziefer wie *Laus*, *Floh*, *Wurm* im

Getreide, gebraucht wird. Die LXX geben כנם durch σκνῖφες, die auch Sap. 19, 10 als äg. Plage genannt sind, *Vulg.* durch *sciniphes, ciniphes*. Mit σκνίψ oder κνίψ bezeichnen die Griechen ein Thierchen, das in Eichen, Feigen, Kohl sich erzeugt (Theophr. h. pl. 2, 9. 4, 17), nach Honig begierig ist, Feigen frisst und Spechten als Nahrung dient (Aristoph. aves 589; Aristot. h. a. 4, 8, 15. 8, 5, 4. 9, 10, 2), vielleicht der culex ficarius bei Plin. 11, 41; nach *Suid.* war σκνίψ ein ζῶον κωνωπῶδες, nach dem Etym. magn. ein πτηνὸν κωνωποειδές; σκνῖπες und κώνωπες werden zusammengestellt bei Theodoret. h. e. 2, 30. Jedenfalls meinen die LXX eine besondere Mückenart und zwar bei dem göttlichen Strafgericht wohl die schlimmste. *Philo* (vit. Mos. p. 97 M.) nennt den σκνίψ ein kleines lästiges Thier, welches nicht nur die Haut verwunde und dadurch ein unangenehmes und schädliches Jucken verursache, sondern auch durch Nase und Ohren in das Innere dringe und in die Augen fliege, und *Origenes* (hom. 4, 6 in Exod.) bezeichnet es als ein sehr kleines fliegendes Thierchen, welches dem Blick dessen, der nicht scharf sehe, entgehe, aber angeflogen heftig steche. Mit Fug denken daher die meisten Neueren an Mücken z. B. *JDMich. Dath. Ros. Vat. Eichh. Ges. Win. Hengst., Oedmann* verm. Samml. I. 74 ff. (*Ew. Ke. Buns.*). Die Mücken können in der Reihe der äg. Plagen nicht fehlen. Denn sie sind von jeher bis heute eine schreckliche Landplage in Aegypten gewesen. Sie umsummen die Menschen in unzähliger Menge, stechen sehr empfindlich, verursachen ihnen grosse Beulen, saugen ihnen das Blut aus und richten sie entsetzlich zu; besonders arg sind sie in der Nacht, und Niemand kann ohne Schleiervorhänge schlafen (Her. 2, 95; *Prosp. Alp.* rer. Aeg. 4, 3; *Thevenot* R. I. 374; *Troilo* or. Reis. 774; *Arvieux* merkw. Nachr. I. 173 f.; *Forskål* descr. anim. p. 85; *Schultz* Leitungen IV. 350; *Volney* I. 203; *Wittmann* Reis. II. 135; *Scholz* Reis. 93; *Lepsius* Br. aus Aeg. 93; *Lane* Sitt. I, 3; *Russegger* III. 13). Sie verdanken ihr Entstehen dem Wasser z. B. der Cisternen und den Wasserbehältern in den Häusern, deren Inhalt von ihren Larven ganz belebt ist (*Ehrenberg* I, 1. S. 33); das sich verbreitende Wasser des Nil bringt eine so ungeheure Menge hervor, dass die Luft oft von ihnen verfinstert wird (*Maillet* descr. de l'Ég. II. 134); zum Aufenthalt und zur Vermehrung ihrer Eier dienen ihnen die Reisäcker, welche beständig unter Wasser stehen und sumpfig sind (*Hasselq.* 69); nach der in den October fallenden Reisernte kommen sie schaarenweise aus den überschwemmten Feldern hervor, wo das vorhergehende Geschlecht seine Eier hingelegt hat, zu andern Zeiten trifft man weniger an (*Sonnini* I. 139). Hieraus ergibt sich auch, dass die Mückenplage in den October oder November fällt. Die meisten Klagen der Reisenden gehören in der That den Herbstmonaten an; nach *Hartmann* Afr. I. 250 f. sind sie zur Zeit der kühlen Witterung vorzüglich dreist. Die Entstehung aus dem Staub oder Boden passt, da diese Thiere sehr klein sind und in Massen wie Staubwolken erscheinen" und die Eier derselben eben auf oder in der Erde liegen. — V. 14. Die Schriftkundigen versuchen vergeblich auch Stechmücken hervorzubringen.

וַיַּעֲשׂוּ כֵן] nicht: schlugen wie Aaron den Erdboden (*Abene. Ros. Kn. Ke.*), denn wozu dann בלטיהם? auch nicht: sie versuchten zu thun, was עשה nicht bedeutet, sondern: sie thaten ebenso mit ihren Geheimkünsten, d. h. sie wandten ebenso (wie Aaron seinen Stock) ihre Geheimkünste an, um die Mücken hervorzubringen (Gen. 1, 24), aber ohne Erfolg. Warum konnten sie nicht? weil es sich hier um Neuschaffung handelt, nicht blos um Hervorrufung oder Verwandlung von schon Vorhandenem wie 7, 11. 22. 8, 3. (*Kn.* nach *Mendelss.*) und für A wohl richtig; nach C freilich (7, 28) beruhen auch die Frösche auf Neuschaffung. ויחזקו וגו'] da die Fassung *und sie vermochten nicht, dass M. entstanden* grammatisch nicht zulässig ist, wird man (mit *Kn.*) hier die Andeutung finden müssen, dass dieses Wunder kein blos vorübergehendes war, wie die 7, 11. 22. 8, 3 erwähnten. Sonst s. zu 7, 22. — V. 15. Die Hierogrammaten erklären es (nämlich das חיות הכנם) für *Gottes Finger*, d. h. nicht ein Fingerzeig, eine Weisung (*Kur.*), sondern Gottes „Hand, Macht (Ps. 8, 4. Luc. 11, 20), sofern diese die Mücken herbeigeführt habe, nicht Mose und Aaron, welche das so wenig wie sie selbst vermöchten; sie wollen in ihrem Stolze (Jes. 19, 11) diesen nicht nachstehen. Sie meinen aber nicht Jahve, sondern die äg. Gottheiten, welche alle Jahre solche Mückenschwärme entstehen lassen, wenn auch nicht so grosse. Pharao erblickt daher in Mose und Aaron auch jetzt noch nicht Gesandte des höchsten Gottes und willfahrt ihrem Verlangen nicht".

4) *Die Stechfliegen* V. 16—28, nach C und B. Die Ankündigung der Plage an Ph. und der Scheidung zwischen Aegypten und Goschen, die Bewirkung der Plage unmittelbar durch Gott, das Gesuch des Ph. um Fürbitte und Wegnahme der Plage, die Terminsetzung u. s. w. sind lauter Kennzeichen des C. Nur der Eingang V. 16[a] (vgl. 7, 15), und noch mehr die Verhandlung Mose's mit Ph. V. 21—24[a] (25[b]), worin dieser sein erstes Zugeständniss macht (s. oben S. 65), weisen auf B hin, den auch die dort niedergelegte gute Kenntniss der äg. Anschauungen verräth; s. auch zu V. 19[a]. Ob aber B die Plage des עָרֹב auch erzählt hat, ist daraus noch nicht sicher zu entscheiden; diese Stellen können in B auch bei einem andern Anlass gestanden haben. — V. 16. Am Wasser, zu dem Ph. herauskomme, soll sich Mose früh Morgens vor Ph. stellen, und seine Forderung vorbringen, wie 7, 15 (anders 7, 26). הִנֵּה יֹצֵא] s. 7, 15. Gen. 24, 30; *Sam.* LXX haben הנא dazwischen. שלח וגו'] 7, 26. — V. 17. „Für den Fall der Weigerung soll er ankündigen, Gott werde den עָרֹב an Ph., seine Knechte und sein Volk so wie in seine Häuser (7, 29. 8, 5. 7) senden; von diesen würden die Häuser der Aegypter und auch das Land ausserhalb der Häuser angefüllt werden". — V. 18. Dabei aber werde er das Land Gosen (s. Gen. 45, 10), wo sein Volk lebe, *auszeichnen* (Ps. 4, 4), so dass der עָרֹב daselbst nicht sein werde. Die Bedeutung *ausscheiden, sondern* (*Kn.*) (vgl. 9, 4. 11, 7, wo הִפְלָה mit בֵּין steht) passt hier nicht. עמד] *stehen* auf einem Land, d. i. *sich* da *aufhalten*, es inne haben (vgl. V. 17 אשר הם עליה); nur hier so. *damit du erkennest, dass ich Jahve bin inmitten des Landes*] „d. h. der König

soll folgern a) dass Israels Gott der Urheber der Plage sei, b) dass er auch über Aegypten Macht habe und c) überhaupt die höchste Macht sei" (*Kn.*, s. 7, 5). An dieser Anerkennung fehlte es auch den Zauberern noch 8, 15. בקרב הא] ὁ θεὸς πάσης τῆς γῆς LXX. — V. 19. פְּדֻת] Die Bedeutung *Unterschied* (LXX *Pesch. Vulg. Abene. Ges.* A.) wäre sehr passend, ist aber sprachlich kaum zu rechtfertigen, und פְּלֻת, was *Kn.* dafür lesen möchte (vgl. תפלה V. 18)[1], ist kein Wort (annehmbarer wäre פְּלָה). Also: *und ich setze eine Erlösung* (Befreiung von dieser Plage) indem ich unterscheide *zwischen meinem und deinem Volk* (*Targ.*), was wenn es nicht mit V. 18[a] tautologisch sein soll, nur auf die Befreiung der unter den Aegyptern zerstreut wohnenden Israeliten gehen könnte. Aber weder nimmt C sonst (9, 26) auf diese besonders Rücksicht, noch ist der Ausdruck correct; auch wäre die Bemerkung vor dem Zwecksatz V. 18 zu erwarten, nicht nach demselben. Das Ganze macht den Eindruck eines Zusatzes: sollte R damit eine Variante aus B nachgetragen haben (freilich eine corrumpirte)? *Auf morgen* soll dieses Zeichen (s. zu 7, 3) geschehen: auch diese Terminbestimmung soll zur Wegräumung jedes Zweifels an der Urheberschaft Jahve's dienen s. 8, 5 f. 9, 5. — V. 20. Jahve thut, wie er angekündigt hat, und es kommt ein *schwerer*, d. i. zahlreicher, massenhafter (10, 14. Gen. 50, 9. Num. 20, 20) עָרֹב in das Haus des Ph. und in die seiner Diener (בית als Acc. loci nach בוא ist ganz gewöhnlich, und führen die Mass. diese Stelle mit Unrecht unter denen auf, wo man בבית erwarte *Frensd.* I. 371) und in das ganze Land Aegypten. So nämlich wird (gegen die Mass.) abzutheilen, und mit LXX *Sam.* vor תשחת das ו cons. wieder einzusetzen sein, da *und in ganz Aegyptenland wurde das Land verderbt* unpassend ausgedrückt, und zu einem Imperf. statt Perf. (trotz *Ew.* § 346, b) kein Grund wäre. עָרֹב] „wird noch Ps. 78, 45. 105, 31 angeführt und von LXX und *Symm.* κυνόμυια *Hundsfliege*, d. i. wahrscheinlich Stechfliege erklärt. Diese wird beschrieben als das frechste aller Thiere, welches sich hartnäckig anhänge und nicht vertreiben lasse, bis es an Fleisch und Blut gesättigt sei (Philo vit. Mos. p. 101 M.)". *Aquila* erklärt es zu Ps. 78 mit πάμμικτος, und *Hieron.* ep. 106, 86 ad Sunniam will κυνόμυια in κοινόμυια *omne muscarum genus* ändern, behauptet auch, *Aq.* habe πάμμυιαν *omnimodam muscam* erklärt (Field II. 227). „*Onk.* und *Pesch.* zum Exod. behalten ערב bei, und *Pesch.* zu Ps., *Abus.*, *Ven.Gr.* geben es durch *Gemisch* (خَلِيط σύγχυσις), was die Deutung auf Fliegen nicht ausschliesst. Dagegen Jos. ant. 2, 14, 3 die andern *Targg.*, *Saad.*, *Ar. Erp.* und *Rabb.* denken an ein Gemisch wilder Thiere überhaupt. Allein die Art, wie der עָרֹב hier eingeführt wird, lässt eine bestimmte Thierart erkennen und man hat sich für die Fliegen zu entscheiden, welche sich sehr gut an die Mücken anschliessen" (ursprünglich die Variante des C zu den Mücken des A sind) „und zu den in Aegypten einheimischen Plagen gehören (Jes. 7. 18 sind sie Sinnbild der Aegypter). Sie werden von den Reisenden als grosse Plage geschildert z. B. von *Volney*, *Wittmann*, *Scholz*, *Lepsius* und

Lane in den zu V. 13 angeführten Stellen; sonst s. noch *Prosp. Alpin.* rer. Aegypt. 4, 3; *Sonnini* II. 310; *Carne* Leben und Sitte im Morg. I. 63 f. Die immer vorhandenen gewöhnlichen Fliegen (זְבוּב)" können nicht gemeint sein, sondern nur *Stechfliegen* oder bremsenartige Thiere (vgl. Sap. 16, 9), „wie auch Ps. 78 ein אָבַל vom עָרַב ausgesagt wird; und zwar zu gewissen Zeiten erscheinende grosse Schwärme, da ja vom *Kommen eines schweren* עָרַב (s. 10, 4) die Rede ist. In Dongola verbreitet sich zur Frühlingszeit eine kleine Fliege in unzähligen Schwärmen über die Fläche des Nilschlammthals, Myriaden von ihnen stürzen gleichzeitig auf Menschen und Vieh, dringen in die Augen, Nase und Ohren und verursachen empfindliche Schmerzen (*Rüppell* Nub. 73), und als *Eyles Yrwin* (voyage à la mer rouge p. 242 f.) im Juli zu Kosseir war, führte ein Südwind eine so ungeheure Menge Fliegen herbei, dass das ganze Haus davon erfüllt wurde und keinen Augenblick Ruhe hatte. Dem entspricht auch die Bezeichnung, die nur im Sing. steht und als Collect. erscheint, (von עָרַב *mischen*) *Gemisch, Schwarm*, dann Fliegenschwarm (vgl. עֵרֹב 12, 38 neben אֲסַפְסָפֶת Num. 11, 4; auch אַרְבֶּה *Heuschrecken*, mag man es von ארב oder רבה ableiten). Solche Fliegenschwärme mögen strichweise ziehen, also einen Landstrich verschonen, den andern treffen. Daran knüpft die Verheissung einer Scheidung Gosen's und des übrigen Aegyptens an". (Ueber die gewöhnlichste Zeit, wo sie in Unterägypten erscheinen, fehlt es an Nachrichten; nach der Stelle der Plage wird man etwa den September anzunehmen haben *Kn.*). *das Land wurde verderbt*] nicht *Land* für *Bewohner* (*Ros.*) etwa wie Gen. 11, 1; auch nicht *verderbt* s. v. a. abscheulich, unbewohnbar (*Kn.*), sondern das Land wurde *beschädigt*, erlitt viel Schaden, z. B. durch Verletzung von Menschen und Thieren, oder weil man den gewohnten Beschäftigungen nicht nachgehen konnte (vgl. V. 17). — V. 21. „In der Noth (wie bei den Fröschen V. 4) lässt Ph. den Mose und Aaron rufen und ertheilt die Erlaubniss zu einem Opferfest, aber nur zu einem solchen im Land". אֶל] wie 10, 24 bei B (gegen לְ 8, 4. 9, 27. 10, 16 bei C); um so sicherer ist וּלְאַהֲרֹן ein Zusatz des R wie V. 4. 8. זִבְחוּ] wie 5, 3 (gegen יעבדני oben V. 16), aber auch 8, 4. — V. 22. Mose findet es nicht נָכוֹן d. h. nicht: *passend*, auch nicht wie Ij. 42, 7 *richtig, recht* (תַּקִּין *Targ.*), sondern *am Platz, statthaft*, zulässig (δυνατόν LXX *Vulg.*), so zu thun, weil sie *den Gräuel der Aegypter*, d. h. nicht die von den Aegyptern als heilig oder gar göttlich verehrten Thiere (*Pesch. Onk.*, *Raschi*, A.) sondern das, was (zu opfern) den Aegyptern ein Gräuel ist, opfern. „Mose's Angabe hat Grund. Die Aegypter opferten nur Stiere, Kälber und Gänse (Her. 2, 45)", jedoch nicht jeden beliebigen Stier sondern nur diejenigen, welche auch nicht ein einziges schwarzes Haar haben und vom Priester auf gewisse Eigenschaften vorher untersucht und für rein erklärt waren (Her. 2, 38; Plut. de Iside 31; Diod. Sic. 1, 88). „Dagegen opferten sie keine Kühe, da diese der Isis heilig waren (Her. 2, 41; Porphyr abst. 2, 11), auch keine Turteltauben (Porph. 4, 7). Schafe und Ziegen wurden wenigstens nicht allgemein geopfert; die zum Mendesischen Tempel und Bereich

gehörten, opferten keine Ziegen und Ziegenböcke, wenn auch Schafe, während die Oberägypter es umgekehrt machten (Her. 2, 42. 46). Auch nahmen die Aegypter grossen Anstoss daran, wenn man heilige Thiere opferte und verzehrte (Jos. c. Ap. 1, 26). Die Hebräer dagegen opferten Schafe, Ziegen und Böcke", Stiere ohne Unterschied „und Kühe Lev. 3, 1. Num. 19; 1 Sam. 6, 14, auch Gen. 15, 9". הן נזבח] erklärt, warum es unstatthaft ist: *siehe*, oder geradezu *wenn* (s. zu 4, 1 und *Ew.* § 355, b) *wir opfern den Gräuel der Aegypter unter ihren Augen* (indem sie zusehen), *werden sie uns da nicht steinigen?* Das וְ vor לֹא führt den Nachsatz ein. Uebrigens ist die Steinigung hier nicht als gerichtliche Strafe, sondern als Ausdruck des Volksunwillens gemeint (wie 17, 4; vgl. Her. 9, 5). — V. 23. Mose beharrt dabei, dass sie 3 Tagereisen in der Wüste ziehen und dort das Opfer halten wollen (nach 3, 18 B), *wie* Gott *zu ihnen sagen werde* (aber LXX *Vulg.* εἶπε), worin liegt, dass er noch besondere Weisung über die Art des Opfers erwartet. — V. 24. „Ph. erkennt die Gründe Mose's an und ertheilt die Erlaubniss; nur sollen die Hebräer nicht sehr weit fortziehen". Mit V. b *betet für mich* (Mose und Aaron ist gemeint) fällt das Referat von C wieder ein, s. 8, 4. — V. 25. Mose verheisst Abhülfe für den folgenden Tag (wie 8, 6 und sicher von C), schärft aber dem König ein, nicht ferner zu täuschen wie V. 4 ff. (hier wird ursprünglich B zu Grund liegen, vgl. לְזַבֵּחַ und zu הָתֵל Gen. 31, 7, und diese Wendung übrigens von R gemacht sein statt der ursprünglichen Angabe des B, dass nach Aufhebung der Plage Ph. seine Erlaubniss zurücknahm und sie zum Besten hatte). — V. 26—28. „Mose geht von Ph. fort, betet zu Jahve, welcher darauf die Fliegen entfernt, so dass nicht eine übrig bleibt (wie 10, 19). Aber der König macht sein Herz schwer (s. 4, 21), auch diesmal, wie bei der Froschplage V. 11".

5) *Die Viehpest* Cap. 9, 1—7 ganz nach C. Mose soll ein grosses Viehsterben ankündigen, wenn Ph. abermals zur Entlassung des Volks aufgefordert dieses noch ferner festhalten will. V. 1 בֹּא] 7, 26. שַׁלַּח וגו׳] 7, 16. 26. 8, 16. — V. 2. אִם־מָאֵן] wie 7, 27. — V. 3. *siehe so wird sein die Hand Jahve's wider dein Vieh*] „ihm feindlich sein, es antasten Dt. 2, 15. Jud. 2, 15. מִקְנֶה] hier Rosse, Esel, Kameele, Rinder und Kleinvieh s. Gen. 4, 20". Ueber die Kameele und Pferde s. zu Gen. 12, 16. הוֹיָה] Part. von היה, nur hier (in jüngerer Sprache Neh. 6, 6. Koh. 2, 22 wird es von הוה gebildet), aber darum nicht mit *Kn.* in הוֹוָה zu ändern. *eine sehr schwere Pest*] „Appos. zur Hand, d. i. Macht Jahve's, welche sich in der Krankheit bethätigt oder als verderbliche Krankheit wirkt (vgl. Ij. 13, 21. 23, 2). — V. 4. Jahve will aber eine Scheidung machen (8, 18) zwischen dem Vieh Israels und dem der Aegypter, und von allem Vieh der Israeliten soll nicht etwas, d. i. gar keins sterben". מִכֹּל־לִבְנֵי] hart und singulär für מִכֹּל אֲשֶׁר לִבְנֵי וגו׳. — V. 5. 6. „Jahve setzt als Zeit für diese Plage den folgenden Tag fest (s. 8, 19) und führt an ihm die Sache aus, so dass alles Vieh der Aegypter stirbt, von dem Israels aber kein einziges Stück. Derselbe Erzähler erwähnt bei seiner folgenden Plage V. 19 ff.

(auch 11, 5. 13, 15) noch Vieh der Aegypter und meint also hier wohl nur das draussen befindliche Vieh (V. 3); er dachte also an eine Seuche, die blos dieses Vieh ergriff und wegraffte. Oder man verstehe כל־מקנה vom Ganzen des äg. Viehs, vom äg. Vieh im Ganzen, so dass einzelnes übrig blieb vgl. V. 25 und 10, 12". — V. 7. „Ph. schickt nach Gosen und erfährt, dass vom Vieh Israels auch kein einziges Stück gestorben ist; aber dies demüthigt ihn nicht, sondern macht ihn trotzig gegen den Gott der Hebräer, der ihm geschadet hat". עַד־אֶחָד] wie 14, 28; *Ew.* § 217, e; 305, a. — „Aegypten ist nicht gerade viel von Viehseuchen heimgesucht. Doch erzählen *Pruner* Krankh. S. 108 f. 112 und *Lepsius* Briefe S. 14 von einer furchtbaren Rinderpest, welche im März 1842 ausbrach und die äg. Heerden mit grosser Wuth befiel, wie sie schon 60 Jahre früher das Rindergeschlecht fast gänzlich vernichtet hatte; Kameele und Rosse aber wurden durch erkrankte Rinder nicht angesteckt. *Pruner* schreibt dem Wasser eine grosse Einwirkung zu, indem der Nil beim Auftreten der Seuche auf seinem niedrigsten Stand und sein Wasser sehr verunreinigt gewesen sei (s. 7, 20); wer die Rinder etwas fern aber gesondert gehalten und ihnen etwas Salz und reines Trinkwasser gereicht habe, der habe sie gerettet; die Heerden der Beduinen seien ebenfalls verschont geblieben". *Kn.* meint, weil die vorhergehende Plage dieses Erzählers in den October oder November falle, werde diese in den December oder Januar fallen; indessen ist die Zeit nicht angedeutet.

6) *Der Ausschlag* V. 8—12, nach A. Diese Plage besteht in einem bösartigen Ausschlag und steht als Krankheit bei A richtig in der Mitte zwischen der Mückenplage 8, 12—15 und dem Sterben der Erstgeburt 12, 1 ff. (*Kn.*). Der, der diese Plage in's Werk setzt, ist aber nicht mehr Aaron mit seinem Stabe, sondern Mose selbst, dem Aaron nur als Gehülfe dient (s. oben S. 63 f.). — V. 8. 9. *und Jahve sprach*] näml. später, in der Folge (s. 7, 19). *nehmt euch Ofenruss, die Fülle eurer Fäuste*] „nehmet jeder beide Hände voll Ofenruss. כִּבְשָׁן ist der *Schmelzofen, Kalkofen, Esse* (Gen. 19, 28; Ex. 19, 18), während תַּנּוּר der *Backofen* ist (Lev. 2, 4). Der Russ von jenem scheint als schärfer denn der von diesem gegolten zu haben. Ihn soll Mose vor Ph. (LXX: und vor seinen Dienern, vgl. 7, 10), also bei einer neuen Audienz, wo die Entlassung Israels verlangt werden wird, himmelwärts streuen; er wird dann werden *zu feinem Staub über ganz Aegypten,* d. h. sich wie feiner fliegender Staub in der Luft über das ganze Land verbreiten, und auf den Menschen und dem Vieh werden *zu einer Entzündung ausbrechend zu Blattern,* d. h. er wird sich an sie anlegen und zu einem entzündlichen Ausschlag werden. שְׁחִין] eig. *Entzündung* (von שׁחן *heiss, entzündet werden*), dann *Geschwür,* wird gebraucht von den Pestbeulen (2 Reg. 20, 7), vom Aussatz (z. B. Ij. 2, 7) und von einer unheilbaren Krankheit an den Schenkeln und Knien, welche in Aegypten besonders zu Haus war (Dt. 28, 27. 35). Der Aussatz fing mit שְׁחִין an, doch ward nicht jeder שְׁחִין zum Aussatz (Lev. 13, 18 ff.). אַבַּעְבֻּעֹת] von בעע *hervorquellen, anschwellen* muss *Blasen, Beulen, Blattern* bedeuten". Ueber das ָ *Ew.* § 177, b.

— V. 10. „Mose und Aaron vollziehen den göttlichen Auftrag und ein entzündlicher Ausschlag entsteht, *ausbrechend* an Menschen und Vieh". Welche der mancherlei Hautkrankheiten gemeint sei, ist bei der Unbestimmtheit der Beschreibung schwer zu sagen. An den *anthrax*, der häufig nach Viehseuchen vorkommt (*Leyrer* in Herz. RE. XI. 409) ist schon darum nicht zu denken, weil bei A keine Viehseuche vorausgeht. Am annehmbarsten ist *Knobel's* Vermuthung, dass weil A sonst immer ächt ägyptische Plagen aufführt, auch hier ein Aegypten eigenthümliches Uebel gemeint sei, näml. „die *Nilhitze* oder *Nilkrätze*" (*Seetz.* IV. 448), deren Ursache aber verschieden angenommen wird. „Nach der einen Ansicht ist das Wasser die Ursache. Dieses wird in den letzten Monaten vor der Ueberschwemmung schlecht (s. zu 7, 20), der Körper des Trinkenden bekommt davon böse Säfte, und bedeckt sich mit einer Röthe und kleinen schmerzlichen Blattern (*Volney* R. I. 192). Beim Wechsel des Wassers fahren am ganzen Leibe um sich fressende Geschwüre auf, die heftig plagen und stechen, und etwa 3 Monate dauern (*Thevenot* R. I. 374), innerhalb 6—8 Wochen wieder vergehen, zu andern Zeiten aber nicht vorkommen (*Wansleb* in Paulus Sammlung III. 24. 160 f.). Vom Nilwasser leiten diesen blatterartigen und schmerzhaften Ausschlag auch ab *Berggren* Reis. II. 121, *Niebuhr* Reisebeschr. I. 131; *Döbel* Wanderungen II. 184 (nach welchem er beim Steigen des Nils anfängt), und die Franzosen unter Bonaparte (*Wittmann* Reis. II. 279). Nach einer andern Ansicht soll die Hitze des Uebels Ursache sein (*Denon* Reis. 305. 309); die sogenannten Nilkörner, grosse Buckeln einer gewöhnlichen Beule ähnlich, welche zur Zeit des Nilsteigens sich als Hautausschlag zeigen, sind eine natürliche Folge der übermässigen Hitze (*Sonnini* II. 334; *Wittmann* II. 106); der juckende und stechende Ausschlag zeigt sich vom ersten Anwachsen des Nil, besteht aus lauter rothen kleinen wenig gewölbten Erhabenheiten in der Haut, dauert mehrere Monate, endigt mit Abschälferung des Oberhäutchens und hört mit der Hitze gewöhnlich auf (*Seetz.* III. 204 f. 209. 377). Er tritt in der heissen Jahreszeit auf, besonders mit dem wachsenden Nil, bildet sich bei feuchter Haut, und ist der übermässigen Ausscheidung von Säuren und Salzen durch die Haut und der dadurch bedingten Reizung derselben zuzuschreiben; es bildet sich zuerst eine scharlachrothe Färbung der Haut und gleichzeitig steigen leichte unzählige Knötchen auf, welche sich bald in kleine, runde und sehr dicht stehende Bläschen umwandeln; besonders werden die Aussenfläche der Arme, die Stirne, der Hals, die Brust und die Bauchwand befallen; bei richtigem Verhalten geht das Uebel bald vorüber (*Pruner* Krkh. 138 ff.). Nach einer weiteren Ansicht haben die salzigen Dünste der Atmosphäre Einfluss auf die durch die Hitze irritirbar gewordene Haut (*Russegger* R. I. 247). Daran schliesst sich die Angabe des Erzählers vom Ofenruss, der Menschen und Vieh befiel, nicht übel an, wiewohl er ein Wunder berichten will. Dass das Uebel auch die Thiere befällt, ist sonst nicht bekannt, kann aber in einer Wundererzählung nicht befremden. Wer sich indessen daran stiesse, der müsste an die Krätze denken, welche in

Aegypten einheimisch ist, z. B. bei Pferden, Kameelen und Schafen, und oft von den Thieren auf die Menschen übergeht (*Pruner* S. 105. 112 f. 142)". Ueber die Jahreszeit der Plage deutet der Vrf. hier so wenig wie sonst etwas an; *Knobel* meint, dass sie dem Monat März zuzuweisen sei und der Vrf. sie mit dem heissen elektrischen Wind Chamsin und dem von diesem getriebenen heissen Staub (s. zu 10, 23) in Verbindung gedacht habe. — V. 11. Die Schriftkundigen „können dieses Zeichen nicht blos nicht nachthun (wie schon 8, 14), sondern werden auch selbst davon betroffen wie die übrigen Aegypter, vermögen also *nicht zu stehen*, d. i. Stand zu halten oder zu bestehen (Ps. 76, 8. 147, 17. Prov. 27, 4) *vor Mose wegen des Ausschlags*, sondern müssen ihm weichen. — V. 12. Gleichwohl willfahrt Ph. auch jetzt noch nicht, wie Jahvè (7, 4) angekündigt hat, indem dieser sein Herz verstockt". Bisher hiess es bei A immer וַיְחַזֵּק לֵב; hat hier vielleicht R oder ein Späterer geändert? s. 11, 10.

7) *Der Hagelschlag* V. 13—34, nach C und B. Nämlich V. 22. 23a. V. 24a. (V. 25b.) V. 31. 32. 35, welche unter sich zusammenhangen (s. auch zu V. 13), werden durch den Mosestab, der darin vorkommt, und durch die besondere Rücksichtnahme auf die Pflanzen Aegyptens, sowie durch den Sprachgebrauch für B erwiesen; das Uebrige ist nach C erzählt, aber V. 14—16 ist wahrscheinlich ein Zusatz von R. — V. 13. Mose soll am Morgen sich vor Ph. stellen und sein Verlangen erneuern. Die Anknüpfung הַשְׁכֵּם—פַּרְעֹה wie 8, 16. 7, 15 nach B (gegen 7, 26. 9, 1. 10, 1); aber V. b (wie 7, 16. 26. 8, 16. 9, 1) nach C. — V. 14—16. Ehe er aber für den Weigerungsfall die nächste Plage androht, soll Mose den Ph. über den Ernst der noch in Aussicht stehenden Schläge belehren und ihm nahe legen, dass dieselben, nachdem Ph. genug gewarnt und die göttliche Geduld erschöpft sei, nur noch den Zweck haben, dem Ph. die Anerkennung Jahve's abzuringen und den Namen Jahve's auf der ganzen Erde zu verherrlichen. Deutlich sollen diese Reflexionen dem Einwand begegnen, warum denn Gott immer und immer wieder mit neuen Plagen komme, da doch schon so viele sich vergeblich erwiesen haben. Dieser Einwand lag aber nahe erst, als durch die Zusammenarbeitung der von ABC erzählten Plagen durch R deren so sehr viele wurden, und schon darum ist anzunehmen, dass erst R diese Reflexionen von sich aus hinzugesetzt hat, wie ja auch der klare und fliessende Styl des C hier vermisst wird. V. 14. Ph. soll das Volk ja entlassen, denn dieses mal werde Gott *alle* seine *Schläge* (vgl. נֶגַע 7, 27) oder Plagen (was er daran noch vorräthig hat) wider Pharao's Herz und auf seine Knechte und sein Volk schicken, um ihn zu der Anerkennung zu bringen, dass seinesgleichen (wie 8, 6) kein Gott auf Erden ist. Da die Hagelplage trotzdem, dass der Hagel von Donner und Blitz begleitet ist, doch nicht mit כָּל־מַגֵּפָתִי bezeichnet werden kann (*Abene.*), sondern auf die nach dem Hagel noch folgenden Plagen mit gehen muss (*Kn.*), so würde man עַתָּה statt בַּפַּעַם הַזֹּאת erwarten und scheint dieses letztere (übrigens wie 8, 28) nur gewählt, weil V. 15 wieder עַתָּה (in anderem Sinn) kommt. Auffallend ist auch der Ausdruck לְבַדָּהּ: da er sonst nie

wie נַפְשְׁךָ für *du selbst* gebraucht wird, sondern höchstens wie נַפְשְׁךָ für *dein Leben* (vgl. Jer. 4, 18 und 10), aber das Leben des Königs bei den folgenden Plagen nicht mehr bedroht ist als bisher, so wird die Meinung sein: gegen dein verhärtetes Herz, um auf dieses einen Eindruck zu machen (wozu die V. 27 und 10, 17 angegebene Wirkung gut stimmt); aber ובעבדיך וגו׳ ist dann etwas ungleichartig damit. Es enthält also allerdings dieser V. mehreres Auffallende, aber dass er blos eine auf Misverständniss beruhende Variation von V. 15 sei (*Well.* XXI. 537), ist nicht richtig, da er einen von V. 15 f. ganz verschiedenen Gedanken beibringt. — V. 15. 16. Denn wenn es mir nicht um Erreichung dieses Zwecks zu thun wäre, hätte ich dich ganz anders behandelt. V. 15 ist hypothetisch gedacht, und ist diese hypothetische Färbung durch עַתָּה angedeutet, *Ew.* § 358, a: *denn bereits hätte ich meine Hand ausgestreckt und dich und dein Volk mit der Pest geschlagen, dass du vertilgt wärest von der Erde — aber* (s. zu Gen. 28, 19) *um deswillen habe ich dich bestehen lassen*, d. h. am Leben erhalten oder belassen (1 Reg. 15, 4. Prov. 29, 4) u. s. w. Zu הַרְאֹתְךָ ist der Redende Subj., zu סָפֵּר unbestimmt welcher oder man (*Ew.* § 304, a). Mit dieser Angabe des Zwecks (vgl. 10, 1 f.) wird das bei A (7, 3—5) Gesagte entwickelt und erweitert. — V. 17. 18. „Der erste Machtbeweis Gottes, wenn Ph. ferner Israel zurückhält, soll ein schreckliches Hagelwetter sein". *Noch immer* erhöhst du dich zu einem Wall oder Damm, d. h. *dämmst du dich* (*Ges. Kn.*; wie Berg Bild eines Hindernisses ist Jes. 41, 15. Sach. 4, 7) *gegen mein Volk*, sie nicht zu entlassen; es ist kein Grund, diesen Satz als Frage oder als Bedingungssatz zu V. 18 (*Kn.*) aufzufassen, sondern der Vrf. knüpft mit dieser Aussage an 9, 7 (beziehungsweise 9, 12) an, und das V. 18 folgende wird unbedingt angekündigt. כָּעֵת מָחָר] *um die* (diese) *Zeit morgen*, d. i. morgen um diese Zeit (1 Sam. 9, 16. 1 Reg. 19, 2. Jos. 11, 6); zu der Terminbestimmung vgl. 8, 19. „Das Hagelwetter soll ein so schweres sein, wie es noch keines in Aegypten gegeben hat, seitdem dieses gegründet worden ist, d. i. seit es bewohnt worden ist und ein Volk gehabt hat (V. 24)". לְיֹמָן־הַיּוֹם] zu dem Artikel (ohne denselben der *Sam.*: למרום) vgl. 2 Sam. 19, 25. *Ew.* § 332, d; zu dem raphirten Suff. von הוסדה s. 2, 3. — V. 19. „Ph. soll daher hinsenden und sein Vieh und alle, die er auf dem Felde hat, *flüchten*, d. h. an sichere Orte bringen lassen, indem alle Menschen und Thiere, welche sich im Felde befinden und nicht nach Hause genommen würden, vom Hagel getroffen sterben werden. So fordert ihn Jahve auf, um ihn zu veranlassen, Gottesfurcht zu beweisen oder noch weiter zu verläugnen." Uebrigens ergibt sich aus V. 20 f., dass die Aufforderung zugleich seinen עבדים gelten soll. מִקְנֶךָ] 9, 3 ff. „Zu הַצֵּיוּ, wofür V. 20 הָנִיסוּ, vgl. Jes. 10, 31. כל־האדם וגו׳] ist cas. abs., zu welchem der Nachsatz וירד וגו׳ mit Vav eingeführt wird". — V. 20. 21. „Die Beamten Pharao's fürchten sich zum Theil schon vor Jahve (s. weiter 10, 7) und flüchten ihre Knechte und ihr Vieh in die Gebäude; ein anderer Theil aber achtet nicht auf Jahve's Wort". *wer von Pharao's Knechten das Wort Jahve's fürchtete*, Part. mit Artikel. שָׂם לב] wie

7, 23. וייעזב] Vav cons. zur Einführung des Nachsatzes wie Gen. 44, 9 (*Ew.* § 344, b). — V. 22. 23. Die Ausführung der Plage erzählt R zunächst nach B (vgl. 7, 20 ff.), und fällt erst mit V. 23^{bc} in den Bericht des C hinein. Mose soll seine Hand (vgl. 10, 21), nach V. 23 mit dem Stabe, ausrecken zum Himmel hinauf, dass Hagel entstehe (עשב הארץ s. 10, 12. 15 war hier nicht möglich wegen des folgenden בארץ-מצרים). Er that so *und Jahve gab* (über ויתן יהוה statt ויהוה נתן s. Gen. 22, 1; *Ew.* § 341, d a. E.) *Stimmen und Hagel*, d. h. liess Donnerstimmen (V. 28. 19, 16. 20, 18) erschallen und liess zugleich Hagel fallen, *und Feuer* (Blitze) *fuhr zur Erde* herab und Jahve liess Hagel regnen (s. V. 18). תְּהַלֵּךְ] wie Ps. 73, 9 (*Ew.* § 138, b). Dass V. ^{b} und ^{c} (nicht V ^{c} allein, *Well.*) zu C gehören, zeigen theils die Analogie von 10, 13, theils die קָלֹת unten V. 28 f. 34. — V. 24^{a} *und es ward Hagel und* sich gegenseitig fassendes (Ez. 1, 4, vgl. Ij. 38, 30. 41, 9) d. i. zusammenhängendes, *unaufhörliches* Blitzes-*Feuer mitten im Hagel* (sich an V. 23^{a} anschliessend) muss aus B sein (s. ויהי ברד V. 22). Dagegen V. ^{b} mit מְאֹד מְאֹד (ursprünglich angeschlossen an V. 23^{c}, vgl. 10, 14) fällt sicher wieder C ein (s. V. 18); im jetzigen Text bezieht es sich über אֵשׁ zurück auf בָּרָד, und die LXX setzen deshalb davor ἡ δὲ χάλαζα ein. [בְּכָל-אֶרֶץ] nach בְּ fehlt in *Sam.* LXX; sie haben blos במצרים. [מֵאָז] s. zu 4, 10; *seitdem es* (nicht: zu einem Volk geworden ist, *Kn. Ke.*, sondern) *einem Volke zu Theil geworden ist* oder gehört hat. — V. 25^{a} nach C vgl. V. 19; V. ^{b} zwar den Ausdrücken nach nach C (vgl. 10, 5), aber auch B muss etwas über עֵשֶׂב und עֵץ gehabt haben (V. 22. 31 f. 10, 15). *die Bäume*] näml. ihre Zweige und Aeste. „Da bald nachher die Heuschrecken noch zu fressen finden (10, 5. 15), so kann nur gemeint sein, der Hagel habe die äg. Pflanzenwelt im Ganzen zu Grunde gerichtet, wobei aber einzelnes als Rest blieb, vgl. V. 6. — Gewitter und Hagel sind in Aegypten nicht gerade gewöhnliche Landplagen, am wenigsten in Oberägypten, kommen aber doch oft genug vor. Gewitter, zum Theil sehr heftige, mit starken Regen erlebten im November *Wittmann* II. 172. 262, im December *Thevenot* I. 344 und *Niebuhr* Reiseb. I. 497, im Januar mit Schnee *Sonnini* II. 133, im Februar und März *Seetzen* III. 238. 394. Hagelwetter, meist mit Blitz und Donner, erfuhren im December bei den Pyramiden *Lepsius* Br. 26 f., im Januar *Monconys* Beschr. der Reisen S. 180; im Februar zu Fajum *Pococke* Morgenl. I. 92, im März *Wittmann* II. 265 und *Seetzen* III. 398. Doch ist der Hagel nicht häufig; *Pruner* Kr. S. 36 bemerkt, ihm sei in 12 Jahren Hagelfall nur 3mal im Sommer vorgekommen und zwar sehr mässig. Die vorliegende Plage fällt nach obigen Nachrichten in die Zeit von November bis März. Damit stimmt die Angabe V. 19, dass das Vieh sich damals auf dem Felde befunden habe. In den Monaten Januar bis April geht das Vieh in Aegypten auf die Weide (*Niebuhr* I. 142); vom Mai bis December hält man die Heerden gewöhnlich in den Ställen (*Hartmann* Afr. I. 232). Dafür gibt Diod. Sic. 1, 36 die Zeit der Ueberschwemmung an, worüber zu 7, 20. Genauer bestimmt sich die Zeit der Plage durch V. 31 f. —

V. 26—30 nach C. V. 26. Nur in Gosen gab es keinen Hagel (wie 8, 18. 9, 7). — V. 27. 28. „Ph. lässt Mose und Aaron (s. zu 8, 4. 8. 21) rufen und erklärt, er habe gefehlt, Jahve sei der Gerechte und die Aegypter die Frevler, d. h. jener sei im Recht, diese im Unrecht. רָשָׁע] wie 2, 13. *dasmal*] wo ich V. 14 ff. so kräftig aufgefordert und bedroht worden bin und mich dennoch nicht gefügt habe. Die frühere Unnachgiebigkeit rechnet er sich so hoch nicht an. Er wünscht Fürbitte bei Jahve". רב וגו'] und genug, d. i. *da es genug ist am* (1 Reg. 12, 28. Ez. 44, 6) *Geschehen* der Gottesstimme und des Hagels, da es nun der G. und des H. genug ist (s. auch *Ew.* § 217, b. 285, d). Dann will er die Israeliten entlassen; sie sollen nicht ferner *stehen*, d. i. verweilen (Gen. 45, 1. 9). — V. 29. 30. Mose verspricht, wenn er zur Stadt (Gen. 44, 4) hinausgegangen sein werde (genauer als 8, 8. 26 und 10, 18; er sucht Stille und Einsamkeit zum Gebet; ob gerade einen besondern heiligen Platz? *Kn.* unter Verweisung auf 6, 12) seine Hände zu Jahve auszubreiten, d. h. zu ihm zu beten (Jes. 1, 15), worauf der Donner aufhören und kein Hagel" (und Regen LXX, s. V. 34) „mehr sein werde, damit Ph. erkenne, *dass das Land dem Jahve sei*, d. h. dass er der Herr Aegyptens sei, von welchem alle Schicksale des Landes kommen (8, 18). Den Pharao aber und seine Knechte anlangend (cas. abs. wie V. 19) weiss er, dass sie noch nicht (10, 7 Gen. 2, 5. 24, 15) sich vor Jahve fürchten, nämlich so dass sie der Forderung der Entlassung gehorchten". Ueber einige der Knechte s. V. 20; hier ist von ihrer Gesammtheit und Ph. zusammen die Rede (V. 34). יהוה אלהים] mit Nachdruck ist hier Jahve als Gott prädicirt, aus anderm Grund als Gen. 2, 4 ff. (LXX ohne אלהים). — V. 31. 32. Eine nachträgliche Angabe über den Zustand der verhagelten Felder, welche den Fortschritt der Erzählung unterbricht und dadurch sich als eingeschaltet verräth, wobei die darin ersichtliche genauere Kenntniss der äg. Verhältnisse auf B als Quelle hinweist. Zwischen V. 25 und 26 (*Egli*) oder nach V. 26 gestellt würde sie den Zusammenhang auch unterbrechen. R hat sie aber aufgenommen, weil sie erläutert, wie die Heuschrecken (Cap. 10) immer noch etwas zu zerstören vorfanden. Auch als Beitrag zur Bestimmung der Zeit der Heuschreckenplage ist sie von Werth. „Der Flachs und die Gerste wurde zerschlagen, *denn die Gerste* (*war*) *Aehre und der Flachs Knospe*, d. h. jene stand bereits in Aehren und dieser hatte schon Blüthenknospen (*Ew.* § 296, a; Cant. 2, 13. 15); sie wurden also vom Hagel geknickt und dadurch verderbt. נִכְּעָל] s. *Ges.* th. 261. Dagegen der Weizen und Spelt wurden nicht zerschlagen, *denn sie sind spätzeitig* (*Ges.* th. 137). Sie waren theils noch nicht aufgegangen theils noch ganz klein; im letztern Fall litten sie auch wenig, weil sie nicht geknickt, sondern nur an den Boden geschlagen wurden". כֻּסֶּמֶת] LXX: ἡ ὄλυρα, ebenso Ez. 4, 9, ζέα Jes. 28, 25; Vulg.: *far*, aber in Ez. und Jes. *vicia*, in den Aram. Verss. כֻּסְמָא, wird nach *Celsii* hierob. II. 98 ff. und *Ges.* th. 702 mit Recht als *Dinkel* oder *Spelt* erklärt. Freilich hat man das arab. كِرْسِنَّة oder كَرْسَنَّة eine

Art *Wicken* damit identificiren wollen (s. *Wetzstein* in Delitzsch's Comm. zu Jes. [2] S. 705 ff. und *Fleischer* in *Levy's* talm. Lex. I. 433 f. zu גּוּלְבָּא), und freilich ist auch von ὄλυρα (nach Her. 2, 36. 77 gewöhnliche Brodfrucht der alten Aegypter) die Bedeutung nicht ganz sicher (vgl. *de Lagarde* ges. Abh. 1866 S. 59 über armenisches *oḷorn* d. i. *Erbse*). Aber auf der andern Seite steht fest, dass die alten Aegypter *triticum spelta* (hiergl. *bet*, kopt. Βωϯ) bauten; daraus gebackenes Brod ist in den Gräbern häufig gefunden (*Lepsius* Privatmittheilung), während von Wicken als Brodfrucht bei den alten Aegyptern nichts bekannt ist. Demnach wird man dem כסמת doch die traditionelle Bedeutung *Spelt* belassen müssen, wie denn neuerdings auch *Fleischer* a. a. O. II. 450 f. 458 die Gleichung von כסמת und كرسنة zurückgenommen hat. — „Nach vorliegender Stelle bestimmt sich die Zeit der Plage. Im alten Aegypten erndtete man die Gerste im 6., den Waizen im 7. Monat nach der Aussaat (Theophr. h. pl. 8, 3. Plin. 18, 10, 6). Damit stimmen die späteren Berichterstatter. Die Gerste wird beinahe einen Monat später zeitig als der Waizen (*Sonnini* II. 20), jene reift im Februar, dieser steht bis Ende März (*Forskål* flora p. XLIII), jene Ende Febr. oder Anfangs März, dieser Anfangs April (*v. Schubert* R. II. 175; *Benjamin Tud.* ed. l'Emp. p. 118). Als *Olivier* voyage III. 125. 152 Anfangs April von Kairo zu den Pyramiden reiste, war die Gerste schon geschnitten und ein guter Theil des Flachses gerauft, der Waizen aber reifte. *Denon* 143 fand zu Ende des December die Gerste in der Blüthe, und *Brown* R. 181 zu Anfang des Januar den Waizen im Hervorsprossen. Spelt wird mit dem Waizen reif (*Forskål* flora p. 26). Flachs wird im Januar gesäet (*Russegg.* I. 231), blüht zu Ende dieses Monats (*Forskål* p. LV), gewinnt um diese Zeit schon Knoten (*v. Schubert* II. 137), wird zu Anfang des April gerauft (*Seetz.* III. 241); aber nach *Sicard* in Paulus Samml. V. 40 verblüht er Ende Decembers und nach *Russegg.* I. 126 blüht er in der Mitte März, also verschieden nach Jahrgang, Witterung, Ackerbestellung. So viel aber ergibt sich, dass die Plage des Hagels in den Januar zu setzen ist". — V. 33. 34 nach C, vgl. V. 29 f. „Mose thut wie er versprochen und sein Gebet hat den Erfolg, dass Donner, Hagel und Regen aufhören, aber Ph. macht schwer sein Herz (s. zu 4, 21) und fährt fort zu sündigen, indem er der Forderung Gottes widersteht". — V. 35 nicht nach A (*Kn. Kay.*) dessen Formel ולא שמע אליהם ist, sondern nach B (wie 10, 20. 27), nur dass R verständigerweise (wegen des V. 34 vorhergehenden ויכבד לבו bei C) das ויחזק יהוה את־לב in ויחזק לב geändert hat, wie umgekehrt vielleicht 9, 12 die Formel des A ויחזק לב in ויחזק יהוה את־לב. Für ביד (womit z. B. Lev. 8, 36. 10, 11 zu vergleichen wäre) haben LXX אֶל oder לְ ausgedrückt.

8) *Die Heuschrecken* Cap. 10, 1—20, nach C und B. Zunächst scheiden sich als zu B gehörig, durch den Stab Mose's und die Ausdrücke, ab V. 12. 13ª bis מצרים, 14ª bis א׳ מ׳. 15ᵇᶜ und 20. Aber auch die Unterhandlung Pharao's mit Mose V. 8—11, als in der Mitte

stehend zwischen 8, 21—24 und 10, 24—26, muss ursprünglich auf B zurückgehen, kann jedoch in B nicht hinter der Ankündigung der Heuschrecken, sondern nur hinter der Hagelplage vor 9, 35 (oder hinter der Heuschreckenplage vor 10, 20) gestanden haben (vgl. 10, 24—26 mit 27), und wurde weil sie neben den aus C genommenen Worten (9, 33 ff. oder 10, 16 f.) nicht passte, von R an dieser Stelle passend eingereiht. Für C bliebe also V. 1—7. 13^{bc}. 14 von וירד an. 15^{a}. 16—19. Nun fällt aber sofort auf, dass die Gottesbotschaft an Ph. hier nicht wie sonst (s. zu 7, 18) unmittelbar hinter dem Befehl zum Eintritt bei Ph. (V. 1), sondern erst hinter dem Bericht der Ausführung dieses Befehls (V. 3) mitgetheilt, so wie dass überhaupt diese Ausführung ausdrücklich gemeldet wird, was sonst nicht geschieht. Dass das ursprünglich bei C so gewesen sei, ist um so mehr zu bezweifeln (*Wel.*), als auch V. 1^{b} und 2 im Ausdruck und Inhalt manches Auffallende bietet. Vielmehr scheint R hier (wie schon 9, 14—16) stärker eingegriffen, und statt des ursprünglichen וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו des C V. 1^{b}. 2 und 3 bis וַיֹּאמֶר אֵלָיו eingesetzt zu haben. — V. 1. 2. בא] 7, 26. 9, 1. Der begründende Satz *denn ich selbst habe Pharao's und seiner Knechte Herz stumpf gemacht* u. s. w. ist als begründender blos verständlich, wenn hinter בא supplirt wird: und kündige ihm eine weitere Plage an! הכבדתי] bei C macht sonst immer Ph. selbst sein Herz schwer (*Wel.*), s. 8, 11. 28. 9, 34. ואת־לב עבדיו] passt nicht zu V. 7. Der Zweck der Verstockung wird übereinstimmend mit 9, 14—16 angegeben: „damit er diese (*Ew.* § 293, a) seine *Zeichen setze*, d. i. seine Wunder verrichte unter ihnen und damit Israel seinen Kindern und Enkeln das, was er den Aegyptern angethan hat, und insbesondere seine Zeichen, die er an ihnen verrichtet hat, erzähle und erkenne, dass er Jahve sei". בקרבו] Suff. unmöglich auf Ph., sondern auf das äg. Volk, das jedoch zuvor nicht genannt ist, zu beziehen; LXX *Pesch. Onk.* geben בְּקִרְבָּם. ותספר] Israel in seinem Vertreter Mose angeredet (*Abene. Kn.*), aber eben so auffallend wie vorher בקרבו; LXX ותספרו. התעללתי] im schlimmen Sinn, einem *übel mitspielen* mit בְּ, wie Num. 22, 29. 1 Sam. 6, 6. 31, 4. — V. 3. 4. Mose und Aaron (letzterer wohl auch hier wie 8, 4. 8, 21. 9, 27 erst von R eingesetzt, vgl. ויסף V. 6) „fordern abermals die Entlassung, fragen den König, wie lange er sich noch weigern wolle, sich vor Jahve zu demüthigen, und kündigen Heuschrecken für den folgenden Tag (8, 19. 9, 6. 18) an. לַעֲנוֹת] für לְהַעָנוֹת (wie 34, 24. Jes. 1, 12 nach Mass.). מָאֵן] wie 7, 27. מבוא] vgl. בוא vom Kommen des עָלֹה 8, 20." — V. 5. In solcher Menge sollen die Heuschrecken kommen, dass sie das *Auge*, d. i. das Angesicht *der Erde bedecken* (ebenso V. 15. Num. 22, 5. 11) und *man* (V. 21; *Ew.* § 294, b) dieses nicht mehr sehen kann, und sollen *den Rest des Entronnenen* (1 Chr. 4, 43), das ihnen vom Hagel her übrig geblieben ist (9, 25), d. h. das dem Hagel Entronnene vollends abfressen. Fressen sollen sie auch *alle Bäume* und Stauden, *welche* ihnen aus dem Felde *sprossen*, d. h. doch wohl neu sprossten: vom übergebliebenen Grün wird das Nachgetriebene der Bäume unterschieden, also anders als V. 15^{b}, auch auf 9, 32 f. wird hier nicht

Rücksicht genommen. — V. 6. „Sie sollen auch alle Häuser anfüllen, *was* d. h. wie es (14, 13. 34, 18; *Ew.* § 333, a) Pharao's Väter und deren Väter, seit sie auf dem Erdboden gewesen (9, 18. 24), nicht gesehen d. i. erlebt haben. Nach dieser Ankündigung verlässt Mose den König". וַיִּפֶן] 7, 23. — V. 7. Die königlichen Beamten, durch das bisherige besorgt gemacht, rathen zur Entlassung der Männer; darin zeigt sich ein Fortschritt gegen 9, 20 f. עַד־מָתַי] V. 3. wie lange *dieser*, Mose, ihnen *zum* Fanggarn oder *Fallstrick*, Ursache des Verderbens sein soll? ein Ausdruck hergenommen vom Fange der Vögel, vgl. 23, 33. 34, 12. Dt. 7, 16. Jos. 23, 13. Jes. 8, 14. *erkennst du noch nicht* (9, 30), dass Aegypten zu Grund geht? — V. 8—11. Von ihnen beeinflusst macht Ph. ein theilweises Zugeständniss (ursprünglich nach B). Mose und Aaron (s. zu V. 3) werden zurückgeholt. Ueber den Acc. beim Pass. s. zu Gen. 4, 18. Der Ausdruck וַיּוּשַׁב mit Beziehung auf V. 6b natürlich von R; wie er bei B lautete, s. 8, 21 und 10, 24. Während beim letzten Zugeständniss 8, 21 ff. Ph. sie nur im Lande opfern lassen wollte, ist er jetzt bereit, sie zum Gottesdienst (עִבְדוּ hier und V. 11, wie sonst bei C, anders 8, 21) ziehen zu lassen, fragt aber, *wer und wer* d. i. wer alles oder wer im einzelnen (*Ew.* § 104, d. 313, b) *die Gehenden*, d. h. die die gehen wollen (*Ew.* § 313, b), *seien*? — V. 9. „Mose sagt: *mit* (בְּ von der Begleitung wie Num. 20, 20. 1 Reg. 10, 2) unsern Jungen und Alten wollen *wir*, d. i. die Israeliten, in deren Namen er spricht, gehen u. s. w. Die Weiber sind in dem *wir* eingeschlossen. Sie wollen alle mit einander, sammt ihrem Vieh, gehen. *denn ein Fest Jahves ist uns*] wir wollen nicht eine Versammlung halten, wo blos die Männer zu erscheinen haben, sondern ein Jahvefest (s. 5, 1), an dem das ganze Volk Theil zu nehmen hat. Gesetzlich vorgeschrieben war später blos das Erscheinen der Männer (23, 17. 34, 23. Dt. 16, 16), doch betheiligten sich auch die Uebrigen (Dt. 16, 11. 14 f. Jes. 32, 9 ff. Luc. 2, 41 ff.). Auch bei den Aegyptern (Her. 2, 60) nahmen die Weiber an religiösen Aufzügen Theil". — V. 10. „Der längst argwöhnische König merkt die wahre Absicht. *Jahve sei so mit euch, wie ich euch entlassen werde*] er möge euch auf eurem Zuge so sicher geleiten und beschützen (3, 12), als ich euch sicher fortlasse. Dieser Wunsch einer glücklichen Reise ist blosser Hohn. Denn Ph. will das Volk niemals entlassen. שָׂם] s. zu 12, 37. *denn Böses ist vor eurem Angesicht*] ihr habt solches im Auge und vor, indem ihr euch meinem Dienste entziehen wollt (vgl. Ps. 101, 3). — V. 11. Demgemäss entscheidet Ph., dass nur die Männer zum Feste ziehen, die Uebrigen aber als Unterpfand für die Rückkehr jener bleiben sollen". אֹתָהּ] fem. wie Gen. 15, 6. 47, 26, nicht auf בָּעָה (*Abene.*) bezüglich, auch nicht (*Kn.*) auf לְכוּ הַגְּבָרִים (s. dagegen V. 9), sondern auf עִבְדוּ אֶת־יְהוָה: auf eine Festfeier geht euer Gesuch, und dazu braucht ihr keine Weiber und Kinder u. s. w. וַיְגָרֶשׁ] Subj. doch wohl nicht Pharao selbst (wegen מֵאֵת וגו׳), sondern: *man* (V. 5. 21) *trieb sie hinaus*; *Sam.* (LXX) geradezu וַיְגָרְשׁוּ (s. auch *Geiger* Urschrift S. 349). — V. 12—15 Ausführung der Androhung. — V. 12. 13a nach B. Mose soll aus-

strecken seine Hand (mit dem Stab V. 13) über Aegypten *mit den Heuschrecken*, d. h. „so dass die Handausstreckung mit Heuschrecken begleitet ist und sie zur Folge hat (בְּ wie Jes. 48, 10!); diese sollen über Aegypten heraufziehen und alles Kraut des Landes, alles was der Hagel übrig gelassen hat, verzehren". So *Kn.* Aber בָּאַרְבֶּה ist unerträglich hart, auch wenn man ב als בְּדֵיל (*Targ Jon.*) nimmt; vielleicht verderbt aus לָהֲבִא אַרְבֶּה (V. 4), vgl. *Onk.* Die LXX erleichtern. „Zu עָלָה s. Jo. 1, 6: die Heuschrecken erscheinen in der Ferne tief liegend, höher beim Herankommen und über dem Land beim Anlangen". עשב הארץ] wie V. 15, gegen עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה V. 15. 9, 25 (22) auch Gen. 2, 5. 3, 18 bei C. את כל אשר] *Pesch.* und viele hbr. Mss. ואת כ' א; *Sam.* LXX ואת כל פרי העץ אשר, wie V. 15. Mose thut so. משה] gegen ידך V. 12, genau wie 9, 23 gegen 22. — V. 13^{bc} aus C, genau so angeknüpft wie 9, 23^{b} an 23^{a}. Jahve führte einen Ostwind herbei auf (gegen) das Land jenen ganzen Tag (an dem er die Plage angekündigt s. V. 4) und die ganze Nacht: der Morgen war gekommen, da brachte (trug herbei) der Ostwind (Construction wie Gen. 19, 23. 38, 25. 44, 3f. bei C) die Heuschrecken. „Dass der Wind die Heuschrecken bringt, berichten alte und neue Zeugen, z. B. Agatharch. p. 42; Strabo 16 p. 772; Diod. Sic. 3, 28; *Shaw* R. S. 165". Das Wunderbare besteht also nach C ausser in der grossen Menge der Heuschrecken nur in ihrer Vorhersagung auf den andern Tag; nach der jetzigen Verbindung von B und C freilich in der Herbeiführung des Winds auf die Ausreckung des Mosestabes hin. — V. 14. Die Heuschrecken kommen herauf über das ganze Land Aegypten, nach B vgl. V. 12. — Das Folgende nach C, vgl. וַיָּבוֹא (wie V. 4. 19. 7, 27), כָּבֵד (8, 20. 9, 3. 18. 24). Eine solche Masse von Heuschrecken in Aegypten weder früher einmal, noch in der Folge je wieder; der Ausdruck fast wie Jo. 2, 2. Sonst vgl. oben V. 6 und 9, 24. — V. 15^{a} wie V. 5, also nach C. *und das Land wurde finster*] d. h. „seine Oberfläche unsichtbar (Jes. 13, 10) durch die auf ihr lagernde Heuschreckenmenge. Nur dies kann nach V. 5 der Sinn sein. *Burckh.* Syr. 381 sah im Hauran einen Heuschreckenschwarm, welcher den Erdboden völlig bedeckte". V. 15^{b} nach B s. oben V. 12 (gegen V. 5), wogegen V. 15^{c} aus B und C gemischt scheint. לא כל] *gar kein, gar nichts* wie 12, 16. Gen. 2, 5. — Das Vollwerden der Häuser von den Heuschrecken (V. 5) wird hier vermisst. — „Die Heuschrecken sind in Aegypten jetzt zwar keine solche Landplage mehr, wie in der mosaischen Zeit (*Hasselq.* 254), kommen aber doch auch hier vor wie in Syrien und Persien (*Volney* I. 235). *Niebuhr* (Arab. 168) und *Forskål* (descr. anim. p. 81) erlebten zu Kairo 2 grosse Heuschreckenzüge, einen Ende Decembers, den andern noch fürchterlicheren, welcher mit einem Südwestwinde von der libyschen Wüste her kam, im Januar; ebenso *Lepsius* Br. S. 45f., vgl. *Tischendorf* R. I. 260, im März ein ungeheures von S.W. her kommendes Heer, das die ganze Gegend weit und breit bedeckte. Sie kommen aber auch von Osten nach Aegypten: *Denon* (R. 286f.) beobachtete solche von Ost nach West ziehende Heuschrecken, die zuletzt, als der Wind sich drehte,

in die Wüste zurückgetrieben wurden. Nach diesen Angaben kommen sie, wenn sie kommen, im Winter und Frühling nach Aegypten. Damit stimmt der Erzähler. Seine vorhergehende Plage fällt in den Januar (s. 9, 32), die folgende in den März (s. 10, 23); die Heuschreckenplage wird daher am passendsten in den Februar gesetzt". Ueber die Heuschrecken überhaupt s. die R.W.B. — V. 16—19 nach C. V. 16. 17. Ph. beeilt sich diesmal Mose und Aaron (s. zu V. 3 u. vgl. ויצא V. 18) zu rufen, bekennt sowohl an Jahve als an seinen Boten (s. V. 11) gesündigt zu haben, und bittet ihm seine Sünde zu vergeben *nur diesmal noch* (Gen. 18, 32), und für ihn Fürbitte bei Jahve einzulegen, „dass er von ihm entfernen soll *nur diesen Tod*, d. h. nur dieses Verderben, sonst will er ihm keine Zumuthungen mehr machen. In diesem Sinn dürfte sich מָוֶת nicht mehr finden; von verderblicher Seuche steht es Jj. 27, 15, und als eine *pestis irae deorum* bezeichnet die Heuschrecken Plin. h. n. 11, 35"; doch s. Beispiele aus arab. Schriftstellern bei *Ges.* th. 779, und מגפה Gen. 47, 19, דֶּבֶר Ps. 78, 47. שָׂא] ursprünglicher als שאו *Sam.* LXX *Pesch.*, weil ולאהרון V. 16 Einschub ist, vgl. V. 18. — V. 18. 19. ויצא משה] ויצא LXX *Pesch.* und hbr. Mss. Mose legt Fürbitte ein. *da wandte Jahve einen sehr starken Meerwind*] liess durch Wendung einen Wind vom Mittelmeer her eintreten. Der trug die Heuschrecken und *stiess sie*, d. h. warf sie gewaltsam in das Schilfmeer (s. 13, 18). „Gemeint ist ein Nordwestwind, welcher sie in südöstlicher Richtung nach dem arabischen Meerbusen führte. Ebenso ging es durch eine Drehung des Windes dem von *Denon* beobachteten Heuschreckenheere. In den Meeren finden viele Heuschreckenschwärme, vom Winde fortgeführt, ihren Untergang, z. B. Jo. 2, 20; Plin. 11, 35: gregatim sublatae vento in maria aut stagna decidunt". — V. 20. Aber auch diesmal entliess Ph., von Gott verhärtet, die Israeliten nicht, nach B.

9) *Die Finsterniss* 10, 21—27 nach B. Dass bei C nach den Heuschrecken und vor dem entscheidenden Gericht Cap. 12 keine Plage mehr erzählt wurde, folgt aus אַךְ הַפַּעַם V. 17 (vgl. mit Gen. 18, 32), und auf der andern Seite zeugt die Herbeiführung der Plage durch Mose's ausgestreckte Hand für B, ebenso die vermehrten Zugeständnisse des Ph. nach Eintritt der Plage V. 24—26 (über 8, 21—24. 10, 8—11), so wie die Formel in V. 27. Uebrigens erscheint V. 24—26 das Referat des B in den Ausdrücken (עִבְדוּ 24, לַעֲבֹד und נַעֲבֹד 26) schon etwas geändert, sei es von R, sei es weil C selbst diesen Passus sich schon angeeignet hatte und R lieber dem C folgt (s. zu V. 28). — Es ist eine ungeheure *Finsterniss*, mit der Ph. hier gezüchtigt wird. In Folge der Ausstreckung der Hand Mose's zum Himmel hinauf soll sie über Aegyptenland kommen, vgl. V. 12 und 9, 22. וימש חשך] *und man* (V. 5. 11) *soll tasten Finsterniss*, d. h. „diese soll z. B. von Dunst und Staub so dicht sein, dass man sie greifen kann (LXX *Vulg., Gr. Ven., Abene. Kimch. Luth. Calv. Münst. Pisc. Grot. Ros.*), weniger gut: *man soll tappen in Finsterniss* (*Targ. Jer., Cler. Baumg.*)", weil man dann בחשך (Dt. 28, 29) erwartete, und „weil das Hiph. המיש von der Nebenform מוש ebenfalls

vom Tasten vorkommt (Ps. 115, 7. Jud. 16, 26), auch nach V. 23 die Aegypter sich gar nicht bewegen werden". Der Artikel war nicht durchaus nothwendig. Ein יָשׁ חשך (*Egli*) haben die LXX natürlich nicht vor sich gehabt. — V. 22. Mose streckt die Hand aus: der Stab (V. 13. 9, 23) ist hier nicht mehr ausdrücklich genannt (ob von R weggelassen, um eine Aehnlichkeit mit der letzten Plage des A 9, 8 ff. herbeizuführen?). Es wird in ganz Aegypten 3 Tage lang חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה *Finsterniss des Dunkels*, dunkelste Finsterniss, sofern die Verbindung der Synonyma zur Verstärkung des Begriffs dient (*Ew.* § 313, c), und אֹפֶל wie אֹפֶל Jj. 10, 22. 3, 6 schon an sich das Tiefdunkel ausdrückt. Zu den *drei Tagen* vgl. bei B Gen. 30, 36. 40, 12—19. 42, 17. Ex. 3, 18. 5, 3. 8, 23. 15, 22. — V. 23. „Keiner sieht den andern und keiner steht während der 3 Tage auf von seiner Stelle, weil man bei solcher Finsterniss nichts vornehmen kann". Nur die Israeliten hatten Licht in ihren Wohnorten, um so merkwürdiger, da nach diesem Vrf. dieselben zum Theil mit den Aegyptern zusammenwohnen (3, 22. 11, 2. 12, 31). Uebrigens bemerke den verschiedenen Ausdruck gegenüber von 9, 26. 8, 18. — „Die Erzählung knüpft an den elektrischen Wind *Chamsin* an, welcher in Aegypten alle Jahre etwa 50 Tage lang (daher der Name) von März bis Mai oder 25 Tage vor und 25 Tage nach der Frühlingstagundnachtgleiche (*Sonnini* I. 291) weht und aus Süden, S.O. oder S.W. kommt. An ihn dachten schon die LXX, wenn sie חשך אפלה durch *σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα* übersetzen. Dieser Wind ist sehr heftig und heiss und treibt eine solche Masse heissen Sandes und Staubes mit sich, dass er die Luft verfinstert, die Sonne unsichtbar macht, und eine Nächtlichkeit herbeiführt, mit der die Finsterniss der dichtesten Nebel unserer Herbst- und Wintertage in keinem Vergleich steht (*Prosp. Alp.* medic. Aeg. 1, 7; *Savary* Zust. Aeg. II. 229 f.; *Niebuhr* Reisebesch. I. 498 f.; *Legh* Reise durch Aeg. 48 f.; *v. Schubert* II. 409; *Rüppell* Nub. 270 f.; *Sonnini* II. 166). Vermöge des Sandes und Staubes wird die Finsterniss in der That eine greifbare, doch ist derselbe überaus fein und dringt selbst durch wohlverkittete Fenster und in gut verschlossene Gefässe. Bei solchem Unwetter kommen die Menschen um die Besinnung, verlieren den Weg, tappen unsicher; sie und die Thiere verbergen sich; man begibt sich in die untersten Zimmer und Gewölbe (*Denon* 285. 300; *Russegger* I. 226 f.; *Pococke* Morg. I. 306; *Volney* I. 47 f., *Wansleb* in *Paulus* Samml. III. 18). Dass der Chamsin ein elektrischer Wind sei, bemerken *Rüpp.*, *Russ.*, *Seetz.* III. 397, und die Phänomene desselben beschreibt sehr genau *Pruner* Kr. S. 35. Der Chamsin weht aber nicht ununterbrochen während der 50 Tage, sondern in Absätzen, welche 2 bis 3 Tage anhalten (*Sonn.* und *Rüpp.*) oder 3 bis 4 (*Prun.*) oder bisweilen 3 Tage (*Lane* Sitt. I. 2); das gewöhnliche sind aber 3 Tage (nach *Voln.*, *Wittmann* II. 54 und *Prosp. Alp.* 1, 18), die auch der Vrf. angibt. Seine Bemerkung, „die Kinder Israel hätten in ihren Wohnsitzen Licht gehabt", erklärt sich einigermassen daraus, „dass die Staubwolken des Chamsin bisweilen strichweise ziehen". *Denon* S. 286: am folgenden Tage zog

die nämliche Staubmasse längs der libyschen Wüste hin, sie folgte der Bergkette, und als wir glaubten, davon befreit zu sein, brachte sie der Westwind zurück und tauchte uns abermal in diesen trockenen Strom. Uebrigens hat man diese Plage in den März zu setzen, da die folgende in den April, die vorhergehende vermuthlich in den Februar fällt (s. V. 15. 12, 2)". — V. 24. In der Noth ruft Ph. den Mose (Aaron steht hier im mass. Text nicht, wohl aber in *Sam.* LXX *Vulg.*) und macht nun (gegenüber von V. 8—11) ein noch weitergehendes Zugeständniss: er will das Fortziehen des ganzen Volkes genehmigen; nur das Klein- und Rindvieh soll *stehen gelassen* werden (vgl. Gen. 33, 15), d. i. zurück bleiben (*Kn.*: an gewissen Orten eingestellt unter Aufsicht und Gewalt der Aegypter), nämlich als Unterpfand ihrer Rückkehr. — V. 25. 26. Mose gibt sich damit nicht zufrieden, sondern beansprucht, sowohl Ph. müsse ihnen Schlacht- und Brandopfer, die sie für Jahve bereiten oder zurichten, mitgeben, als auch ihr eigenes Vieh müsse mitziehen zum Zweck des Jahvedienstes, weil sie noch nicht wissen, was davon sie zum Jahvedienst brauchen; das werde sich erst zeigen, wenn sie an den Ort des Dienstes kommen (vgl. כאשר יאמר אלינו 8, 23 beim gleichen Vrf.). Anders kann in Anbetracht des גַּם אַתָּה — וְגַם מִקְנֵנוּ nicht erklärt werden (richtig *Raschi*), obgleich 12, 31 nicht ausdrücklich gemeldet wird, dass Ph. noch von dem Seinigen hergab, sondern nur eine Andeutung davon in וברכתם גם אתי 12, 32 liegt. (Vgl. auch 3, 21f. 11, 1—3. 12, 35f. bei B). Unrichtig ist die Auffassung: Ph. müsse auch Opfer mitgeben, deshalb müsse ihr Vieh mit ihnen ziehen (*Ros. Kn. Ke. Buns.*). Ueber die עלת s. zu Lev. 1, über die זבחים zu Lev. 3; die Verbindung dieser beiden wie 18, 12. 32, 6. Lev. 17, 8 u. ö. לא תשאר פרסה] nicht eine Klaue, nicht der geringste Theil dürfe zurückbleiben (s. dazu *Bochart* hz. I. 490). מה נעבד את־יהוה] *womit wir Jahve verehren werden* (mit doppeltem Acc., nach Art der Verba des Schenkens *Ew.* § 283, b), s. Jes. 19, 21. — V. 27. Darauf geht Ph. nicht ein, weil Jahve sein Herz festgemacht hat.

Cap. 10, 28—11, 10 *Abbruch der Verhandlungen und Ankündigung der letzten entscheidenden Plage*, nach C B A, näml. 10, 28f. 11, 4—8 nach C; 11, 1—3 nach B; 11, 9f. nach A. — V. 28. 29. Das Gespräch Pharao's mit Mose geht hier weiter. Ph. weist den Mose von sich fort und verbietet ihm bei Todesstrafe (Ausdruck wie Gen. 2, 17 bei C) sein Angesicht wieder zu sehen, d. i. vor ihm zu erscheinen (Gen. 43, 3. 5 bei C). Mose antwortet, er habe *recht* geredet (כֵּן wie Num. 27, 7. 36, 5), er werde nicht mehr vor ihm erscheinen. Diese 2 Verse können nur aus C genommen sein (vgl. 11, 8 bei C: וירדו וגו׳), da 12, 31 bei B Ph. allerdings den Mose noch einmal rufen lässt. Sie bildeten bei ihm (da er die 9. Plage V. 21—23 nicht erzählt hatte) entweder den Schluss der Verhandlungen nach der 8. Plage (*Wel.*), indem er sich wohl auch schon V. 24—26 aus B angeeignet hatte, oder aber hatte C erzählt, dass Mose nun zu Ph. gieng und ihm das, was jetzt 4, 22. 23 steht, ansagte. — Cap. 11, 1—3 als Fortsetzung zu 10, 27 aus B. V. 1

„Jahve eröffnet dem Mose, er werde noch eine einzige Plage über die Aegypter bringen, worauf Ph. sie von hier entlassen werde. כשלחו כלה] *wann er* euch *ganz entlässt*, dann wird er euch sogar *forttreiben* von hier, mit Gewalt fortdrängen (12, 33. 39)." כָּלָה] *gänzlich, ganz* (Gen. 18, 21. 2 Chr. 12, 12) weist deutlich zurück auf die halbe oder theilweise Entlassung bei B (10, 8ff. 24ff.), LXX: σὺν παντί. גרש] vgl. Gen. 21, 10. Ex. 6, 1. 12, 39. — V. 2. „Mose soll, ehe es zu dieser Plage kommt, das Volk auffordern, dass sie silberne und goldene Geräthe von den Aegyptern verlangen, sich geben lassen. Aus 12, 36 muss man sich ergänzen, dass er das auch gethan". Sonst s. zu 3, 21 f. Bemerke auch דִּבֶּר־נָא gegen die dort gebrauchten Ausdrücke. וְזָהָב] dazu ושמלות *Sam.* LXX. — V. 3. Zu verstehen ist, dass Mose dem Volk diese Anweisung wirklich gab, und in Erzählungsform wird sofort hinzugesetzt, dass Jahve zu diesem Zweck dem Volk die Geneigtheit der Aegypter (3, 21) zuwandte (*Vulg.* falsch: *dabit; Sam.* ונתתי), auch der Mann Mose (wie Num. 12, 3 bei B; vgl. Ex. 32, 1) beim König und Volk in Aegypten sehr gross d. i. hochangesehen war, wegen seiner Wunderthaten. „Um so leichter fand auch sein Volk bei den Aegyptern ein geneigtes Gehör." מצרים 1^0] dazu והשאילום *Sam.* LXX. Hiemit ist bei B Alles vorbereitet zum Eintritt der letzten Plage. Aber die Einfügung dieses Abschnitts aus B mitten in die Redeverhandlung zwischen Mose und Pharao (10, 29 und 11, 4ff.) ist sehr auffallend, und aus einer Absicht des R kaum zu erklären. Eher ist eine nachträgliche Störung des Textes zu vermuthen, indem V. 1—3 irrthümlich von seiner Stelle hinter V. 4—8 hieher verschlagen wurde. So wie der Text jetzt lautet, ist V. 1—3 reine Parenthese. Die Auskunft von *Abene. Ke.* A., ויאמר יהוה V. 1 sei s. v. a. „und Jahve hatte gesagt", ist gegen die Grammatik (es müsste wenigstens וַיהוָה אָמַר lauten) und scheitert auch an dem erzählenden V. 3. — V. 4—8. Die Androhung der Tödtung der Erstgeburt, als Fortsetzung von 10, 29, nach C. (*Sam.* fügt nach V. 4 noch ein, dass Mose die 4, 22^b und 23 aufgetragenen Worte an Pharao bestellt habe). V. 4. 5. „Die Rede geht an Pharao, wie V. 8 zeigt. Jahve will von seinem Wohnsitze ausziehen mitten in d. i. durch Aegypten, und sterben wird jeder Erstgeborne in Aegypten, vom Erstgebornen Pharao's", der auf seinem Throne *sitzen sollte* (*Onk.; Ew.* § 335, b), „bis zum Erstgebornen der Magd, die hinter der Mühle ist, also vom Höchsten bis zum Niedrigsten, dazu auch alle Erstgeburt des Vieh's. Zur Sache s. 12, 29. *Mühle*] s. *Winer* RW. — V. 6. Darüber wird es in ganz Aegypten ein grosses Klaggeschrei geben", dem gleich bisher nicht geschehen ist, noch künftig geschehen wird. כמהו] masc. ungenau wie Lev. 6, 8. 27, 9. Jud. 11, 34, beim Pron. (s. 1, 21) leichter erträglich (*Sam.:* כמוה). Sonst s. 9, 18. 24. 10, 14. — V. 7. „*Doch allen Kindern Israel wird nicht spitzen ein Hund seine Zunge*] dieser sprüchwörtliche Ausdruck steht Jos. 10, 21 vom Menschen, welcher die Zunge spitzig macht, spitzige scharfe Aeusserungen thut; hier und Judith 11, 19 ist er" vom Hund gebraucht, „welcher gegen die Leute muckst, knurrt und bellt. Richtig LXX: γρύξει τῇ γλώσσῃ, *Vulg.* mutiet".

(Unnöthige Einwendungen bei *Böttcher* neue Aehrenl. I. 28). „Gemeint ist: die Israeliten sollen keinen feindlichen Laut hören, geschweige eine wirkliche Beschädigung erfahren, nicht einmal von einem Hund", und zwar *vom Mann bis zum Vieh*, d. h. weder Menschen noch Vieh der Israeliten. Zu וְעַד — לְמִן s. *Ew.* § 218, b a. E. „Dies dazu, damit Ph. und seine Beamten (nach *Sam.* LXX blos Pharao) erkennen, dass Jahve zwischen Aegypten und Israel eine Scheidung macht, wie (8, 18) 9, 4" bei C. — V. 8. „Dann werden alle jetzt beim König anwesenden Beamten zu Mose kommen und unterwürfig ihn bitten, dass er mit dem Volke ausziehe, worauf dieser ausziehen wird. Dass dies geschehen sei, wird nachher nicht berichtet". R hat nach 12, 30 statt des Berichtes von C den von B aufgenommen. „Ein ähnlicher Fall 3, 18. 5, 1. Der Vrf. braucht יָרַד, weil er sich den königlichen Palast höher liegend denkt, als die übrige Stadt und Gegend (2 Sam. 11, 9. 2 Reg. 6, 33. 7, 17); in ihm werden bei dem hereingebrochenen Unglück die königlichen Beamten sich versammeln. אשר ברגליך] eig. *welches an deinem Fusse*, d. i. welches dir folgt und anhängt. Mose verlässt den König in heissem Zorn; er zürnte so wegen der Rede 11, 28". — V. 9. 10. Abschluss der vorbereitenden Handlungen nach A, also ursprünglich wohl hinter 9, 12. Jahve erklärt dem Mose: Ph. wird auf *euch* (Mose und Aaron) nicht hören, damit meine Wunderzeichen (7, 3. 9, freilich auch 4, 21) viel d. i. noch *mehr* werden im Lande Aegypten. Von Mose und Aaron vollzogene Zeichen (wie die bisherigen 7, 9 ff. 19 ff. 8, 1 ff. 12 ff. 9, 8 ff.) nützen nichts, sondern, ist die Meinung, ich muss nun selbst einschreiten. Und so, bemerkt der Erzähler abschliessend, hatten zwar *Mose und Aaron* alle diese Zeichen *vor Pharao* gethan, aber von Gott verhärtet entliess er die Kinder Israel nicht aus seinem Land (7, 2). Nur bei A verrichten Mose *und Aaron* die Zeichen, und zwar *vor* Ph. (7, 9. 9, 8). Ob übrigens V. 9b (nach 7, 3) in A hier stand und nicht von R gemodelt ist, ist sowohl wegen der Wendung mit לִמִּן als auch darum zweifelhaft, weil nach A (7, 4. 6, 6) das was nun folgt, nicht mehr מוֹפְתִים sondern שְׁפָטִים sind.

4. Die letzte Plage, der Auszug aus Aegypten und die Passah-Mazzoth- und Erstgeburtsgesetze Cap. 12 — 13, 16.

Ehe Jahve zur letzten Plage, zur Tödtung aller menschlichen und thierischen Erstgeburten Aegyptens, welche er selbst vollstreckt, schreitet, erlässt er durch Mose Verordnungen über die Feier des Passah- und Mazzothfestes 12, 1—28. In der Passahnacht schlägt Gott die Erstgeburt Aegyptens; dadurch ist Pharao's Trotz gebrochen, er genehmigt den Abzug des Volks zur Festfeier; Israel, von den Aegyptern so zur Eile gedrängt, dass es den eingemachten Teig ungesäuert und ungebacken mitnehmen musste, zieht, nachdem es sich vorher von den Aegyptern kostbare Geräthe und Kleider hat geben lassen, nach 430jährigem Aufenthalt in Aegypten, mit seinen Heerden aus zunächst bis Sukkoth 12, 29—42, woselbst noch weitere Gesetze über

das Passah 12, 43—51, das Mazzothfest 13, 3—10 und die Heiligung der Erstgeburten 13, 1 f. 11—16 erlassen werden.

Die Erzählung der Vorgänge in Aegypten und des daran geknüpften Auszugs der Israeliten ist hier ziemlich kurz, auf V. 29—41. 51 zusammengedrängt. Der weitaus grössere Theil des Abschnitts enthält Verordnungen über hl. Bräuche, welche nach dem allgemeinen Glauben der Späteren mit dieser äg. Entscheidungszeit in Beziehung standen: das Passah, das Mazzothfest und die Heiligung der Erstgeburten. Ueber sie, ihren Sinn und ihre Entstehung, zu reden, war also hier der rechte Ort, um so mehr als alle die Einzelheiten der Auszugsgeschichte, die man später noch erzählte, mit dem einen oder andern dieser Bräuche zusammenhingen oder davon getragen waren. Nicht blos R hat das so angesehen, sondern schon seine Quellenschriftsteller selbst, die er auch hier so viel möglich zusammenarbeitete. Die Zeichen dafür, dass auch hier keine einheitliche Composition, sondern ein aus verschiedenen Quellen zusammengearbeiteter Text vorliegt, treten allenthalben hervor: z. B. 12, 42 steht jetzt sehr abgerissen da; 12, 34. 39 wird die Entstehung des Mazzothbrauches anders erklärt als V. 8. 15—20, die Verordnung über die Erstgeburten wird nicht auf einmal, sondern getrennt an 2 Stellen vorgetragen 13, 1 f. 11—16; das Mazzothgesetz einmal vor dem Auszug 12, 14—20 und einmal nach dem Auszug 13, 3—10 und zwar keineswegs beidemal durchaus übereinstimmend; auch das Passahgesetz wird dreimal vorgebracht, einmal (12, 43—50) freilich nur, um Ergänzungen zu 12, 3—13 beizufügen, einmal (12, 21 ff.) jedoch auch in einer gegen das erstemal veränderten Fassung. Die Scheidung der Quellen ist hier nicht so ganz leicht. Am deutlichsten treten die aus A genommenen Bestandtheile hervor: das Passah- und das Mazzothgesetz 12, 1—13. 14—20 (theils durch die Sachen, s. z. B. zu V. 2, und durch die vollständige Uebereinstimmung mit Lev. 23, 5—8. Num. 9, 1—14. 28, 16—25, theils durch die charakteristischen Ausdrücke z. B. פָּסַס, מִכְסָה, לְפִי V. 4, בֵּין הָעַרְבַּיִם 6, קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל 6. 19, נֶפֶשׁ *Person* 4. 15 f. 19, שְׁפָטִים 12, חֻקַּת עוֹלָם, לְדֹרֹתֵיכֶם 14. 17, וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא 15. 19; מִקְרָא קֹדֶשׁ 16, עֶצֶם 17, צְבָאוֹת von den Israeliten 17, die Benennung der Monate nach der Zahl 18, בְּכָל־מוֹשְׁבֹתֵיכֶם 20), sodann V. 28 (mit den bekannten Formeln, nam. כֵּן עָשׂוּ), in V. 37 a vielleicht Einiges (s. d.), V. 40 f. (wegen der Zeitrechnung, auch עֶצֶם, צְבָאוֹת), V. 43—50 (der Nachtrag zur Passahverordnung, durchaus mit V. 3—14 zusammenstimmend, auch בֶּן־נֵכָר, מִקְנַת־כֶּסֶף, אֶזְרַח הָאָרֶץ, עֲדַת יִשְׂרָאֵל, כֵּן עָשׂוּ), V. 51 (wie 17. 41), endlich das Erstgeburtsgesetz 13, 1 f. (s. d.). Alle diese Stellen geben sich als zu A gehörig, standen aber bei ihm nicht in derselben Folge wie jetzt, da V. 14—20 an ihrer jetzigen Stelle nicht passen, und auch V. 51 sich (zumal nach V. 40 f.) fremd genug ausnimmt. Bei A war wahrscheinlich die Ordnung die, dass er zuerst das Gericht über die Aegypter und den Auszug am 15. Tag (ob auch schon die Ankunft in Sukkoth?) erzählte und dann an diesem selben 15. Tag noch den Nachtrag zum Passahgesetz und das Mazzothgesetz (43—49 und 14—20), vielleicht auch eine Anweisung jetzt Mazzoth zu essen

(ausgelassen mit Rücksicht auf V. 39) promulgiren, dann V. 50 und 40. 41 (51) folgen liess. Die Meldung des A über das äg. Strafgericht hat B weggelassen, weil er statt ihrer einen anderen Bericht aufnahm. Sie war wohl nur kurz, und wie sie gelautet hat, kann man aus Num. 33, 3 f. vrgl. mit Ex. 12, 12. 7, 4 f. 6, 6 und aus Num. 3, 13. 8, 17 ergänzen. Und hinwiederum die Angabe des A über die Dauer des Aufenthalts in Aegypten (V. 40 f.) hat R weiter hinaufgerückt und in die Berichte der andern Quellen, denen er von V. 29—42 folgte, verwoben. Aus allem zusammen ergiebt sich, dass nach A die Passahfeier noch in Aegypten selbst, im Frühlingsmonat und zwar zwischen dem 1. und 10. desselben in Voraussicht des am 15. über die Aegypter zu verhängenden Strafgerichts, die Mazzothfeier aber sammt ergänzenden Bestimmungen über das Passah und Vorläufiges über die Erstgeburten erst nach dem Auszug und am Auszugstag selbst angeordnet wurde, all das in Eröffnungen Gottes an Mose. Die Erzählungen, wie nun Mose dem Volk zunächst noch in Aegypten das Passahgesetz 12, 21—27, dann in Sukkoth am Auszugstag das Mazzothgesetz 13, 3—10 und das Erstgeburtengesetz 13, 11—16 mittheilte und einschärfte, schliessen sich auf den ersten Blick vortrefflich daran an. In Wahrheit aber ist das nur die künstliche Hülle, unter welcher R einige anderswoher genommene Gesetzesdarstellungen mit denen des A zusammenzubringen verstand. Nämlich die Mazzothverordnung 13, 3—10 sowohl als die über die Erstgeburten 13, 11—16 wiederholen nicht etwa nur das bei A von Gott zu Mose Gesagte, sondern geben andere, zum Theil (V. 6. 13) von A abweichende Bestimmungen; Darstellungsweise und Sprache (מִצְרַיִם ohne אֶרֶץ V. 3. 8 f. 14, Sklavenhaus 3. 14, Aehrenmonat 4, das Schwören Gottes, die Aufzählung der kenaan. Völker, Land von Milch und Honig 5. 11, גְּבוּל 7, בַּעֲבוּר 8, מָחָר künftig 14) sind gänzlich anders. Da nun weiter in der Auszuggeschichte 12, 34. 39 wahrscheinlich von C die Vereitlung der Säuerung des Teiges der Israeliten durch die Eile hervorgehoben ist, und dieser so besonders hervorgehobene Umstand eine Folge haben muss, diese aber nur in der dadurch begründeten Sitte, 7 Tage lang zum Andenken an diesen Auszug aus Aegypten Ungesäuertes zu essen, bestehen kann, so ist so gut als sicher, dass die hier 13, 3—10 gegebene Anordnung und Einschärfung des 7tägigen Mazzothfestes aus C stammt, der sie aus Anlass des Auszuges und nach diesem erzählt haben muss. Das Erstgeburtsgesetz V. 11—16, als einfache Fortsetzung von V. 3—10 (ohne ein וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה vor V. 11), muss aus derselben Quelle stammen, zumal es auch die (oben genannten) sprachlichen Zeichen mit demselben theilt, die Wendungen V. 5 und 11, V. 8 und 14, V. 9 und 16 sich völlig gleichen, und besonders das sonst gar nicht vorkommende בְּחֹזֶק יָד V. 3. 14. 16 beiden Stücken gemeinsam ist. Gerade dieses eigenthümliche בְּחֹזֶק יָד (übrigens neben dem bei C gewöhnlichen בְּיָד חֲזָקָה V. 9) und שָׂרַג V. 12 gibt zugleich an die Hand, dass C, der kein selbständiger Gesetzesschreiber war, sich hier an eine ältere Vorlage anlehnte. Ob auch die Ausdrücke und Bilder V. 9 und 16 dorther genommen oder erst von C hier

eingeführt und in Dt. von hier entlehnt sind, muss dahingestellt bleiben. Unpassend (*Wellh.* XXI. 543 f.) kann die nachdrückliche Einschärfung dieser 2 hl. Bräuche an dieser Stelle nicht genannt werden, und zu der Annahme, dass erst R oder gar ein deuteronomistischer Bearbeiter das alles von sich aus hier hinzugefügt habe, liegt kein zureichender Grund vor. Ist aber 13, 3—16 von C abzuleiten (*Kn. Nöld. Schr. Kay.*), dann ist auch die Entscheidung über den Abschnitt 12, 21—27 erleichtert. Hier nämlich zeigt sich durch die Wendung V. 26 f. (vgl. 13, 8. 14 f.) und den Ausdruck עֲבֹדָה 26 f. (vgl. 13, 5) eine so entschiedene Verwandtschaft mit 13, 3—16, dass man auch hier an C denken muss, den auch die Formeln 24b und 27b verrathen. Aber nun den Abschnitt so zu theilen, dass man V. 21—23 dem A, V. 24—27 dem C zuschreibt (*Kn. Schr.*), geht nicht an, nicht blos wegen זִקְנֵי V. 21, sondern besonders weil V. 21—23 einige Hauptsachen des Passahgesetzes des A (die Auswahl des Lammes am 10. Tag, die Beschaffenheit desselben und die Art des Essens desselben) ganz verschweigt und nur vom Schlachten und der Verwendung des Blutes desselben handelt, und zwar meist mit anderen Ausdrücken als A. In Wahrheit giebt dieser Abschnitt eine in sich vollständige Passahverordnung, die sich zu 12, 3—13 ebenso verhält wie die Mazzothverordnung 13, 3—10 zu der 12, 14—20 (*Kay.*). Dass in C (selbst in B) eine solche nicht gestanden haben könne und darum diese Passahverordnung als ein jüngerer von R vorgefundener Zusatz zu A zu erachten sei (*Nöld. Wel.*), ist nicht einzusehen: wenn bei A das Erstgeburtsgesetz neben dem Passahgesetz Platz hat, so doch wohl auch bei C, und die Verschonung Israels durch den Würgengel als Grund der Passahfeier war durch die Ueberlieferung längst festgestellt: A sowohl als C schlossen sich damit nur an die hergebrachte Auffassung an. Auch würde man gar nicht einsehen, was ein solcher Zusatz zu der Schrift des A bezweckte. Ob aber in V. 21—23, namentlich V. 22b. 23, R nicht Einiges nach der Eröffnungsrede des Mose an das Volk bei A geändert habe, ist eine Frage, die man aufwerfen, aber nicht sicher beantworten kann. Dagegen ist zu beachten, dass der Anfang von V. 21 und der Schluss von V. 27 nicht genau zusammenstimmen, und es ist sehr wohl möglich, dass R V. 21 Worte des B wiedergibt. Endlich ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Ermahnung zur kenaan. Feier des Passah bei C ursprünglich erst hinter der Erzählung des Auszugs (z. B. 13, 3) gestanden hat und nur von R hierher versetzt ist, um Alles beisammen zu haben. In der Erzählung der Ereignisse selbst endlich V. 29 ff. schloss sich R zwar zunächst ebenfalls an C an (vgl. 29. 30 mit 11, 4—6), so jedoch dass er im Fortgang V. 31—33 aus B schöpfte (wie aus dem Widerspruch von V. 31 mit den Angaben des C in 10, 28 f. 11, 8 und aus der Uebereinstimmung von V. 32 f. mit 11, 1 und 10, 24—26 hervorgeht). Bei V. 34. 39 hinwiederum weisen Ausdrücke (wie משׁארת, שׂמלות, התמהמה) auf C hin (obgleich B als ursprüngliche Quelle des C dadurch nicht ausgeschlossen ist), ebenso bei V. 35 f. der Umstand, dass die Sache 11, 2 f. bei B schon gesagt

war; nur in V. 37b f. 42 dürfte auch B wieder berücksichtigt sein (s. d.). Im Allgemeinen hat R in diesem Abschnitt die eigenthümlichen Notizen seiner 3 Quellen ziemlich frei zusammengestellt.

Cap. 12, 1—20 *Die Einsetzung des Passah- und Mazzothfestes* nach A. Noch in Aegypten im Anfang des Frühlingsmonats wird von Gott mit Bezug auf die in der Mitte des Monats zu vollbringende Ausführung Israels dieser Monat zum ersten der Jahresmonate eingesetzt und folgendes verordnet. „Am 10. dieses Monats sollen die Israeliten, jeder für sich und sein Haus oder bei schwacher Familie mit dem nächsten Nachbar zusammen, ein fehlerfreies, männliches und einjähriges Schaf- oder Ziegenlamm nehmen, bis zum 14. des Monats aufbewahren und an diesem Tag um die Zeit des Sonnenuntergangs schlachten, von dem Blute an die beiden Pfosten und Oberschwelle der Thür ihrer Häuser, in denen sie sich befinden, streichen, dies zum Zeichen für Jahve, damit er bei seinem Durchziehen Aegyptens das Verderben nicht in die israel. Häuser eindringen lasse, dann in der Nacht das Fleisch mit ungesäuertem Backwerk und bittern Kräutern essen, doch nichts davon ungar oder gekocht, sondern Alles nebst Kopf Beinen und Eingeweiden gebraten; sie sollen die Mahlzeit gegürtet, beschuhet und mit dem Stabe in der Hand halten und etwaige Reste am Morgen darauf verbrennen V. 1—13. (Dazu wird V. 43—49 noch die Ergänzung hinzugefügt, dass dem Passahlamm kein Bein zerbrochen und nichts davon aus dem Hause gebracht werden sowie dass kein Fremder an der Feier Theil nehmen soll, so lange er nicht beschnitten ist; die Beschneidung soll die unerlässliche Bedingung der Theilnahme sein). Das Fest des Ungesäuerten soll 7 Tage lang vom 15. bis 21. des Monats begangen und am 1. und 7. Festtag mit Festversammlung und Arbeitslosigkeit gefeiert werden; während der ganzen Festwoche darf es kein gesäuertes sondern nur ungesäuertes Backwerk im Lande geben. Es ist ein Gedächtnissfest. Die Satzung gilt für alle Zeiten V. 14—20" (*Kn.*). — „Ueber das Passahfest vgl. *Bochart* hz. I. 628 ff.; *Spencer* leg. Hebr. rit. 2, 4; *Bähr* Symb. II. 613 ff. 627 ff."; die Realwörterbücher und die Handbücher der Archäologie und der biblischen Theologie, *Hupfeld* comment. de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione I—III. 1852 ff.; *Bachmann* die Festgesetze des Pent. Berl. 1858, und die unten hinter V. 13 genannten neuern Schriften. „Die rabbinischen Ansichten findet man im talmud. Traktat Pesachim, so wie bei *Hottinger* juris Hebraeorum leges p. 17 ff. und *Otho* lexicon rabbin. phil. 440 ff." Ueber den Unterschied der späteren Passahfeier von der hier verzeichneten s. auch *Meyer* de tempp. sacris Hebr. p. 278 f. — V. 1. „Die Passah-Verordnung ist das einzige den Hebräern in Aegypten gegebene Gesetz, daher die ausdrückliche Ortsangabe". Es ist selbstverständlich, dass nach der jetzigen Anordnung der Texte 12, 1 ff. in der Zeit über 11, 4 ff. zurückgreift. — V. 2, nicht ein späterer Einschub (*George* die ält. jüd. Feste S. 91) sondern ursprünglich: Erhebung des Frühlingsmonats zum ersten Monat des Jahres. *Dieser Monat* d. i. der gegenwärtige, in dem ich mit euch rede, ist oder sei *euch* (dem Mose und Aaron zunächst, die sie für

Israel anordnen sollten, vgl. übrigens אתכם 11, 1) *Monatehaupt*, Anfang der Monate (*Sam.:* החדשים), *erster* ist *er euch von den Monaten des Jahres.* „Er heisst beim Vrf. immer *der erste Monat* (V. 18. 40, 2. 17. Lev. 23, 5. Num. 9, 1. 28, 16. 33, 3), bei den Andern חֹדֶשׁ הָאָבִיב *Aehrenmonat* d. i. Monat, in dem das Getreide Aehren bekommt (13, 4. 23, 15. 34, 18. Dt. 16, 1), nach dem Exil *Nisan* (Neh. 2, 1. Esth. 3, 7); er fällt etwa mit unserm April zusammen". Offenbar wird damit ein Gegensatz gegen einen andern Jahresanfang gemacht, schwerlich gegen den der alten „Aegypter, welche ihr Jahr wahrscheinlich zur Zeit der Nilanschwellung (7, 20) um die Sommersonnenwende angefangen haben (*Benfey* und *Stern* Monatsnamen S. 229 ff.; *Lepsius* Chronol. I. 148 ff.)", sondern gegen den Jahresanfang im Herbst, welcher (Ex. 23, 16. 34, 22. vgl. Lev. 25, 22. Jes. 37, 30 u. ö.) wenigstens für alle ökonomische, ja selbst für politische Rechnung bei den Israeliten in Kenaan üblich war, nach welchem auch A in der vormosaischen Zeit (Gen. 7, 11) rechnet (s. Gen. S. 142), und welcher wenigstens von der seleucidischen Zeit an für verschiedene syrische Völkerschaften bezeugt ist (*Hier.* ad Ez. 1, 3; *Ideler* Handb. I. 431 f.; *Chwolsohn* Ssabier II. 175 ff.) und auch bei den Juden allgemein Eingang fand. Aus diesem Gegensatz folgt aber nicht, dass der Jahresanfang mit dem Frühlingsmonat vor Mose bei den Hebräern gänzlich unbekannt war; andere semitische Völker z. B. die Chaldäer und Assyrer rechneten von Alters her ebenso (*Norris* assyr. dict. I. 50; *Schrader* KAT. 247 f.), auch die Damascener und Araber von Arabia Petraea fingen ihr Jahr im Frühling an (*Simplicius* ad Aristot. phys. V. p. 205), und leicht kann eine ähnliche Sitte bei den Hebräern von ihren Urzeiten her, wenigstens neben der andern, üblich gewesen sein (s. weiter zu 23, 16). Sei es nun gegenüber von einem blossen Schwanken zwischen beiden Anfangsarten, oder gegenüber von einer ausschliesslichen Herrschaft des Herbstanfangs wird hier der Frühlingsmonat zum Jahresanfang eingesetzt. „Denn in ihm ward Israel frei und selbständig und ging an Jahve über (6, 7); damals nahm es als Volk seinen Anfang. Die Zeit des Auszugs gilt im AT. als die der Geburt Israels (Hos. 2, 5. Ez. 16, 4). Uebrigens müssen, da das Passahfest und die beiden andern grossen Feste immer auf die Epochen der Erndte trafen, schon die alten nach Mondjahren rechnenden Hebräer das Schaltwesen gekannt und ihr Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen verstanden haben (*Ideler* I. 488 f.)". Grundlos und ungerechtfertigt ist die Behauptung (*Wellh.* Gesch. I. 111 f.), dass die Rechnung nach der Frühlingsära erst im Exil durch den Einfluss der Babylonier von den Israeliten angeeignet worden (s. dagegen z. B. 2 Sam. 11, 1. 1 Reg. 20, 22. 26. Jer. 36, 9. 22 und viele andere ganz unverdächtige Stellen bei Jer.) und dass damals erst die Benennung der Monate mit Ordnungszahlen statt der alten Benennung derselben aufgekommen sei, während vielmehr damals die Benennung mit den babyl. Namen aufkam und die Zählung der Monate mit Zahlen bei der priesterlichen Rechnung nach Mondmonaten unvermeidlich war, weil man in Kenaan nur Eigennamen für Sonnenmonate — אָבִיב, זִו, בּוּל,

אֲתָנִים — hatte, die sich mit den Mondmonaten nicht deckten und darum auch nie zur kalendarischen Bestimmung des Monatstages, sondern nur zur ungefähren Bestimmung der Jahreszeit sich verwendet finden. — V. 3. Anordnung des Passah, gerichtet an die ganze עֵדָה, die in ihren Vertretern ordnungsmässig zusammengetretene Gemeinde, in Num. 27, 21 deshalb von כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל noch unterschieden. *„in der Zehne dieses Monats*, wann diese sich vollendet, also am zehnten Tage (Lev. 16, 29. 23, 27. 25, 9 u. s.) — *da* (*Ew.* § 347, a) sollen sie sich nehmen jeder ein Stück Kleinvieh *nach Vaterhäusern* (s. 6, 14) d. i. „familienweise (vgl. V. 21 למשפחתיכם; auch 2 Chr. 25, 5. 35, 12), so dass der Kreis der Theilnehmer am Lamm nicht aus frei zusammengetretenen Personen sondern aus den Gliedern einer Familie besteht, *ein Stück Kleinvieh für das Haus*, d. h. immer ein solches für einen Hausvater und dessen Angehörige. Zu בַּיִת vgl. Gen. 7, 1. 30, 30. Prov. 31, 15. Nach dem Vrf., welcher einfach חַבַּיִת sagt, und keine Ausnahme erwähnt, sollen alle Familienglieder Theil nehmen. Nach Einführung der Reinigkeitsgesetze indessen wurden die Unreinen ausgeschlossen und hatten das Passah im 2. Monat nachzufeiern (Num. 9, 10 ff.). Und als das Passah beim Heiligthum gefeiert wurde (Dt. 16, 5 f.), war nur das Erscheinen der Männer zum Fest vorgeschrieben (23, 17. 34, 23. Dt. 16, 16)." Der Befehl, das Thier für den 14. schon am 10. auszuwählen, beruht nicht sowohl auf Zweckmässigkeitsgründen (*Rabb.*, *Boch.* hz. I. 665) z. B. eine rechtzeitige äussere und innere Bereitung für das Passah zu veranlassen, als auf der Bedeutsamkeit des zehnten Monatstags als Schlusses der ersten Dekade des Monats oder einer grossen Woche (Gen. 24, 55; bei den Aegyptern *Lepsius* Chron. I. 132 f., bei den Griechen *Ideler* Handb. I. 279 f.) und auf der Analogie des Vorbereitungstages des 7tägigen Herbstfestes, der auch am 10. des 7. Monats war (Lev. 23, 27. 25, 4. 9), s. darüber weiter Jos. 4, 19 und *Ew.* Alt. 473. (Noch im Islâm hat der *âshûr* oder 10. des Muḥarram eine Heiligkeit und werden am 10. des Du-l-ḥiǵǵeh die Opfer der Pilger geschlachtet). — V. 4. *und wenn das Haus zu wenig* zahlreich *ist, um zu sein von* (מִן der Zugehörigkeit, zur Umschreibung des Gen.) d. i. um zu gehören zu *einem Stück Kleinvieh*, „wenn ein Haus zu wenig Mitglieder hat, um ein solches verzehren zu können — nach der Bestimmung der späteren Juden sollen es nicht weniger als 10 sein Jos. ant. 6, 9, 3; Targ. Jon. — *so soll er*, der Hausvater, *und sein Nachbar, der nächste bei seinem Hause* es, das Lamm, *nehmen nach dem Seelenbetrag*, d. h. nach der Zahl oder unter Berechnung der Personen; *jeder seinem Essen gemäss* (Gen. 47, 12) *sollt ihr rechnen auf das* Lamm, d. h. bei jedem auf das Lamm kommenden Theilnehmer in Anschlag bringen, was er im Essen leistet, z. B. ob es Weiber oder Kinder sind, die weniger essen, oder erwachsene Männer. כסס] nur hier, ist *schneiden, scheiden, theilen, zählen*, davon מִכְסָה *Betrag* nur Num. 31, 28. 37—41 und מִכְסָה nur noch Lev. 27, 23, alles beim Elohisten". — V. 5. שֶׂה ist an sich das Individuum vom צֹאן, ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht (Dt. 14, 4); hier wird sogar ausdrücklich, der

Genauigkeit wegen, angegeben, dass es von den Schafen und den Ziegen (die zusammen צאן ausmachen) genommen werden könne (vgl. 2 Chr. 35, 7). Ueber die spätere Sitte, wonach zwar nicht als Passahthiere wohl aber als Beigabe (2 Chr. 35, 7 ff. 30, 24) auch Rinder zugelassen wurden, s. zu Dt. 16, 2. Weiter aber wird hier bestimmt, das Passahthier „soll sein 1) *fehlerfrei*, wie alle Opferthiere Lev. 22, 17 ff. 2) *männlichen* Geschlechts, wie die Brandopferthiere (Lev. 1, 3. 10), während beim Sünd- und Dankopfer beide Geschlechter vorkommen, 3) בֶּן־שָׁנָה, d. h. nicht: im ersten Lebensjahre stehend, also vom 8. Lebenstage (22, 29. Lev. 22, 27) an bis zu einem Jahr (*Rabb. Cler. Ros. Baumg.* A.), sondern: *einjährig*, ein Jahr alt, ἐνιαύσιος LXX (vgl. die ähnlichen Fälle Jon. 4, 10; Gen. 21, 4. Lev. 12, 3; Lev. 27, 6. Num. 3, 15 ff.; Ex. 30, 14. Num. 1, 4). Die Einjährigkeit der Lämmer kommt am häufigsten beim Brandopfer vor, doch auch bei andern s. zu Lev. 1, 10. 3, 6. 22, 27". — V. 6. „Das herbeigeschaffte Lamm sollen sie bis zum 14. Tage des Monats aufbewahren und dann die ganze Gemeinde, d. h. alle gleichzeitig die Schlachtung vornehmen *zwischen den beiden Abenden* (ebenso Lev. 23, 5. Num. 9, 3. 5. 11)", d. h. in den Stunden vor und nach Sonnenuntergang (*Rasch. Kimch. Hupf. Ew.*). Die Redensart kommt nur bei A vor (ausser den soeben angeführten Stellen noch 16, 12. 29, 39. 41. 30, 8. Num. 28, 4), ist alterthümlich, daher Dt. 16, 6. 13 und Jos. 5, 10 durch geläufigere Redensarten ersetzt; sie erklärt sich nach dem ebenso alten אַחֲרֵי; wie durch den höchsten Sonnenstand Vor- und Nachmittag geschieden werden, so durch den Sonnenuntergang die beiden Abendzeiten (*Ew.* Alt. 449); das בֵּין aber bezeichnet hier nicht die punktuelle Mitte zwischen beiden (*Hitz.*), wofür „um Sonnenuntergang", gesagt wäre, sondern den ganzen zwischen ihren äussersten Grenzen liegenden Zeitraum. Ueber andere Erklärungen, näml. der Karaiten, Samaritaner und des *Abene.* (*Ros. Kn. Kur. Ke.*), welche die Zeit vom Sonnenuntergang bis zur Dunkelheit, und der Pharisäer und Rabbaniten, welche die Zeit von 3 Uhr bis zum Sonnenuntergang verstehen, s. *Ges.* th. 1065; *Winer* II. 198; auch B. Jubil. cap. 49. Aus Ex. 16, 13 neben 12 folgt nichts. Im Uebrigen hat dieser Ausdruck noch die ursprüngliche Sitte, den Anfang des bürgerlichen Tags vom Morgen an zu rechnen (s. zu Gen. 1, 5), zu seiner Voraussetzung; im andern Fall wäre er zu unbestimmt, weil nicht gesagt wäre, ob der Abend, mit dem der 14. anfängt, oder der, mit dem er schliesst, zu verstehen sei (s. V. 18). Auch der stehenden Bezeichnung des Passahtags als des 14. Monatstags (Lev. 23, 5. Num. 9, 3. 28, 16. Jos. 5, 10. Ez. 45, 21. 2 Chr. 29, 15. 35, 1) liegt jene selbe Voraussetzung zu Grund (vgl. Jos. 5, 11); auf dem Standpunkt derer, welche der Rechnung von Abend zu Abend folgten, konnte jene Bezeichnung beibehalten werden, wenn wirklich die Schlachtung noch vor den Abend im engern Sinn fiel; aber es erklärt sich auch, warum später Passah und Mazzoth immer mehr zu einem Fest zusammengezogen wurden Dt. 16, 1 ff. Ez. 45, 21—24. Marc. 14, 12. Die Schlachtung besorgte, so lange das Passah ein häusliches Opfer blieb, ohne Zweifel

der Hausvater oder sein Stellvertreter, unterstützt von den Seinigen; über die Schlachtung in der Zeit, da sie am Heiligthum vollzogen wurde, s. zu 2 Chr. 30, 17. 35, 6. 11. Esr. 6, 20. קהל עדת] wie Num. 14, 5. — V. 7. Von dem Blut des Thieres sollen sie nehmen und an die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Thür thun, an den Häusern, worin sie die Mahlzeit halten; an diese, nicht etwa in Ermanglung eines Altars und stellvertretend für diesen (*Kn.*), sondern (nach V. 13) um den Eingang zum Haus und damit das Haus selbst sammt denen die drin sind, als durch das Opfer gereinigt, geweiht und dem Verderben unzugänglich zu bezeichnen. (Noch heute besprengen die sinaitischen Beduinen bei der Einweihung eines neuen Hauses die Thüre und Vorderseite desselben mit dem Blut des beim Einweihungsfest geschlachteten Bockes, *Arconati Visconti* diario di un viaggio in Arabia Petrea 1875 S. 215). — V. 8. 9. „In dieser Nacht" (nicht in der gegenwärtigen *Hupf.* I. 20, sondern in der durch V. 6 bestimmten) „vom 14. zum 15. Tage sollen sie das Fleisch verzehren, aber davon nicht essen נָא *Rohes, Ungares*" und nicht בָּשֹׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם im Wasser gargemachtes Gares, d. h. *Gekochtes* (vgl. 2 Chr. 35, 13), sondern das ganze Fleisch als צְלִי אֵשׁ *am Feuer gebratenes*. Das Verbot des נָא hängt wohl mit dem Verbot des Blutes (Lev. 7, 26, vgl. den Ausdruck חַי im Targ. und 1 Sam. 2, 15) zusammen (*Kn.*); an blosses „halbgar" (*Boch. Cler.*) ist hier schwerlich zu denken. Das Braten (worauf aber Dt. 16, 7 keinen Werth legt), doch wohl Braten am Spiesse, nicht in Bratöfen (*Rabb.* bei *Reland.* ant. sacr. III, 6, 18) muss, da das vom Menschen zu geniessende Opferfleisch sonst gekocht wurde (29, 31. Lev. 6, 21. 8, 31. Num. 6, 19. 1 Sam. 2, 13 ff. Zach. 14, 21. Ez. 46, 20. 24), einen besondern Grund haben, nicht in der Aehnlichkeit des Bratens mit dem Verbrennen des Brandopfers (*Kn.*), nicht darin, dass später (als ob es sich hier nicht vielmehr um die älteste Sitte handelte!) das Kochen aus der Mode gekommen und die vornehmere Sitte des Bratens allgemeiner geworden sei (! *Wellh.* Gesch. I. 70), auch nicht in der grössern Schnelligkeit, Einfachheit und Leichtigkeit dieser Zubereitungsweise (*Ros. Win. Bähr Hofm.*), eher darin, dass bei dieser Bereitung eine Zerlegung des Thieres nicht erfordert und die Zersetzung des Fleisches mit einer andern Substanz verhütet wurde (*Baumg. Kur. Ke.*), am wahrscheinlichsten in der Rücksicht auf das Fett, welches in diesem Fall herabträufelnd wie bei andern Opfern vom Feuer verzehrt wurde (Lev. 7, 23. 25. 3, 17). ראשו וגו'] *seinen Kopf nebst seinen Beinen und seinem Innern*, d. h. es ganz (als ein solches, an welchem Kopf, Beine und Inneres noch sind); also im Zusammenhang: sondern als gebratenes es ganz. Dass man wie beim Brandopfer (29, 17. Lev. 1, 8 f. 12 f. 8, 20 f. 9, 13 f.) Kopf Beine und Inneres ablösen soll (*Cler. Kn.*), liegt so wenig in der Stelle, dass vielmehr das Gegentheil geboten wird, vgl. noch V. 46. Num. 9, 12. Die Reinigung der Eingeweide dagegen und die Absonderung der nicht essbaren Theile derselben verstand sich von selbst. Ueber פֶּרֶשׁ und קֶרֶב s. zu Lev. 1, 9, und zu עַל *über, dazu hinzu, mitsammt* vgl. 35, 22. Num. 9, 11. 1 Sam. 14, 32, auch Gen. 32, 12.

„Die Praep. kommt in dieser Bedeutung besonders häufig in den Opfervorschriften vor Lev. 2, 2. 16. 3, 4. 10. 15. 4, 9. 11. 7, 4. 23, 20". Durch diese Verordnung wurde zwar auch die Profanirung einzelner Theile des Thieres verhütet (*Hupf.* I. 26), aber zugleich soll durch die Ganzheit des zur Mahlzeit vorgesetzten Lammes hervortreten, wie dieses Opfer als eines für alle die am Mahle Theilnehmenden, als für eine einzige Gemeinschaft gültig sei. Als Zukost werden wie Num. 9, 11 bestimmt מַצּוֹת *ungesäuerte Brode* (s. zu V. 20), von Sauerteig nicht verunreinigte, reine, daher hier bei diesem Mahl der Reinen erfordert, um so mehr, als das Passah in den Anfang des 15. Tags, d. i. des 1. Mazzothtages hineinreichte. „Als Zukost werden auch, wie Num. 9, 11, מְרֹרִים bestimmt, d. i. Bitteres, Bitterkräuter (Thr. 3, 15)"; wörtl.: *als Braten und ungesäuerte Brode,* d. h. mit ung. Broden *zu bittern Kräutern sollen sie es essen;* das עַל, LXX ἐπί c. Gen., Pesch. Vulg. *cum* hat keinen wesentlich andern Sinn als V. 9, und bedeutet nicht (*Ke.*) *auf Grundlage von* (s. Num. 9, 11). „Man hat wohl mit M. Pesach. 2, 6 an verschiedene bittere Kräuter zu denken; LXX und *Gr.Ven.:* πικρίδες, *Vulg.:* lactuca agrestis (*Onk. Sam. Syr. Arab.* behalten das hebr. Wort bei). Die πικρίς war einerlei mit der *lactuca silvestris.* Denn wo Aristot. h. a. 9, 6 jene hat, nennt Plin. 8, 41 diese und beschreibt dann 19, 38. 21, 65. 22, 31 die *picris* als eine sehr bittere Art der lactuca. Nach Apulej. de herb. 31 hiess die *lactuca silvatica* auch *thridax agria, hieracion, aspidelon, picris* und bei den Aegyptern *iobusos* (ⲓⲱⲃ ⲛ̀ⲥⲱⲱⲩⲉ). Darnach bezeichnete מרורים den *wilden Lattich.* Dagegen versteht Dioscorid. 2, 160 unter πικρίς die wilde σέρις, welche auch κιχώριον heisst; ähnlich Theophr. h. plant. 7, 11; dann wäre *intubus*, *intubum* der Römer gemeint, also die *wilde Endivie,* welche bittere Wurzeln hat (Verg. georg. 1, 120), *cichorium,* das zu Ende des Frühlings und Anfangs Sommers in Aegypten hervorkam (Plin. 19, 39. 20, 29. 61. 21, 52). Die Araber wenden ihr مُرَيْر und يَمْرُور auf Sconzonera, Picris, Sonchus, Hieracium und Leontopodon (lauter cichoracei oder syngenesia) an (*Forsk.* Fl. p. LXXII. CXVIII. 143), auch auf Centaurea (p. LXXIV. 152). Bei arab. Schriftstellern wird مرورية von wilder Endivie und bitterem Lattich gebraucht. S. weiter *Bochart* hz. I. 695 f. Uebrigens sind Lattich und Endivie in Aegypten und Syrien einheimisch, s. *Forsk.* Fl. p. LV. LVIII; *Hasselq.* 542. 555; *Russell* Aleppo I. 113 f. II. 180 f. (nach ihm gibt es in Syrien im Winter bis Ende März Endivien, im April und Mai Lattich)". Dass die Bitterkräuter dem die מִנְחָה begleitenden (Lev. 2) Weihrauch entsprechen sollen (*Kn.*), ist eine grundlose Vorstellung. Sie sollen das einfache Mahl würzen, wohlschmeckender machen, vielleicht mit Anspielung auf die (1, 14) bittern Leiden des Volks in Aegypten (*Rasch.*), aus denen es nun erlöst werden soll. — V. 10. Die Vorschrift, nichts von dem Fleisch bis zum Morgen übrig zu lassen, sondern das dann (nicht: am zweiten Morgen, *Targ. Jon., Rasch.*) noch übrige mit Feuer zu verbrennen, nämlich um es vor

Verwendung zu einer andern Mahlzeit und vor jeder Entweihung zu sichern, ist eine für fast alle Opfermahlzeiten geltende Vorschrift, s. zu Lev. 7, 15. 17. 4, 12. Uebrigens folgt hieraus, dass nach A der Auszug nicht vor dem „Morgen“ statt haben soll (s. Num. 33, 3), vgl. V. 22. Der Zusatz der LXX zu diesem V., aus V. 46 genommen, hat keinen kritischen Werth. — V. 11. „Die Theilnehmer sollen in reisefertigem Zustand essen, also mit heraufgegürteten und um die Hüften zusammengehaltenen Kleidern wie beim Laufenden und Eilenden (1 Reg. 18, 46. 2 Reg. 4, 29), die Füsse bekleidet mit Sandalen, wie man sie auf Ausgängen und Reisen führte, im Zimmer aber auszog (Jos. 9, 5. 13. Act. 12, 8), und mit dem Stabe in der Hand, überhaupt בְּחִפָּזוֹן *in ängstlicher Eile*, in einer Haltung wie sie besorgten Eilenden eigen ist (wiederholt Dt. 16, 3. Jes. 52, 12). Nach dem Elohisten war das Fortziehen allerdings eine eilige Flucht (s. zu 6, 11). Sie konnte auch mislingen“. Dass die Bestimmungen dieses Verses blos für das Passah in Aegypten gelten (*Targ. Jon., Rabb.*, A.), ist vom Vrf. mit nichts angedeutet. [פסח הוא לי׳] hiemit erst spricht er den Namen aus, den diese ganze Feier (Lev. 23, 5) führen soll, und wie diese Worte eine Art Unterschrift zu V. 3—11 sind, so leiten sie zugleich zu V. 12 f. hinüber, wo die Bedeutung der Feier und der Name selbst erklärt werden (willkührlich und falsch *George* S. 93: mit בחפזון wolle der Vrf. den Namen פסח erklären). Der Dativ ליהוה aber bedeutet ein von Jahve verordnetes und ihm zu haltendes oder ihm heiliges פסח, wie in den ähnlichen Fällen V. 27. 20, 10. 32, 5 (*Ros.*). — V. 12 f. erklären nun, wozu das Alles verordnet wird, und können darum unmöglich späterer Einschub sein (*Hupf.*; gegen ihn *Bachmann* S. 18 ff.). V. 12. „In der Passahnacht will Jahve durch Aegypten ziehen, alles Erstgeborne vom Menschen bis zum Vieh umbringen (s. V. 29) und an allen Göttern Aegyptens Gerichte (6, 6. 7, 4) üben“; das Letztere ebenso Num. 33, 4 und nur bei diesem Vrf. (und kann schon darum V. 11—13 nicht mit *Kays.* für einen aus C genommenen Einschub erklärt werden). Die Stelle des A, worin diese Gerichte über die Götter erzählt und beschrieben waren, ist nicht erhalten. Unpassend erinnert man daran, dass unter den geschlagenen erstgebornen Thieren auch heilige oder göttlich verehrte gewesen sein mögen (*JDMich., Kn. Ke.*), denn es heisst ja „über *alle* Götter“; auch an blos mittelbare Erweisung der Unmacht der Götter erlaubt der Ausdruck nicht zu denken. Auf Vernichtung der Götzen durch Feuer rathet B. Jubil. c. 48, auf Um- und Einsturz der Götter-Bilder und Tempel *Hieron.* ep. ad Fabiolam, *Targ. Jon., Cler.* (unter Berufung auf 1 Sam. 5, 3. 4. Jes. 19, 1). „Auch die Propheten in ihren Drohungen gegen Aegypten reden gern von Ahndungen an dessen Gottheiten Jes. 19, 1. Jer. 43, 13. 46, 25. Ez. 30, 13. Dies erinnert an die Mythe von Typhon, der die semitischen Hyksos vertritt, vor dem die äg. Götter ihre Kränze ablegten, sich versteckten, Thiergestalt annahmen (Athen. 15, 25 p. 680; *Plut.* Is. 72; *Apollod.* 1, 6, 3; *Ovid.* metam. 5, 325 ff.; *Hygin.* Fab. 196), oder daran, wie Amenophis, von den Palästinern bedroht die Götterbilder verbergen liess und die heiligen Thiere mit sich nach

Aethiopien nahm (Jos. c. Ap. 1, 26)". — V. 13. Das Blut soll ihnen zum Zeichen sein an den Häusern, worin sie sind, näml. nicht ein Gewährleistungszeichen, durch welches sie im Glauben an ihre Rettung bestärkt würden (*Boch., Bähr, Ke.*), sondern ein ihnen zu gut kommendes (לָכֶם Dat. comm.) äusseres Abzeichen davon, dass sie gereinigte oder versöhnte sind, und Gott will das Blut oder dieses Zeichen sehend (Gen. 9, 16), verschonend an ihnen vorübergehen, und nicht wird unter ihnen oder gegen sie geschehen ein *Verderbensschlag*, ein Schlag oder eine Plage zum Verderben. Nämlich נֶגֶף לְמַשְׁחִית könnte an sich auch *Schlag eines Verderbers* bedeuten. Da aber nach A Gott selbst den Schlag verübt, und er auch sonst die Engel nicht einzumischen pflegt, so ist die Fassung *Verderben* (Prov. 18, 9. Ez. 5, 16 und *Ew.* § 160, c. e) vorzuziehen. "בַּהֲלֹתִי ב] wann ich schlage, d. h. Niederlage anrichte (2 Sam. 23, 10. 24, 17) in Aegyptenland. פָּסַח] „eig. *springen, hüpfen* (1 Reg. 18, 26), auch *hinken* (1 Reg. 18, 21. 2 Sam. 4, 4 und פִּסֵּחַ *hinkend, lahm*), mit עַל etwas *überspringen, übergehen* (V. 23. 27), im Sinne von *verschonen* (Jes. 31, 5), wie auch עָבַר vom Verschonen steht (Am. 7, 8. 8, 2). Daher פֶּסַח *Vorübergang*, *ὑπέρβασις* Aq. V. 11, *ὑπερβασία* Jos. ant. 2, 14, 6, im Sinne von *Verschonung*. Das Wort steht bald vom Passahfest (Lev. 23, 5. Num. 28, 16. 33, 3), bald vom Passahthier (V. 21 Dt. 16, 2. 2 Chr. 35, 1. 6 ff.)". Willkührlich macht *George* S. 239 aus פֶּסַח ein Fest der Erinnerung an den *Uebergang* über das rothe Meer. — Sinn und Bedeutung des Passah bei A ist nach dieser Beschreibung klar. Obwohl er es ein Opfer hier nicht ausdrücklich nennt, so weisen doch die V. 5 und 10 gegebenen Verordnungen, ferner der Gebrauch des Blutes und die davon gehaltene Mahlzeit auf seinen Opfercharakter hin; Num. 9, 7. 13 wird es ein קָרְבָּן, und Ex. 12, 27. 34, 25 ein זֶבַח genannt. Mit Unrecht haben (aus dogmatischen Gründen) die meisten der älteren protest. Theologen, noch zuletzt (wenigstens für das äg. Passah) *Hofm.* Schriftb.[2] II, 1. 270 f. das bestritten. Aber allerdings ist es ein Opfer eigener Art und kann keiner der gesetzlich vorgeschriebenen Opferarten, am allerwenigsten dem Brandopfer (*Kn.*) zugeordnet werden. An das Sühn- (*Baur, v. Leng., Ew.*) oder besser Weihe- und Reinigungsopfer erinnert der Gebrauch, der von seinem Blut gemacht wird, an die Dankopfer (*Bähr Hupf. Kal. Del.* u. A.) die damit veranstaltete Mahlzeit, aber gänzlich verschieden von allen ist es als ein rein häusliches Opfer, ohne Heiligthum, Altar und Priester, und selbst in späterer Zeit, als es durch die Centralisation des gesammten Opferwesens nach dem Tempel verlegt und bezüglich des Blutes und Fettes wie andere Opfer behandelt wurde (2 Chr. 30; Dt. 16, 1 ff.; 2 Reg. 23, 21 f.; 2 Chr. 35, 1—18) blieb es durch die daran geknüpfte eigenthümliche Mahlzeit eigenartig. Nach A ist es zur Erzielung der Verschonung der israelitischen Häuser (beziehungsweise der Erstgeburten darin) bei der Erwürgung der ägyptischen Erstgeburten eingesetzt. Dieser Zweck ist aus V. 12 f. offenbar, und wird auch durch 13, 1 f. bestätigt; es ist ganz gegen den Text, wenn *Kn.*, weil *Philo* vit. Mos. p. 169 M., und

Orig. c. Cels. 8 p. 392 es τὰ διαβατήρια, d. i. Opfer beim Zug in ein anderes Land nennen, daraus ein beim Uebergang aus der Herrschaft der Aegypter in die Jahve's und beim Antritt des Auszuges ihm gebrachtes Bitt- und Verehrungsopfer macht, dem erst in der Folge eine mnemonische Beziehung auf die Verschonung Israels bei der Erwürgung der Erstgeburt und der Name Passah beigelegt worden sei. Inwiefern das Opfer die Erreichung jenes Zwecks vermitteln könne, darüber spricht sich A hier so wenig, wie bei andern Opfern aus. Da aber das Blut an den Thüren den Israeliten Verschonung von der Plage erwirkt, so muss ihm sühnende und weihende Kraft zukommen (s. Lev. 14, 25. Ex. 29, 20 f. 24, 8 und vgl. auch den Ysop, unten V. 22), und da auf die Mahlzeit, das Essen aller Glieder jedes Hauses von dem einen und ganzen Lamm so grosser Nachdruck gelegt wird, so muss auch dieses Mahl, nach Analogie der sonstigen Opfermahle, in Betracht kommen als ein Mahl, durch welches den Essenden die geschehene Versöhnung und Weihe incorporirt und die verschonende Gnade Gottes von ihnen angeeignet wird; und endlich da die ganze Gemeinde (V. 6) in ihren einzelnen Häusern dieses Opfer und Mahl vollzieht, wird sie als ganze dieser Wohlthat theilhaftig, wogegen von einem priesterlichen Charakter, der ihr dadurch verliehen würde (*Hupf.* I. 24 f.) nichts angedeutet ist. Von einer jährlichen Wiederholung dieser Feier sagt A hier nichts (s. indessen V. 24); aber schon aus dem ergänzenden Zusatz V. 43 ff. (s. weiter Num. 9, 1 ff.) folgt mit Sicherheit, dass die Vorschrift eine bleibende Vorschrift sein soll. Auch hat man nicht das mindeste Recht zu der Behauptung, der Vrf. wolle einige der dabei zu beobachtenden Gebräuche, z. B. V. 3 oder V. 11, oder gar die häusliche Feier blos für Aegypten vorschreiben: seine ganze Art, die Gesetze über die geltenden Bräuche wo möglich an bestimmte historische Veranlassungen anzuknüpfen, spricht dagegen, und von einer Abänderung der hier gegebenen Vorschriften liest man weder V. 43 ff. noch Lev. 23 und Num. 9 etwas. Es ist über allen Zweifel erhaben, dass nach A, wie nach C (V. 24), das Passahopfer auch fortan ein häusliches Opfer bleiben sollte; aber wie nach C (s. zu V. 21—27) so muss auch nach ihm dem späteren Passah der Charakter einer mnemonischen Feier der einmal geschehenen Verschonung und Erlösung, einer jährlich neuen dankenden Aneignung derselben zugekommen sein. Auf der andern Seite steht aber auch fest, dass A das Passah als einen von Mose neu eingesetzten Brauch darstellt. Er thut nur dasselbe, was er bei allen andern Opfern und sonstigen Bräuchen auch thut; er stellt sie einfach als mosaisches Recht hin; dass sie grossentheils in älteren Bräuchen wurzeln, würde man aus ihm nicht erfahren, wenn man es nicht sonst woher wüsste. So ist's auch hier. Dass es schon ein vormosaisches Passah gab, erfahren wir aus V. 21 (B, oder C?) und können es aus den Sitten anderer semitischer Völker schliessen (*Ew.* Alt. 463 ff.). Ueber Sinn und Bedeutung dieses vormosaischen Passah sind schon sehr mannigfaltige Vermuthungen aufgestellt worden, z. B. es soll sein (*Redslob* die bibl. Angaben über die Stiftung der Passahfeier Hamb. 1856) ein in der Nacht vor dem Aus-

zug der Hirten auf die Triften gefeiertes *Hutfest*, oder (*v. Bohlen* Genes. Einl. S. 140 f.; *Vatke* bibl. Theol. I. 492 ff.; *Lengerke* Kena. I. 381. 422) Fest des *Uebergangs* der Sonne und ihres Eintritts in das Zeichen des Widders, oder (*EMeier* hbr. WWB. 494) Fest des Durchbruchs der Frühlingssonne. Zutreffender erkannten darin *FCBaur* (Tüb. Zeitschr. 1832. S. 40 ff.) und *Ewald* (Zeitschr. f. K. M. III. 1840 S. 424 ff.; Alt.[3] S. 466 ff.) jener ein mit dem Frühlingsfest der alten Welt in Verbindung stehendes Sühnopfer, das Gott statt der männlichen Erstgeburt gebracht wurde, dieser ein häusliches Reinigungs- und Versöhnungsopfer, welches beim Eintritt in den Frühling jedes Haus für seine eigene Verschonung darbrachte.

V. 14—20 über das Mazzothfest. V. 14. „Dieser Tag soll den Israeliten sein zur *Erinnerung*, d. h. zu einer Gedenkzeit, welche sie als Festzeit dem Jahve feiern, als eine *ewige Satzung*, d. h. als eine für immer festgesetzte Feierzeit." *dieser Tag*] kann nicht auf den Passahtag, den 14. (*Bachm. Ke.*) gehen, der auf dem Standpunkt dieser Kapitel, wo Passah und Mazzoth bestimmt unterschieden werden, nicht חַג heissen kann (s. zu 34, 25), sondern nur auf den 15., den Auszugtag, in dessen voraufgehender Nacht die Tödtung der äg. Erstgeburt erfolgte, oder den ersten Mazzothtag. Dann aber fällt auf, dass er obwohl vorher nicht genannt, doch mit חיום הזה eingeführt ist. Das kann nicht ursprünglich sein: es könnte zwischen V. 13 und 14 etwas von R weggelassen sein, aber da man ein *Gedächtnissfest* nicht einsetzt vor dem Ereigniss selbst, dessen Gedächtniss gefeiert werden soll, und da V. 17 der Auszug als ein schon geschehener erwähnt ist, so ist so gut als gewiss, dass erst R dieses Mazzothgesetz hieher versetzt hat (weil er nach dem Auszug das Gesetz von C bringen wollte) und es einst bei A eine andere Stelle gehabt hat, näml. hinter der Erzählung des Gerichts über die Aegypter und der Ausführung aus Aegypten (s. *Hupf.* I. 17 f.), mit der Einleitung: „und Gott sprach zu M.: dieser Tag sei euch u. s. w. (s. weiter zu V. 42). לדרתיכם] *nach euern Geschlechtern*, nach der Reihenfolge eurer nach einander kommenden Generationen (16, 32 f. Lev. 22, 3. 23, 43. Num. 9, 10. 15, 14), also wohl zu unterscheiden von לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם. „Diese, dem A besonders geläufige und meist mit חֻקַּת עוֹלָם verbundene Formel steht immer bei Bestimmungen, die für alle Zukunft in Israel gelten sollen (Gen. 17, 7. 9. 12. Ex. 12, 17. 42. 30, 10. 31, 13. 16. Lev. 3, 17. 17, 7. 23, 14 u. s. w.). Sie kommt auch vor von den einzelnen Generationen einer Familie z. B. der Aaroniden (27, 21. 30, 21. 40, 15. Lev. 7, 36. 10, 9 u. s. w.). — V. 15. Mit diesem Tag soll auch das Ungesäuerte beginnen und 7 Tage dauern". אַךְ] *jedoch* (s. 31, 13. Lev. 23, 27. 39. Num. 1, 49) *am ersten sollt ihr aufhören lassen den Sauerteig aus euren Häusern*, d. h. soll er zu Ende und aus euren Häusern beseitigt sein; da nach V. 19 die 7 Tage lang kein Sauerteig in einem Hause gefunden werden soll, so muss er eigentlich schon den Tag vorher fortgeschafft werden; es ist also zum Ausdruck zu vergleichen Gen. 2, 2 (*Abene. Kn.*). Dass der Satz hier an unrechter Stelle stehe (*Hupf.*), kann man nicht beweisen, denn מיום וגו׳

gehört zunächst zu כל־אכל חמץ. נכרתה] s. zu Gen. 17, 14 (vgl. *Diestel* die relg. Delikte in Jahrb. f. prot. Theol. V S. 297 ff.). „Das יָ führt den Nachsatz zu dem vorhergehenden Cas. abs. ein wie V. 19. 30, 38. Lev. 17, 10. — V. 16. „Am 1. und 7. Tage auch Festversammlung und Arbeitsruhe.“ קדשׁ מקרא] nicht: Verkündigung einer hl. Feier (*Vitr.*), auch nicht: Zusammenberufung zu hl. Zweck (*Kn.*), sondern *heilige Versammlung,* denn מִקְרָא ist die (auf die Num. 10, 2. 10 angegebene Weise) zusammenberufene Versammlung selbst Jes. 1, 13, und קדשׁ umschreibt, wie gewöhnlich nach Sachwörtern, das Adj. heilig. „Gemeint ist, im Gegensatz zu der weltlichen Volksversammlung, die Versammlung beim Heiligthum, um den religiösen Gebräuchen beizuwohnen und durch diese Theilnahme Gott zu verehren. Der Ausdruck geht nicht auf das Wallfahrten an den Ort des Heiligthums, sondern auf die Versammlung der am hl. Ort Befindlichen, welche in der mosaischen Zeit allerdings das ganze Volk waren“. Er findet sich im AT. nur bei A, näml. Lev. 23. Num. 28 und 29, so wie Jes. 1, 13. 4, 5. — „Die Geschäftsruhe braucht keine gänzliche zu sein; es darf gemacht werden, *was gegessen wird von jeglicher Seele,* d. h. die Speisen dürfen bereitet werden, welche die Personen brauchen. Am Sabbath und Versöhnungstag war jedes Geschäft verboten, auch Feueranmachen, Kochen und Backen (16, 23. 35, 3), an den andern Festtagen blos jedes Arbeitsgeschäft (s. auch Lev. 23, 7). Zu לְ beim Pass. s. Gen. 14, 19“. — V. 17. Nachdem er die einzelnen zur Feier gehörigen Bestimmungen vorgetragen, kehrt er noch einmal zurück zur Einschärfung des für dieses Fest am meisten charakteristischen Aktes, des Mazzothessens. Man soll *beobachten die Mazzoth* (*Sam.* und LXX הַמִּצְוָה, vgl. V. 24), d. h. sie achtsam einhalten, weil Gott an eben (Gen. 7, 13. 17, 23. 26) diesem Tag die Heerschaaren der Israeliten (6, 26) aus Aegypten geführt hat. Zum Verständniss dieser Begründung vgl. V. 14ª לְזִכָּרוֹן: im Mazzothessen soll das Gedächtniss der Ausführung gefeiert werden, und an diesem Tag sollen sie gegessen werden, weil das der Auszugtag ist. Ueber das Perf. הוֹצֵאתִי vgl. zu V. 14 (auch 13, 3); dabei ist anzunehmen, dass das Gesetz ursprünglich am Auszugtag gegeben wurde. Ueber 17ᵇ vgl. zu V. 14. — V. 18. Genaue Angabe der Dauer des Festes nach Monat und Monatstagen. בָּרִאשׁן] *am ersten* nicht: Tag (*Ke.*), sondern *Monat.* Das Uebrige erklärt sich (wie Lev. 23, 32) daraus, dass während im gemeinen Leben die Tage von Morgen zu Morgen gezählt wurden (s. zu V. 6), nach der genaueren priesterlichen Rechnung der dies civilis schon mit dem vorhergehenden Abend begann und also auch mit dem Abend des natürlichen Tages schloss. — V. 19 mit leichten Aenderungen wie V. 15. מחמצת] hier und V. 20, eig. *Säuerndes,* d. i. Sauerschmeckendes. Neu hinzugefügt: an Fremdlingen und Einheimischen, s. V. 49; und über das eintheilende בְּ s. Gen. 7, 21. — V. 20. Im ganzen Lande soll nichts Gesäuertes sondern nur Ungesäuertes gegessen werden. *in allen euren Wohnsitzen*] an allen Orten des israelitischen Landes (s. Gen. 36, 43 bei A, Ex. 10, 23 bei B). A gebraucht diese Formel auch sonst immer, wo es sich um etwas handelt, was nicht blos beim Heiligthum sondern

im ganzen Land zur Vollziehung kommen soll 35, 3. Lev. 3, 17. 7, 26. 23, 3. 14. 21. 31. Num. 35, 29 (*Kn.*). מַצּוֹת] „vom Sing. מַצָּה (Lev. 2, 5) geben LXX und *Gr.Ven.* ἄζυμα, *Aq.* zu 29, 2 und *Theod.* zu Jud. 6, 20 ἄζυμοι und *Vulg. azymi panes, azyma,* d. i. Ungesäuertes, dagegen die *Targg.*, *Pesch. Sam.* ܦܛܝܪܐ und Arabb. فطير". Das aram. פַּטִּיר, das die Araber in ihre Sprache aufgenommen haben, bedeutet *frei*, *unvermischt*, *lauter*. Auch von מַצָּה ist (vgl. مُصَاص und مُصَّة) „der Grundbegriff *Reines, Lauteres,* wie seit *Boch.* hz. I. 689 f. die meisten Neueren annehmen. Die Erklärung durch *Süsses* (*Ges.*, *Maur.*) ist unerweislich. Der Gegensatz dazu ist חָמֵץ *Gesäuertes,* welches als verdorben, faul und unrein galt und daher nicht (Lev. 2, 11) auf Jahve's Altar kommen durfte, so wenig als das Süsse, welches ebenfalls Gährungskraft hat. — Warum die Erlösung aus Aegypten durch siebentägiges Mazzothessen gefeiert werden soll, erklärt A nicht. Die Motive, welche V. 34. 39 bei C und wieder anders in Dt. 16, 3 beigebracht werden, können nicht ohne weiteres als das Ursprüngliche gelten oder dem A unterlegt werden. Da aber nach A (V. 8) schon in der Passahnacht von den durch das Passahopfer Versöhnten und Gereinigten Mazzoth, d. h. reines lauteres Brod zum Fleisch gegessen werden soll, so kann man, hieran anknüpfend, auf indirectem Wege den Gedanken finden, dass auch an den Gedenktagen der Erlösung aus Aegypten das Volk durch das Mazzothessen sich jedes Jahr auf's Neue als das frisch in die Gnade Gottes aufgenommene, reine und heilige (aber darum noch nicht priesterliche, wie *Hupf.* I. 22 f. meint, indem er das Gesetz der Priesterweihe Ex. 29, 2. 23. 30—32 herbeizieht, denn dort ist Mazzoth s. v. a. Altarbrod) Gottesvolk fühlen und darstellen soll; auch die so dringend eingeschärfte Fortschaffung des Sauerteigs in dieser Zeit, der dann als das Zeichen des Unreinen und Verunreinigenden in Betracht kommt, erklärt sich so, s. noch 1 Cor. 5, 7 f. (s. *Bähr* II. 630; *Ew.* Alt. 475 f.; *Kur. Ke.* A.). Allein wenn auch mit der Zeit aus dem Festbrauche sich solche höhere geistige Deutung entwickelt hat, so ist doch der Ursprung des Brauches damit noch nicht erklärt, sofern die Idee der Reinheit auch durch manche andere Bräuche hätte ebensogut dargestellt werden können; und wenn auch in sämmtlichen Mazzothgesetzen (Ex. 12. 13. 23, 14. Dt. 16) ausser Lev. 23, 6 ff. nur die historische, nicht die agrarische Bedeutung des Festes zum Ausdruck kommt, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass die letztere erst eine nachträglich hinzugekommene sei. „Man muss den ursprünglichen Sinn auf anderem Wege suchen. Offenbar hat das Ungesäuerte, wie schon *Ew.* Alt. 465 f. (zum Theil auch *George* S. 224 ff.) angenommen, eine Beziehung zur Erndte. Nach Jos. 5, 11 haben die Israeliten nach ihrem Einzug in Kenaan am Tage nachdem sie Passah gehalten, am 15. des 1. Monats, Ungesäuertes und Geröstetes von der Frucht des Landes gegessen. Ihr erster Genuss von der Erndte, am Anfang derselben, bestand nicht in gesäuertem Brod, sondern in Ungesäuertem und Geröstetem. Während für das Wochenfest

am Ende der Erndte gesäuerte Brode als Opfergabe bestimmt werden (Lev. 23, 17), zeichnet sich das Mazzothfest am Anfang der Erndte durch das Ungesäuerte aus. Man genoss im Anfang der Erndte die Frucht in roherer Form (vgl. Lev. 2, 14), wie man auch Gott am ersten Erndtefest eine Garbe, und erst am Schlussfest der Erndte Brode weihte (Lev. 23, 10. 17). Aus solcher Sitte (vgl. zu Lev. 23, 14) mag der Brauch entstanden sein, am Fest der Erndteeröffnung ungesäuertes Backwerk zu geniessen, ursprünglich wohl nur von neuem Getraide, mit der Zeit auch vom alten. Bereits das mos. Gesetz lässt dies ganz frei und musste es auch, da um die Mitte des 1. Monats nur hie und da neue Frucht zu Gebot stand (s. Lev. 23, 10). In diese Zeit des Erndteanfangs in Kenaan fiel nun aber auch der Auszug aus Aegypten, durch den Israel zum Eigenthumsvolke Gottes gemacht wurde. Diese Zeit der grössten göttlichen Wohlthat und Auszeichnung musste den Israeliten besonders heilig sein und festlich von ihnen begangen, der ihr angehörende Genuss des Ungesäuerten aber zum Festgebrauch erhoben werden. Daher die oft wiederholte Bestimmung, im Aehrenmonat sei Israel aus Aegypten geführt worden und solle deshalb Ungesäuertes essen (13, 4 f. 23, 15. 34, 18. Dt. 16, 1. 3); daher die strenge Einschärfung des Ungesäuerten, welches nicht einem blossen Erndtefest sondern zugleich einem theokratischen Gedenkfest galt, und deshalb zur Erinnerung an das ägyptische Elend auch לֶחֶם עֹנִי genannt wurde". Dass auch die Fremdlinge bei Strafe der Ausrottung zur Haltung dieses Brauches herbeigezogen werden (nicht aber zum Passah), davon liegt der Grund nicht in der minder ausschliesslich theokratischen Bedeutung der Mazzoth (*Kn.*), sondern darin, dass im ganzen Umfang der Wohnbezirke Israels kein Sauerteig und Gesäuertes sein soll. Natürlich kann, wenn dies der Ursprung des Ungesäuerten ist, dieser Brauch erst in Kenaan entstanden sein; von einer Feier desselben in Aegypten ist nirgends die Rede (s. im Gegentheil 13, 5 ff.; auch bei A ist Mazzothfest deutlich ein Gedächtnissfest und für die Zeit ihres Wohnens im Lande bestimmt 12, 14. 20).

V. 21—27 *die Verkündigung der Passahvorschrift an die Israeliten* nach (B) C, und V. 28 kurzer Bericht über die Vollziehung derselben nach A. Sicher hat auch A erzählend bemerkt, wie nun Mose den Befehl Gottes dem Volk übermittelt habe, woran sich dann V. 28 als Schluss anreihte. Aber V. 21—27 kann diese Erzählung des A nicht sein (s. S. 100). — V. 21. Mose beruft die Aeltesten Israels und befiehlt ihnen, hinzuziehen und familienweise sich mit Kleinvieh zu versehen und das Passah zu schlachten. זקני] wie 3, 16. 18. 4, 29. (17, 6. 18, 12. 19, 7) bei B, zum Theil von C angeeignet. משכו] kann kaum anders als mit LXX *Vulg. Onk.* vom *Hinziehen* wie Jud. 4, 6. 5, 14. 20, 37 verstanden werden, jedoch nicht im Sinne eines einfachen לכו, sondern um auszudrücken, sie sollen sich nun fortbegeben, jeder nach seinem Wohnort und zu seinen Leuten (schon als Vorbereitung zum Auszug). Man kann nicht sagen, dass diese Weisung den Befehl Gottes V. 3 ff. in der Hauptsache wiedergebe: denn weder wie viel Stück Vieh auf eine Familie kommen, und wie

diese Thiere beschaffen sein sollen, noch auch von der Auswahl am 10. des Monats ist etwas gesagt. Ausserdem ist mit הַפֶּסַח das Passah als etwas dem Volk schon bekanntes vorausgesetzt (anders V. 11), womit stimmt, dass bei B und C das Volk zur *Festfeier* in der Wüste entlassen sein will (3, 18. 5, 3. 8, 21 ff. 10, 8 ff. 24 ff., besonders 10, 9 und 5, 1). Es scheint also der Sinn des V.: gehet jetzt nur fort und schlachtet das Passah! das eigentliche Neue, was ihnen geboten wird, kommt erst V. 22 f. — V. 22. Sie sollen ein Bündel, d. i. Büschel Ysop nehmen, dieses in das Blut im Becken tauchen und vermittelst desselben von dem Blut an die Oberschwelle und die Thürpfosten bringen (spritzen? oder streichen?); sie selbst aber sollen bis zum Morgen nicht zur Hausthüre herausgehen. Das Letztere, „damit sie nicht vom Verderben ergriffen werden, auch das göttliche Gericht nicht sehen (Gen. 19, 17. 22, 13). Den Ysop brauchte man bei Entsündigungen und Reinigungen (s. Lev. 14, 4); er passt hier bei einem Zeichen, welches Gott zu gnädiger Verschonung dienen und sein Verderben abhalten soll (V. 13). סַף] ist hier nicht *Schwelle* (LXX *Vulg.*), da man das Blut eines Opfers gewiss nicht auf die Schwelle laufen liess, sondern, wie oft, ein Gefäss, etwa das *Becken* Zach. 12, 2". Wenn V. 21 die Bestimmungen des A verschwieg, so bestimmt umgekehrt dieser V. viel genauer, was V. 7 unbestimmt gelassen ist; auch die Ausdrücke sind andere. Von dem Essen des Fleisches u. s. w. wird gar nichts gesagt. Das עַד־בֹּקֶר widerspricht nicht den sonstigen Angaben (s. zu V. 42). — V. 23. Zweck der Bestreichung der Thürpfosten und der Oberschwelle mit dem Passahblut, übereinstimmend mit V. 12 f., nur dass hier und V. 27 blos ein Schlagen נָגַף (7, 27) der Aegypter, nicht speciell die Erschlagung der Erstgeburt namhaft gemacht wird. Auch scheint הַמַּשְׁחִית wegen des von ihm ausgesagten Eintretens in die Häuser (wozu die von *Kn.* angeführten Stellen Jes. 36, 6. Prov. 6, 15. Ij. 5, 21. Ez. 2, 2 kein Analogon bieten) hier nicht wie V. 13 als *Verderben* (*Kn.*) sondern als *der Verderber* aufzufassen und also wie 2 Sam. 24, 16 (vgl. Jes. 37, 36) als Würgengel zu verstehen zu sein, der als Werkzeug Gottes dessen Willen ausführt, ohne dass darum der Schlag aufhörte, ein Schlag Gottes selbst (V. 27) zu sein. — V. 24. Ueber die Frage ob V. 24—27a nicht erst von R aus einer andern Stelle hieher versetzt seien, s. oben S. 100. Es wird befohlen, dies auch in alle Zukunft als eine Satzung, einen gesetzmässigen Brauch zu halten. Wenn gleich הַדָּבָר הַזֶּה diese Sache oder diese Vorschrift nicht blos auf V. 22, sondern auf ganz V. 21—23 geht, so kann doch unmöglich V. 22 (das eigentlich Neue, was hier befohlen wird) davon ausgenommen werden, blos um mit Dt. 16, 1 ff. eine Uebereinstimmung herzustellen. Vielmehr, noch viel ausdrücklicher als bei A, wird hier die häusliche Feier des Passah und die Bestreichung der Thürpfosten und der Oberschwelle der Häuser als eine auch für alle Zukunft gültige Vorschrift dargestellt. Den Einfall, dass die Sitte, Passah im Haus zu schlachten, erst durch das Exil aufgekommen sei (*George* 237 f. *Graf* gesch. Büch. 34), weist selbst *Kalisch* Lev. II. 498 als eine Verkehrtheit zurück. — עַד־עוֹלָם] „wie

14, 13. Gen. 13, 15. Jos. 4, 7. 14, 9. Der Elohist würde das ihm geläufige חָק־עוֹלָם oder חֻקַּת עוֹלָם haben". Zu bemerken ist auch die 2 p. Sing., wie in den ältesten Gesetzesformeln. — V. 25—27. Ermahnung, künftighin (Formel wie Lev. 14, 34. 19, 23. 23, 10. 25, 2 u. ö.) bei der Feier dieses Brauches in Kenaan die Kinder über Ursprung und Sinn desselben zu belehren, um so das Andenken an Gottes Verschonungsthat fort und fort zu erhalten. *was dieser Dienst euch?* was bezweckt ihr damit? (zu der 2 p. Pl. vgl. Dt. 6, 20 אתכם). עֲבֹדָה] *Gottesdienst,* hier ein einzelner *gottesdienstlicher Brauch,* eine einzelne von Gott geforderte und vom Volk zu leistende hl. Uebung, nur hier V. 26 und 13, 5 in diesem Sinn. Sie sollen es für ein זֶבַח פֶּסַח (s. V. 13) *ein Passahopfer,* und zwar ein mit einer Opfermahlzeit verbundenes (זָבַח) erklären, gefeiert *dem Jahve,* ihm zu Ehren u. s. w. In den Angeredeten ist Israel überhaupt angeredet, und davon, dass nur Josua und Kaleb in das Land Kenaan gelangen werden, ist hier abgesehen (*Kn.*). „Die Wendung von der Belehrung der Kinder ist dem Elohisten fremd, findet sich aber ebenso 13, 8. 14. Jos. 4, 6. 21 und Dt. 4, 9. 6, 20". קדד והשתחוה] wie 4, 31. 34, 8. Gen. 24, 26. 48. 43, 28. Num. 22, 31. Das Volk nahm anbetend die Verheissung der Verschonung und den Befehl entgegen. Das הָעָם stimmt nicht genau zu כל־זקני ישראל V. 21, s. darüber oben S. 100 und den ähnlichen Fall 19, 7 f. — V. 28 nach A, wie namentlich das umständliche כֵּן עָשׂוּ lehrt, vgl. 7, 6. Gen. 6, 22 u. s. An das nächstvorhergehende (V. 24—27) schliesst sich's nicht gut an, doch s. 12, 50.

V. 29—42 Bericht *über die Erschlagung der Erstgeburten* in Aegypten und den daran sich schliessenden *Auszug Israels,* von R aus CBA zusammengesetzt. V. 29 nach C, vgl. 11, 4. 5. ויהוה הכה] *Jahve hatte erschlagen — da stand auf* V. 30. בחצי הלילה] bezieht sich in seinem jetzigen Zusammenhang auf die Passahnacht, von der V. 12 (22 f.) ausdrücklich die Rede war, bei C aber ursprünglich auf die 11, 4 dem Pharao genannte Mitternacht. Zur Nachtzeit durchzieht (V. 12. 23) Gott Aegypten, vgl. Jes. 37, 36. „Wenn Num. 3, 13. 8, 17 der יום genannt wird, so ist damit nicht die Tageszeit, sondern der natürliche Tag oder vielmehr die Zeit des Ereignisses gemeint. שָׁבִי] sonst *Gefangenschaft, Gefangene,* hier vom Einzelnen. Statt desselben ist 11, 5 die Mühlmagd genannt. Der Vrf. wechselt, da er nur im Allgemeinen die Erstgebornen vom höchsten bis zum niedrigsten zusammenfassen will. בֵּית הַבּוֹר] *Haus des Lochs,* d. i. Gefängnisshaus" wie Jer. 37, 16. Ueber בּוֹר s. zu Gen. 39, 20. — Man hat auch für diese letzte entscheidende Plage, die ohne Frage von allen 3 Quellenschriften und allgemein in der Sage erzählt wurde, den Anknüpfungspunkt in eigenthümlich ägyptischen Verhältnissen gesucht, und also an die Pest gedacht, welche von den ältesten Zeiten bis heute eine Hauptheimath in Aegypten gehabt hat. „Manetho erwähnt eine solche Seuche schon für die Zeit der ersten Dynastie (Syncell. I. 101. 103 Bonn.), Hecataeus eine etwas spätere (Diod. Sic. 40), Thucyd. 2, 48 eine aus seiner Zeit, die aus Aethiopien nach Aegypten gekommen war, und Procop. bell. Pers. 2, 22. Euagr. h. e. 4, 29. Barhebr. p. 84 eine

aus dem 6. christl. Jahrhundert. Damit trifft das AT. zusammen 5, 3. 9, 15. Jer. 44, 13". Am. 4, 10. Auch die Nachrichten der Neueren stimmen dazu und geben zugleich als ihre Zeit an: die Zeit des Winters (*Pruner* Kr. 419; *Volney* R. I. 197; *Scholz* R. 103), den Februar und die Zeit der heissen Winde (*Pococke* Morg. I. 306 f.; *Wittmann* II. 276), März (*Legh* 113), Februar März April (*Bruce* III. 715), April (*Sonnini* I. 277), März bis Mai, doch auch schon Januar und Februar (*Tobler* Lustreise I. 137), die Zeit nach dem Winterregen im Frühling (*Ehrenberg* Reisen in Aeg. I, 2 S. 144), das Frühjahr und die Zeit der Chamsinwinde (*Lane* Sit. I. 3), welche die eigentliche Zeit der Krankheiten (*Prosp. Alpin.* med. Aeg. 1, 7; *Thevenot* I. 375) und die schlimmste Zeit der Pest in Aegypten ist, wenn sie gerade da ist (*Schubert* II. 138 f.). Mit dieser Zeit des Chamsin (10, 23) trifft auch die Erzählung zusammen, wenn sie das Sterben der Erstgeburten in die Mitte des 1. Monats, d. i. etwa April setzt. Auch das Verschontbleiben der Hebräer hat seinen Anknüpfungspunkt, sofern diese der Masse nach nicht im eigentlichen Aegypten wohnten (1, 7); die Pest verschont manche Gegenden, z. B. die Wüsten (*Pruner* 419); ebenso das Mitsterben des Viehs: über Hundepest s. *Hartmann* Afr. I. 68; im Jahr 1834 gingen der Pest Seuchen unter den Hausthieren voran, die fast alle Hunde wegrafften (*Döbel* Wanderungen II. 205), nach *Kn.* Aber die Plage ist doch durch ihre momentane Plötzlichkeit sowie durch die Angabe, dass sie nur die Erstgeburten unter Menschen und Vieh, und zwar diese alle weggerafft habe, völlig in das Gebiet des Uebernatürlichen gerückt, und ist diese bestimmte Gestalt der Sage offenbar erst entstanden durch Rückwirkung theils des israelitischen Frühlingsopfers des Passah, durch welches die gnädige Verschonung des Hauses und namentlich der Erstgebornen (12, 13. 23) darin erzielt wurde, während die Aegypter sich solcher Wohlthat nicht erfreuten, theils der israelitischen Heiligung der Erstgeburt an Gott. „Die Erstgeburten gehörten dem Jahve und waren ihm geweihte Opfer (13, 2). Unter diesen Gesichtspunkt fallen auch die umgekommenen Aegypter; sie fielen, damit Jahve's Erlösungsplan zu Stand käme und dienten den göttlichen Zwecken; sie waren Opfer, welche Jahve sich aus den Aegyptern nahm und seinem Plane weihte; sie setzten sich in der Sage zu den Gott geweihten Erstgebornen um". — V. 30 nach C. ויקם] Fortsetzung zu ויהי V. 29. „Die Aegypter stehen in der Nacht von ihren Lagern auf und erheben ein grosses Klaggeschrei (11, 6), indem es kein Haus gibt, worin kein Todter wäre. Die Angabe ist nicht genau sondern als verallgemeinernde Rede zu nehmen wie Jes. 57, 1. Jer. 5, 1. Mich. 7, 2", vgl. oben 7, 22. 9, 6. 25. — V. 31—33 nach B. Pharao lässt Mose und Aaron, deren Gott er das Verderben zuschreibt, rufen und heisst sie sofort auszuziehen und das besprochene Jahvefest (3, 18) feiern und auch ihr Vieh dazu mitzunehmen. Die Aegypter drängen sie sogar fort. Da ויקרא nicht וישלח ist, so steht V. 31 mit 10, 28 f. 11, 8 bei C nicht im Einklang, und kann aus einem veränderten Entschluss Pharao's nicht erklärt werden, denn auch Mose (10, 29) hat gesagt, er werde Pharao's Angesicht

nicht mehr sehen. Aber auch V. 32, der deutlich auf 10, 25 f. Rückbezug nimmt, muss aus B sein (vgl. כלה 11, 1). Nur mit עבדו V. 31 scheint R die Formel des C gewählt zu haben und wird auch ולאהרן dem R angehören (s. zu 8, 4. 8. 21 u. s. w.). *und segnet auch mich*] nicht etwa zum Abschied (*Ke.*), sondern: „wie ihr bei der Feier gute Wünsche für euch an Jahve richtet, damit er euch nicht mit Pest oder Krieg treffe (5, 3), so thut das auch für mich, damit er das Unheil nicht andauern lasse und nicht noch mehr Verderben verhänge. Dies verlangt der König für die ertheilte Genehmigung der Festfeier". Die Frage, ob hier Ph. nur zu einer zeitweiligen Entfernung (*Kn.*) oder zu einem Auszug auf Nimmerwiederkehr (*Kur. Ke.*) die Erlaubniss ertheilt habe, wird allerdings zu Gunsten der ersten Ansicht zu beantworten sein, da sonst V. 31b und 32 gänzlich überflüssig wäre. „Auch die Beisätze אֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם (fehlt in LXX) und וְבָרַכְתֶּם deuten das an", und aus 14, 5 folgt nicht das Gegentheil. Zu בָּרֵךְ vgl. Num. 6, 23. Ps. 129, 8. Auch V. 33 stammt wohl ursprünglich aus B (s. 6, 1 und 11, 1), wenn der Satz auch von C (הָיָם) angeeignet sein mag. *und Aegypten* (der Landes- und Volksname hier fem.) *war stark gegen das Volk*, lag ihm hart an, drängte es stark (Ez. 3, 14), *zu eilen sie zu entlassen*, sie eilends zu entlassen oder fortzuschicken, weil sie dachten sie wären alle des Todes, wenn Israel noch länger wider seinen Willen im Lande zurückgehalten würde (vgl. 10, 7). — V. 34 (wie 39) aus C (vielleicht nach B, doch fehlt ein Beweis dafür). So gedrängt müssen die Israeliten aufbrechen, noch ehe sie die Zehrung auf den Weg, an deren Zubereitung sie eben waren, bereitet hatten. „Sie nehmen ihren Teig, noch ehe er gesäuert ist, ihre Backschüsseln eingepackt in ihre Gewänder auf ihre Schultern und tragen sie; erst auf der ersten Station verbacken sie V. 39 den Teig zu ungesäuerten Kuchen. מִשְׁאֶרֶת] ist das *Gährgefäss* (vgl. שְׁאֹר mit שָׁאַר), nicht unser Backtrog, sondern das hölzerne Gefäss, welches von den Arabern zum Brodmachen gebraucht wird und statt einer breiten Schüssel dient (*Pococke* Morgl. I. 291), also etwa *Backschüssel* (7, 28 bei C; Dt. 28, 5. 17). Wie die Hebräer ihr Obergewand (Ruth 3, 15. 2 Reg. 4, 39), so brauchen jetzt die Morgenländer ihren Ḥaik und Burnus statt eines Sackes, um etwas darin zu tragen (*Shaw* R. 197; *Höst* Marokos S. 116). Der Vrf. und mit ihm (wohl auch) Dt. 16, 3 will mit dieser Angabe offenbar die Entstehung der Mazzoth am ersten Feste erklären", allerdings nicht geradezu im Widerspruch mit 12, 15—20 bei A (denn jener Befehl an Mose ist auch nach R, der ihn aus einer andern Stelle dorthin versetzt hat, noch nicht von Mose dem Volk bekannt gemacht), aber doch wenig zusammenstimmend mit dem Mazzothessen beim Passahmahl nach A (V. 8), ja überhaupt mit dem Passahessen in dieser Nacht, „weil sie da nicht mit Teigbereitung sich befasst haben werden. Auch erklärt sich das 7tägige Fest des Ungesäuerten nicht wohl aus einem solchen Nebenumstand, sondern muss einen andern Anlass haben, worüber zu V. 20. Der Vrf. gibt mit dieser Angabe schwerlich Geschichtliches". Unnöthige Spitzfindigkeiten über משארתם bei *Geiger* S. 381. — V. 35. 36 wird von R, wahr-

scheinlich nach C (denn bei B war das schon 11, 2 f. erwähnt; vgl. auch die שְׁאֵלוֹת wie 3, 22), in einem nachholenden Satz mit voraufgestelltem Subj., in welchem das Perf. die relative Vergangenheit ausdrückt, hinzugefügt: „Die Israeliten hatten nach dem Worte Mose's (3, 22. 11, 2) gethan und von den Aegyptern silberne und goldene Geräthe, so wie Kleider bittend verlangt, und auch erhalten, da Gott ihnen die Geneigtheit der Aegypter zuwandte. וַיַּשְׁאִלוּם] eig. *und sie liessen sie bitten*, d. h. die Aegypter wiesen die Bittenden nicht ab, willfahrten den Bittenden"; nicht: sie hiessen sie noch mehreres bitten (*Rasch.*), auch nicht: *sie liehen ihnen* (LXX *Vulg.*), was das Hiph. auch 1 Sam. 1, 28 nicht bedeutet. „In welchem besonderen Sinn das *Bitten* und das *Gewähren* gemeint sei, muss immer der Zusammenhang lehren. וַיְנַצְּלוּ וגו׳] eig. *und sie zogen die Aegypter aus*, d. h. machten eine Beute an ihnen, indem sie ihnen die verlangten Dinge entzogen", s. zu 3, 22. „Die hier erzählte Sache wird noch erwähnt Ps. 105, 37. Sap. 10, 17" (schwerlich Gen. 15, 14) „und hat in alter und neuer Zeit grossen Anstoss gegeben (*Daumer* Entwendung des äg. Eigenthums. Nürnb. 1833), zumal als eine von Mose, ja von Gott selbst angeordnete, daher auch sehr verschiedene Erklärungsversuche erfahren; eine Uebersicht derselben gibt *Reinke* Beitr. z. Erkl. d. AT. III. 147—269" (auch *Hengstenberg* Beitr. II. 507 ff. *Kurtz* II. 133 ff.). Der Anstoss, den man daran nahm, dass 3, 22. 11, 2 f. 12, 35 f. ein betrügliches Entleihen und absichtliches Entwenden fremden Eigenthums als von Gott anbefohlen und von den Israeliten ausgeführt erzählt sei, und zu dessen Lösung die Alten zum Theil sehr sonderbare Versuche machten, ist zwar durch die genauere Exegese insoweit gehoben, als erkannt wurde, dass an sich שׁאל nicht *entlehnen*, הִשְׁאִיל nicht *darleihen* und נָצַל nicht *entwenden* bedeutet. Andererseits kann aber die Ansicht, dass die Aegypter mit dem Bewusstsein, die Israeliten kehren nicht wieder, in Folge göttlicher Einwirkung auf ihre Gemüther, den Israeliten das Erbetene *geschenkt* haben (*Jos.* ant. 2, 14, 6; *Cler. Dath. Ros. Kanne* bibl. Untersuch. II. 267 ff.; *Hengst. Kur., Reinke* 238 ff., *Ke.*) nicht als textgemäss zugelassen werden, weil in diesem Falle, wenn es sich nur um Davonnehmen des Geschenkten handelt, der Ausdruck נָצַל (3, 22. 12, 36) unstatthaft wäre. „In Wahrheit hat nach BC Mose von Ph. immer nur die Entlassung des Volks zur Festfeier in der Wüste verlangt; die königliche Genehmigung war nur eine solche des Abzugs zur Festfeier (V. 31 f.), wie auch das Nachsetzen lehrt, als man die wahre Absicht Mose's erkannt hatte". Und selbst wenn V. 31 f. die Bewilligung Pharao's im letzten Augenblick auf Entlassung für immer gelautet hätte, so war doch das V. 35 f. berichtete schon vorher abgemacht. Was aber die Israeliten betrifft, so „war ihnen eröffnet worden, dass sie befreit und nach Kenaan geführt werden sollen (4, 30 f. 3, 17); sie kannten das wahre Ziel des Zuges, wie es die Aegypter nicht kannten", oder konnten es doch kennen. Demnach wird auch die Auskunft wenigstens nicht durchaus zutreffend sein, „die Israeliten hätten mit dem Vorsatz des Zurückgebens geborgt, dann aber vom wortbrüchigen Ph. verfolgt und bekriegt das Geborgte

nach Kriegsrecht behalten (*JDMich., Baumg., Köster* Erläut. der hl. Schrift S. 26 f.; *Leng.* Ken. I. 424 f.; *Ew.*[3] II. 94 ff.)", und kann auch *Kn.* sich auf den Text berufen, wenn er das Verfahren der Israeliten als eine Unredlichkeit bezeichnet, die der Vrf. vom Standpunkt einer minder geläuterten Moral als sittlich zulässig erachtet habe. Aber des letzteren Vergleich ihres unwahren Vorgebens mit den unwahren Angaben im Munde der Patriarchen (Gen. 12, 13. 20, 2. 13) trifft insofern nicht zu, als diese von den Vrff. nicht gebilligt sind, jenes aber als auf göttliche Anweisung geschehen dargestellt wird. Vielmehr ist anzuerkennen, dass obgleich der schliessliche Erfolg der Beraubung der Aegypter dem Mose von Anfang an in Aussicht gestellt ist (3, 22), dieselbe darum nicht auch als Absicht in den Sinn der bittenden Israeliten aufgenommen gewesen sein muss, diese vielmehr einfach dem Befehle zu bitten (11, 2) folgten, und im Uebrigen darauf hinzuweisen, dass es sich hier nicht um das Verhältniss von Person zu Person, sondern von Volk zu Volk handelt, wo selbst die Anwendung der List erträglicher erscheint, zumal wenn der Kampf gegen dasselbe, wie hier von Seiten Gottes, schon eröffnet ist. In Wahrheit ist der Grundgedanke der Erzählung doch der: Gott in seinem Kampf für den Unterdrückten und gegen den Unterdrücker bringt es vermöge seiner Allmachtsgerichte dahin, dass der Feind nicht nur die bisher verweigerte Entlassung zur Festfeier gewähren, sondern sein Volk auf dessen Bitte hin auch noch willig zur Feier ausrüsten und ihm schliesslich diese Ausrüstungsgegenstände sogar als „gerechte Beute (daher נְצַל)" überlassen muss, „auch wohl als Lohn für lange und grosse Dienste" (*B. Jubil.* c. 48; *Philo* vit. Mos. I. p. 103 M.; *Clem.* Al. strom. I. p. 345; *Iren.* adv. haer. 4, 49; *Epiphan.* ancor. 113; *Theodoret.* quae. 23 ad Exod.; *Tert.* adv. Marc. 2, 20; *Brent. Grot. Pisc., Hess* Gesch. Mos. I. 112 f. u. A.), und „als theilweisen Ersatz für das was die Hebräer in Aeg. zurückliessen" (*Sponsel* von der den Kindern Israel angeschuldigten Dieberei Schwab. 1777; *Justi* verm. Abhandl. II. 258 ff. u. A.). *Kn.* — V. 37. Abzug von Raamses nach Sukkoth, über welche Orte s. zu 1, 11. 14, 2. Das 1. Glied könnte seinem Inhalt nach wohl aus A stammen vgl. Num. 33, 5, aber nicht seiner Form nach (da A für סְכֹתָה gesagt hätte וַיִּסְּעוּ בְּנֵי), und nicht seiner Stellung nach, da A schwerlich vor dem V. 41 gesagten das erzählt hat. Vielmehr beruht die Angabe wohl auf C, und hat R aus A מֵרַעְמְסֵס hinzugefügt. Das zweite Glied mit רַגְלִי Num. 11, 21 und mit dem Plur. גְּבָרִים 10, 11. Jos. 7, 14. 17 f. weist auf BC hin (*Kn.*). „Ueber die Zahl von ungefähr 600000 Männern, welche zu Fusse gingen, während die Weiber und Kinder auf Lastthieren sassen (Gen. 31, 17. 46, 5) s. zu Num. 1 f. שֵׁת] hier wie 10, 10. 24. Gen. 43, 8. 47, 12 von den Familien mit Einschluss der Weiber, sonst auch ohne diese z. B. Gen. 34, 29. 45, 19. 46, 5". — V. 38. „Mit den Israeliten zieht auch עֶרֶב רַב *vieles Gemisch* (8, 20), d. i. eine zahlreiche Menge verschiedener Menschen, also Leute verschiedener Völker z. B. Aegypter (Lev. 24, 10), Araber, Reste der Hyksos, welche mit den Hebräern Aegypten verlassen". Diese Nachricht auch Num. 11, 4, und ähnliches Dt. 29, 10.

Jos. 8, 35. Die Angabe V. b zugleich mit Rückbeziehung auf Gen. 15, 14. עָבַד] vgl. 8, 20. 10, 14 bei C. — V. 39. „Auf dieser ersten Station verbäckt man den mitgenommenen Teig zu ungesäuerten Kuchen, worüber zu V. 34". גֵּרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם] vgl. 11, 1; LXX und *Sam.*: גָּרְשׁוּם מִמִּצְרַיִם, worüber *Geiger* Urschr. S. 349. הִתְמַהְמַהּ] Gen. 19, 16. 43, 10 bei C. צֵדָה] vgl. וְצֵידָה לֹא, hat mit צוּד *jagen* nichts zu thun. — V. 40. 41. „Eine Nachricht über den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, welche als chronologische Angabe, so wie nach der Breite des Ausdrucks und den Wörtern עָצְמָם und צְבָאוֹת (6, 26) sicher der Grundschrift zuzusprechen ist. Sie hat aber grosse Schwierigkeit. Der Zeitraum von Abrahams Einwanderung in Kenaan bis zu Jacobs Auswanderung nach Aegypten beträgt (Gen. 12, 4. 21, 5. 25, 26. 47, 9) 215 Jahre, mithin gerade halb so viel als der Aufenthalt der Nachkommen Jacobs in Aegypten. Mit den vorliegenden 430 Jahren stimmt Ez. 4, 5 f., wenn er die Sünden Israel's und Juda's in 390 und 40, also in 430 Tagen, von denen jeder einem Jahre des äg. Elends entspricht, verbüssen soll. Wenn Gen. 15, 13 die runde Zahl von 400 Jahren für den Aufenthalt in Aegypten angegeben wird, so erklärt sich das durch den prophetischen Charakter der Stelle. Die runden 400 Jahre finden sich dann weiter Act. 7, 6. *Jos.* ant. 2, 9, 1 und bell. jud. 5, 9, 4, aber auch die 430 Jahre z. B. *Theophil.* ad Autol. 3, 9, 24. *Lactant.* inst. div. 4, 10. Die meisten Neueren halten sich an die Angabe des massor. Texts, z. B. *Beer* (Abhandl. zur Erläuterung der alten Zeitrechnung I. 106 ff., indem er jedoch die 430 Jahre von Josef's Ankunft in Aegypten bis zum Einzug Israels in Kenaan rechnet), *Koppe* (in einem lat. Programm, Gött. 1777; auch in *Pott's* sylloge comment. theol. II. 255 ff.), *JDMich.* (zerstr. kleine Schriften I. 269 ff.), *Jahn* (Einleitung I. 534 ff.), *Ges.* (de pent. Sam. p. 49 f.), *Vater*, *Ros. Win.* (RW. u. Moses), *Tiele* (Chronologie des AT. 53 ff.), *Hofmann* (in den Stud. u. Krit. 1839 S. 402 ff.), *Reinke* (Beitr. I. 111 ff.), *Ew.* Gesch.[3] I. 573 ff., *Kurtz* II. 14 ff. u. A. Da indessen die Angabe mit andern im Pent. sich nicht verträgt, so hat man frühzeitig daran Anstoss genommen. Im samar. Texte lautet die Stelle: ומושב בני ישראל ואבותם אשר ישבו בארץ כנען ובארץ מצרים וגו׳, und bei den LXX: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν* (Cod. Al. *αὐτὸς καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν*) *ἔτη κτλ.* Hier werden also die 430 Jahre vom Aufenthalt der Patriarchen in Kenaan und von dem ihrer Nachkommen in Aegypten zusammen verstanden, so dass auf den letzteren nur 215 Jahre kommen. Diese Berechnung ist, jedoch mit Differenzen über den terminus a quo, bei den Juden die herrschende und findet sich z. B. Gal. 3, 17. Jos. ant. 2, 15, 2 (etwas anders c. Ap. 1, 33), Seder Olam rab. p. 8, Targ. Jon., Mechilta p. 87 ed. Ugol., Abene., Rasch., Sal. B. Melech, Abarb." (während B. Jubil. 238 Jahre für den Aufenthalt in Aeg. rechnet). „Sie findet sich ebenso bei den von LXX und Josephus abhängigen KVV. und Byzantinern, z. B. Eustath. in hexaem. p. 90, Euseb. chron. Arm. I. 154, Ephr. Syr. ad l., Hieron. ad Gal. 3, 17, Augustin.

qu. ad l., Sulpic. Sever. hist. sacr. 1, 15, Jul. Polluc. hist. phys. p. 94; Syncell. I. 220 ff. Bonn., Chron. pasch. I. 114, Malalas p. 61, Suidas und *Μωυσῆς*. Sie wird vorgezogen von vielen Auslegern z. B. *Calv. Brent. Münst. Fag. Grot. Baumg.*, und Chronologen z. B. *Usser.* chron. sacr. p. 38 ff., *Marsham* can. chronic. p. 70, *Bengel* ordo temp. p. 57 ff., *Buddeus* hist. ecc. V. T. I. 455 ff. Viele waren zugleich geneigt, den richtigen Urtext beim Sam. und Alex. zu finden, z. B. *Voss* de LXX interpr. p. 111 f., *Morinus* exerc. bibl. 4, 2, *Cappellus* crit. sacr. II. 663, *Kennicott* diss. I. p. 380 ff., *Houbigant* prolg. 3, 1, 1, *Geddes* u. A. Einigen war auch dieser Zeitraum noch zu gross z. B. *Rask* älteste hbr. Zeitrechnung S. 75 ff., der Jahre von 6 Monaten annimmt, *Engelstoft* hist. pop. jud. p. 202 ff. 167 f., der unter Verwerfung der Texteszahlen 100 Jahre annimmt, *Lepsius*, Chron. I. 380 ff., der den Patriarchen in Kenaan etwa 90, den Israeliten in Aeg. etwa ebensoviel, beiden zusammen etwa 190, höchstens 215 geben will und die Texteszahl 430 für unächt hält, *Krüger* (de annis 400 et 430 Gen. 15, 13 et Ex. 12, 40. 41 obviis. Brunsb. 1855)", welcher durch Aenderung von מֵאוֹת שָׁנָה in דֹּרוֹת שָׁנָה und andere gewaltsame Correcturen die Zahl 190 zu erzielen sucht, auch *Hitzig* Gesch. S. 62, der den Aufenthalt in Aeg. in's 4. Geschlecht (Geschlecht zu $33\frac{1}{3}$ Jahre) rechnet. „Allein die ganze Stelle als jüngeren Einschub zu betrachten, widerräth die gut-elohistische Sprache; die Zahl des Textes ist geschützt durch Ezechiel und Gen. 15. Wie wäre auch ein Späterer darauf gekommen, eine solche Schwierigkeit in den Text und die israel. Geschichte zu bringen? Auch der samar. und alex. Text erscheint deutlich als ein Versuch, die chronologische Schwierigkeit zu heben: ihn als den leichteren hätte Niemand in den schwereren mass. Text verwandelt, und den Vrf., der vom Auszug aus Aeg. spricht, geht nur die Zeit des Aufenthalts in Aeg., nicht der der Väter in Kenaan an, und konnte er den letztern auch nicht so, wie es in *Sam.* und LXX geschieht, mit dem ersteren verbinden. Der mass. Text, den auch *Onk. Pesch. Vulg. Saad., Gr. Ven.* ausdrücken, steht also fest. Mit seiner Angabe von 430 Jahren Aufenthaltszeit in Aegypten vertragen sich nun aber manche genealog. Nachrichten nicht, z. B. dass Mose's Mutter eine Tochter des Levi gewesen sein soll (6, 20. Num. 26, 59; auch Ex. 2, 1), und dass von Levi bis Mose (6, 16 ff.) und dessen Zeitgenossen (Num. 16, 1) nur vier, von Ruben bis auf Dathan und Abiram zur Zeit Mose's ebenfalls nur vier (Num. 26, 5 ff.) und von Juda bis auf Achan, den Zeitgenossen Josua's blos fünf (Jos. 7, 1) Generationen sein sollen, welche doch nicht 4 Jahrhunderte ausfüllen können. Eine Ausgleichung ist unmöglich, und man hat zwischen jenen Zeitangaben und diesen Genealogien zu wählen. Schwerlich darf man den letztern das Gewicht zusprechen, welches *Lepsius* auf sie legt, wenn man andere Genealogien vergleicht. Von Juda bis Nahesson, dem Zeitgenossen Mose's (6, 23. Num. 1, 7) werden 6 Geschlechter gerechnet (Ruth. 4, 18 ff. 1 Chr. 2, 4 ff.), von Josef bis Zelofchad in der Mose-Zeit ebenfalls 6 (Num. 26, 29 ff. 27, 1. Jos. 17, 3), von Juda bis Bezaleel, dem Erbauer der Stiftshütte 7 (1 Chr. 2, 18 ff.), von Josef bis auf Josua 11 (1 Chr. 7, 22 ff.).

Der eine rechnet von Nahesson bis Salomo nur 7 (Ruth 4, 20 ff. 1 Chr. 2, 11 f.), der andere von Aaron bis Salomo's Zeitgenossen 15 Geschlechter (1 Chr. 5, 29 ff.), das letztere nach 1 Reg. 6, 1 offenbar richtiger. Wie will man auf so abweichende und so oft nicht alle Glieder enthaltende Genealogien chronologische Entscheidungen gründen! Ein Grund der Erdichtung der 430 Jahre lässt sich nicht entdecken: wenigstens dass die Hyksosherrschaft gerade 430 Jahre gedauert habe (*Lepsius* S. 389), ist nur eine Hypothese, und von Einwirkung der Hyksossage auf die hebr. Sage zeigt sich in der Grundschrift keine Spur. Auch die grosse Menge der Ausziehenden (Num. 1 und 26) erklärt sich durch die 430 Jahre am besten, so wie der Menschenreichthum der Num. 3, 21. 27. 33 genannten levitischen Geschlechter, obwohl sie von Levi an erst die 4. Generation bilden sollen. Auffallend ist nur, dass jene Differenz sich bei einem und demselben Berichterstatter findet. Vielleicht erklärt sich dies so. Die Ueberlieferung gab 430 oder rund 400 Jahre des Aufenthalts in Aegypten an. Diese 4 Jahrhunderte nahm man auch als 4 Generationen, zumal דּוֹר beide Bedeutungen hatte und gestaltete darnach die Genealogien" (*Hitzig* a. a. O. nimmt das Umgekehrte an). „Solche hat der Elohist vorgefunden und unausgeglichen mit den überlieferten 430 Jahren in sein Werk aufgenommen". In Ermangelung anderweitiger sicherer Data ist die Entscheidung über die Richtigkeit der Zahl 430 schwer; bei Festhaltung derselben erklärt man die Kürze mancher Genealogien am leichtesten daraus, dass schon zur Zeit der Feststellung derselben die Namen des grössern Theils der Mittelglieder der geneal. Kette verloren waren, die Zahl 215 der Patriarchenzeit aber als durch Halbirung der 430 entstanden, nicht umgekehrt (da über die Dauer des Aufenthalts in Aeg. noch eher sich geschichtliche Erinnerungen erwarten lassen, als über die der Patriarchenzeit). — *an diesem selbigen Tage*] hat im Vorhergehenden keine Beziehung (daher in LXX weggelassen), denn der V. 14 genannte Tag (*Ke.*) liegt viel zu weit zurück, und „am ersten Tage nach Ablauf der 430 Jahre" (*Kn.*) kann es nicht bedeuten. Vielmehr muss in dem ausgelassenen Bericht des A über den Auszug Israels der 15. Tag ausdrücklich genannt gewesen sein, auf welchen sich dann בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה bezog, vgl. V. 17 und 51. צִבְאוֹתָ] s. zu 6, 26. — V. 42. שִׁמֻּרִים] nur hier (eine alte Bildung wie חֲלָלִים Jud. 9, 27, ferner כְּפָרִים, מְלֵאִים) bedeutet nicht „Bewahrung Israels vor dem Verderben" (*Fag.*, *Ke.*), wozu V. b nicht passt, auch nicht blos *Beobachtung*, *Feier* (*Ros. Kn. A.*), sondern mit den LXX προφυλακή vigiliae *Wacht*, *Wachefeier* (vgl. שֹׁמֵר, אַשְׁמוּרָה, מִשְׁמָר). לַיהוָה] wie V. 27. *eine Nacht der Wachefeier ist es dem Jahve* hinsichtlich oder *wegen* (*Ew.* § 217, d) *ihrer Ausführung aus Aegyptenland; diese selbe Nacht* (*Ew.* § 314, a, vgl. 2 Chr. 28, 22) ist *dem Jahve eine Wachefeier für alle Söhne Israels* d. i. eine dem Jahve geltende, von allen Israeliten zu begehende Wachefeier, nach ihren Geschlechtern s. zu V. 14. Unmöglich kann הוּא in V. a auf הַיּוֹם V. 41 (*Kn. Ke. Bachm.* A.) zurückgehen, da der Tag, selbst als dies civilis gefasst, nicht Nacht heissen kann, und hat also dieser V. an V. 40 f. keinen An-

schluss. Die Vermuthung, dass er einst hinter V. 13 gestanden habe, (*Hupf.*), hat gegen sich theils das Suff. 3. pers. in להוציאם (*Bachm.*) theils dass A sonst von einer Auszug*nacht* nicht spricht (Num. 33, 3. Ex. 12, 17. 41. 51). Und da weiter auch C nur vom Tag des Auszugs redet (13, 3. 4, vgl. 12, 22), so wird dieser V. ein Rest aus B (vgl. לילה V. 31) sein (trotz לְדֹרֹתָם, sei es dass R dieses hinzugefügt, sei es dass B es schon gebraucht hat) und also über V. 40 f. zurück mit der V. 31—39, wenn auch unvollständig, gegebenen Erzählung zu verbinden sein. Durch die von R hergestellte Verbindung ist hier לַיְלָה zu יוֹם gefügt, wie V. 14 יוֹם zu לַיְלָה V. 12 f. *Sam.* und LXX haben statt ליל gelesen לילה und das als Schluss zu V. 41 gezogen. Im Uebrigen vgl. zu der Vigiliennacht Jes. 30, 29. — Die wirkliche Zeit des Auszugs der Israeliten aus Aegypten kann aus dem Ex., worin (mit Ausnahme der Andeutungen 1, 11. 2, 23) aller und jeder Anhaltspunkt dafür fehlt, nicht bestimmt werden und ist daher hier auch nicht weiter darüber zu verhandeln. Die Stelle 1 Reg. 6, 1 ist die einzige Angabe im AT., welche man zu diesem Zweck verwenden kann. Auf Grund der von Jos. c. Ap. 1, 26 f. mitgetheilten Erzählung des Manethon von dem Auszug der Aussätzigen unter König Amenophis (welche *Kn.* S. 113 ff. auf die Philister deuten wollte), in Verbindung mit den Andeutungen Ex. 1, 11. 2, 23 wird jetzt gewöhnlich der Auszug Israels unter Mineptah II., Sohn und Nachfolger Ramses' II., gesetzt, die Regierungszeit dieses Königs aber von den verschiedenen Aegyptologen sehr verschieden bestimmt. Mehr über diese Frage s. bei *Ewald* Gesch. II. 110 ff. *Köhler* bibl. Gesch. 217 ff. (wo die Literatur darüber ausführlich angegeben ist), seither noch *Brugsch* Gesch. Aeg. 582 ff.; *Maspero* Gesch. der morgenl. Völker, deutsch von Pietschmann 1877 S. 257 ff., auch *Riehm* HWB. S. 1019 ff. unter Moses.

V. 43—51 eine *Ergänzungs-Verordnung zum Passahgesetz* (V. 1—13), zumeist über die zur Begehung des Passah Berechtigten und Verpflichteten, nach A, mit dessen Ausdrücken die Ausdrücke übereinstimmen, aber etwas conciser gefasst, als es sonst bei A der Fall zu sein pflegt, also vielleicht von ihm mit Anschluss an eine ältere Vorlage (*Nöld.*) redigirt. Sie hat nach V. 48 f. (אזרח) die künftigen Passahfeiern im hl. Lande im Auge und taugte durch ihren Inhalt nicht in die Anweisung zur erstmaligen Passahfeier in Aegypten (V. 1—13), war darum gewiss auch schon in A als blosse Ergänzung zu jener in Form eines Nachtrags gegeben. Nach dem jetzigen Context wäre sie in Sukkoth gegeben, und durch die V. 38 gemachte Erwähnung der der Gemeinde beigemischten Fremden hat der Erlass der Verordnung gerade an dieser Stelle noch eine besondere Begründung. — V. 43—45. „Das Passah galt der That, durch welche Jahve Israel erlöste und sich aneignete, in seine Gemeinschaft versetzte; es trägt einen streng theokratischen Charakter. Ausgeschlossen von der Theilnahme daran ist also jeder Fremde, Beisasse und Lohnarbeiter, worüber zu V. 49. Was aber jeden Sklaven, jeden um Geld gekauften Mann betrifft, so soll man ihn beschneiden, und dann mag er Theil nehmen.

Die hausgebornen Sklaven nennt der Vrf. nicht, denn sie wurden gleich als Kinder beschnitten und ihre Theilnahme verstand sich von selbst. Alle Sklaven gehörten zur Familie, mussten beschnitten werden (Gen. 17, 12 ff.), und waren daher beim Passah zulässig. (Vgl. einen ähnlichen Fall Lev. 22, 10 f.)". בֶּן נֵכָר] bei A auch Gen. 17, 12. 27. יֹאכַל בּוֹ] *er soll daran essen*, an seinem Essen Theil nehmen, בְּ partit. wie Lev. 22, 11. Jud. 13, 16 Jj. 7, 13 u. s. מִקְנַת כֶּסֶף] Gen. 17, 12 f. 23. 27. — V. 46. Zwei Bestimmungen über die Art des Essens. Ein Lamm soll immer auch in einem Hause gegessen und sein Fleisch nicht aus dem Haus getragen und an verschiedene Häuser vertheilt werden, s. V. 4. Auch soll ihm kein Bein gebrochen werden (Num. 9, 12), näml. beim Zubereiten, vgl. V. 9. Ueber den Grund beider Bestimmungen s. zu V. 9; zur ersten Bestimmung auch V. 10 (das Fleisch würde dadurch profanirt). — V. 47. Die ganze Gemeinde muss es essen, vgl. V. 6 und mehr Num. 9, 13. — V. 48. Ein Fremdling darf nur unter der Bedingung vorheriger Beschneidung das Passah essen. וְיַעֲשֶׂה] Perf. cons.: wenn ein Fremdling bei dir sich aufhalten und *Passah machen* d. i. halten *wird* d. i. will (Num. 9, 14), nicht aber: und (wenn) er Passah *gemacht*, d. h. angeordnet, vorbereitet *hat* (*Kn. Ke.*), weil עָשָׂה פֶּסַח das nicht bedeutet (s. Num. 9, 2 f. 5. 10—14). חֻמַּל וגו'] Gen. 17, 10 f.; Inf. des Befehls. יִקְרַב] *herzutreten* sc. zur hl. Handlung, zum קָדֵשׁ wie Lev. 22, 3. — V. 49. Einerlei Gesetz gilt für den Einheimischen und Fremden, näml. zunächst bezüglich der Beschneidung als der Bedingung der Zulassung zum Passah V. 18, aber auch bezüglich der übrigen Vorschriften wie V. 46. יִהְיֶה] ebenso 28, 7. 32. Num. 9, 14; Gen. 47, 24 u. ö. *Ew.* § 295, d. „Der Vrf. hat bei dieser Passahverordnung die Bevölkerungen des Landes im Auge, wie sie zu seiner Zeit waren. אֶזְרָח] von זָרַח *hervorbrechen*, *aufgehen* steht Ps. 37, 35 vom unverpflanzten Baum und bezeichnet beim Menschen den *Landessprossen*, *Eingebornen*, *das Landeskind*, den eigentlichen Landesbewohner. So heissen in elohistischen und anderen alten Gesetzen (V. 19. Lev. 16, 29. 17, 15. 18, 26. 19, 34. 23, 42. 24, 16. 22. Num. 9, 14. 15, 13. 29 f.)", nie im Deut. (doch s. Jos. 8, 33), „die Israeliten, sonst auch יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ Lev. 25, 10. Der Gegensatz dazu ist der Nichtisraelit. Er heisst בֶּן־נֵכָר *Sohn der Fremde* d. i. Fremder, wiefern er andern Stammes ist, einem andern Volke angehört (V. 43. Gen. 17, 12. 27. Lev. 22, 25. Jes. 56, 3. 6)", גֵּר (von גּוּר *sich als Gast aufhalten*, *weilen*) d. i. *Fremdling*, wiefern er auf längere oder kürzere Zeit (irgendwo) in Israel (und vielleicht nicht immer am gleichen Orte Israels) sich aufhält, aber nicht die Rechte eines Bürgers, sondern nur eines Schutzbefohlenen oder Halbbürgers geniesst (überaus häufig), und תּוֹשָׁב d. i. *Wohner*, *Beisass*, sofern er auf dem Grund und Boden eines Israeliten Aufnahme gefunden hat (Lev. 22, 10. 25, 40). Obwohl גֵּר וְתוֹשָׁב nebeneinander gestellt wird (Gen. 23, 4. Lev. 25, 23. 35, 47. Num. 35, 15), so sagte man doch auch תּוֹשָׁבְךָ חַגָּר עִמָּךְ (Lev. 25, 6. 45; über גֵּר תּוֹשָׁב s. zu Lev. 25, 47), und das Dt. gebraucht wohl oft genug גֵּר, aber nie תּוֹשָׁב. Zum Begriff des גֵּר und תּוֹשָׁב gehört, dass er keinen Grund-

besitz im Lande hat, sondern bei einem andern in seinem Schutz oder auf seinem Grunde wohnt (Gen. 23, 4. Lev. 25, 23), und kann insofern selbst ein Israelite bei einem anderen Israeliten גֵּר וְתוֹשָׁב (Lev. 25, 35) oder in einem anderen Stamm oder Bezirk תּוֹשָׁב (1 Reg. 17, 1) sein. Dies die gewöhnliche Stellung des גֵּר וְתוֹשָׁב im Gesetz. Indessen treffen wir auch Nichthebräer als sehr begütert und wohl auch als Grundeigenthümer (Lev. 25, 47. Dt. 28, 43). Wie der תּוֹשָׁב, so kann auch der שָׂכִיר *Löhner*, Lohnarbeiter (Lev. 19, 13), der seine Arbeitskraft auf kürzere oder längere (Lev. 25, 50. 53) Zeit verdingt, ein Israelite sein (Dt. 24, 14), aber gewöhnlicher waren die Löhner doch wohl Auswärtige, welche, durch die Verhältnisse genöthigt, beim Israeliten in Arbeit gingen. Sie werden wie V. 45 auch sonst (Lev. 22, 10. 25, 6. 40) mit dem תּוֹשָׁב zusammengestellt. Dass nun in V. 45 nichthebräische תּוֹשָׁבִים וּשְׂכִירָם verstanden sind, ist aus dem Verbot ihrer Theilnahme am Passah deutlich, aber ebenso deutlich ist, dass unter den גֵּרִים, von denen V. 48 f. die Rede ist, jene beiden mit befasst sind: alle גֵּרִים und so auch jene beiden Arten derselben dürfen, wenn sie sich beschneiden lassen, am Passah Theil nehmen. — V. 50 die abschliessende Formel im Style des A, wie V. 28. Nach dem jetzigen Context muss die Angabe „als eine vorgreifende (etwa wie 7, 6. 16, 34) verstanden werden: sie thaten so, näml. in späteren Fällen z. B. Num. 9, 5". Es ist aber wahrscheinlich, dass eine Anweisung zum Mazzothessen (s. oben S. 98 f.) sowie das jetzt V. 14—20 stehende Mazzothgesetz des A einst hier zwischen V. 49 und 50 seinen Platz gehabt hatte (s. zu V. 14), in welchem Falle die Angabe des V. 50 in anderer Weise verständlich wird. — V. 51. Eine Angabe des A, die man (s. V. 37. 41) hier nicht mehr erwartet. Sie wiederholt eigentlich nur V. 41b und scheint dort ihre ursprüngliche Stelle gehabt zu haben, von R aber, indem er sie dort etwas verkürzt mittheilte (vgl. den ähnlichen Fall zwischen 6, 12 und 30) hieher gerückt zu sein, um theils den Auszugbericht (vgl. 6, 26. 7, 4) abzuschliessen, theils zu dem Cap. 13, 1—16 Folgenden (vgl. הַיּוֹם הַזֶּה 13, 3 f.) die nöthige Zeitbestimmung zu geben (*Abene.*). עַל־צִבְאֹתָם] s. 6, 26.

Cap. 13, 1—16. *Verordnungen über die Heiligung der Erstgeburten und über die Mazzothfeier.* — V. 1. 2. *Verordnung über die Erstgeburt* nach A. Mose wird angewiesen, jegliche Erstgeburt, genauer *den Durchbruch jeglichen Mutterleibes* unter den Israeliten an Menschen und Vieh, also die Erstgeburt nach der Mutter gerechnet, *Jahve zu heiligen*, d. i. für den Jahve heilig zu erklären; ihm gehören sie. פֶּטֶר] *Durchbruch* d. i. was den Mutterleib (zum erstenmal) durchbricht oder öffnet (falsch *Boch.* hz. I. 298 f.). Zu בָּאָדָם רֶחֶם bei A vgl. 8, 13 f. 9, 10. Num. 8, 17. 18, 15. 31, 11. 26. — Die Verordnung ist sehr kurz und eben darum unvollständig; sie ist bei A nur eine vorläufige. Genaueres gibt er erst theils bei den Gesetzen über die Leviten Num. 3, 13 ff. 8, 17 ff., sofern nach seiner Theorie den Gott gehörenden menschlichen Erstgeburten Israels die Leviten substituirt wurden, theils im Zusammenhang der Priestereinkünfte

Num. 18, 15—18 und der Gesetze über das Gelobte und Geweihte Lev. 27, 26 f. Aber die allgemeine Weisung darüber wollte und konnte er hier nicht übergehen, weil nach ihm (s. Num. 3, 13. 8, 17) Jahve damals, als er die Erstgeburten Aegyptens schlug, alles Erstgeborene Israels an Menschen und Vieh sich geheiligt hat. Mit dieser Anknüpfung der Heiligkeit der Erstgeburt an die letzten Ereignisse in Aegypten steht er nicht allein: auch C hat sie V. 11—16 vgl. 34, 18—20, und noch im Dt. erhellt die enge Zusammengehörigkeit des Erstgeburts- und Mazzothgesetzes aus ihrer unmittelbaren Aufeinanderfolge Dt. 15, 19—16, 8. Die nähern Bestimmungen des Priestergesetzes über die Erstgeburt sind zusammengestellt kurz folgende: die menschliche Erstgeburt, nachdem ein für allemal anstatt ihrer der Levistamm dem Jahve geheiligt ist, wird einen Monat alt mit 5 Sekel gelöst (Num. 3, 46 ff. 18, 16); vom reinen opferbaren Vieh ist sie in natura abzuliefern und fällt den Priestern zu, welche sie zu opfern, das Blut davon an den Altar zu sprengen, die Fettstücke auf dem Altar zu verbrennen haben, das Fleisch aber verzehren (Num. 18, 17 f.); die Erstgeburt vom unreinen Vieh soll man lösen, beziehungsweise verkaufen, so dass der Preis dafür den Priestern zufällt (Num. 18, 15. Lev. 27, 27); zum Gegenstand eines Gelübdes kann die Erstgeburt, weil ohnedem Gott gehörig, nicht gemacht werden (Lev. 27, 26). Die zum Theil davon abweichenden Bestimmungen der andern Gesetzbücher s. zu 13, 11—13 und 34, 19 f.; 22, 28 f.; Dt. 15, 19—23. 12, 6 f. 17. 14, 23—27. — Die Heiligung der Erstgeburt an Gott in dieser Ausdehnung und allgemeinen Durchführung ist etwas eigenthümlich Israelitisches. „Der Grund davon kann nicht die vorzügliche Güte der Erstgeburten sein, welche die Alten wenigstens bei den Thieren nicht annahmen (Aristot. h. an. 5, 14; Plin. h. n. 8, 72; Geopon. 18, 3)". Sondern das Erste kommt in Betracht als Stellvertreter des Nachfolgenden und des Ganzen. Wie der Israelite die Erstlinge, das Erste dessen, was ihm Gott auf seinem Lande wachsen lässt, jährlich dem Geber zum Danke weiht, um dann das Uebrige für sich um so froher geniessen zu können, so und aus demselben frommen Sinn soll er auch das erste dessen, was ihm durch Gottes Segen (Gen. 1, 22. 28. 9, 1. 17, 16) an Thieren und Menschen in seinem Hause aufwächst, Gott zu eigen hingeben, in welcher Beziehung „Philo de sacerd. hon. p. 233 M. die Gott geweihten Erstgeburten nicht unpassend als *χαριστήρια εὐτεκνίας καὶ εὐγονίας οὔσης τε καὶ ἐλπιζομένης* bezeichnet". Bei der menschlichen Erstgeburt speciell kommt noch in Betracht, dass das ganze Volk ein durch die Ausführung aus Aegypten erworbenes Eigenthum Gottes ist, und er darum, stellvertretend für das Ganze, wenigstens das Ertgeborene darunter für sich in Anspruch nimmt (s. 13, 14 f. bei C, Num. 3, 13. 8, 17 bei A). Auf dieser Heiligung der israelitischen Erstgeburt für Gott beruht denn auch ihre Verschonung in der Auszugnacht und umgekehrt die Tödtung der ägyptischen, s. weiter zu 12, 29. Ob und wie weit schon im höheren Alterthum der Hebräer die wirkliche Opferung der Erstgeburten Sache der Religion war, ist eine andere Frage; s. darüber

Gen. 22 einl. Bemrkgn. — „Die talmud. und rabb. Bestimmungen findet man im Tr. Bekhoroth und bei *Hottinger* juris Hebr. leges p. 19 ff. Warum die Erstgeburten ein Sühnopfer sein sollen (*Baur* in Tüb. Zeitschr. 1832 S. 49 f.), ist nicht abzusehen, s. dagegen *Scholl* in Klaiber's Studien V, 2 S. 81 ff. Auch die Annahme, dass die Darbringung der Erstgeburten zum Passahfest gehört habe (*George* S. 223 ff.), ist ungegründet", wenigstens für die Zeit nach der Gesetzgebung. — V. 3—10. *Die Verkündigung des Mazzothgesetzes an das Volk* nach C. In 12, 14—20 ist die Mittheilung des Mazzothgesetzes an Mose erzählt, hier die Mittheilung desselben an das Volk, als geschehen am Auszugstag auf der ersten Station Sukkoth. Die Sprache und die sachlichen Differenzen zeigen, dass hier R einer von A verschiedenen Quelle, dem C folgt (s. oben S. 99). Von מִקְרָא קֹדֶשׁ und Ruhefeier am 1. und 7. Mazzothtag und von Strafdrohung gegen die Uebertreter des Gebots des Ungesäuerten steht in diesem Gesetz nichts; der Monat hat einen anderen Namen, die Festtage im Monat sind nicht mit Zahlen angegeben; חַג heisst der 7., nicht der 1. Mazzothtag. — V. 3. „Das Volk soll des Auszugtages gedenken d. i. ihn als Gedenktag, religiösen Festtag begehen; denn Gott hat es mit Erweisung grosser Macht ausgeführt und ihm zu Ehren soll es diese Zeit feiern", indem es kein Gesäuertes isst. הַיָּעֹם] anders 12, 3. זָכֹר] Inf. des Befehls, wie 12, 48; speciell 20, 8. ממצרים] ohne ארץ. בית עבדים] V. 14 und 20, 2, hienach oft im Dt. 5, 6. 6, 12. 7, 8. 8, 14. 13, 6. 11. Jos. 24, 17; „*Sklavenhaus*, Haus wo Sklaven sich aufhalten, bei den Römern *ergastulum* (Colum. 1, 6. 8. 11, 1. Flor. 3, 19, 3); Aegypten ist gemeint, wo die Hebräer wie eingesperrte Sklaven zu schweren Diensten (1, 13. 5, 7 f.) zurückgehalten wurden". בְּחֹזֶק יָד] nur hier und V. 14. 16 (für das sonstige בְּיָד חֲזָקָה V. 9. 6, 1. 32, 11 und Dt.) s. darüber S. 99. Ein Grund, warum die Gedenkzeit gerade durch Nichtessen von Gesäuertem gefeiert werden soll, ist auch hier (wie 12, 15 ff.) nicht angegeben; angedeutet ist er 12, 34. 39, wenn diese vom gleichen Vrf. sind. Ueber die alte Halakha, welche aus V. 4 היום herübernahm, s. *Geiger* Urschr. 184 f. — V. 4. „Das Partic. steht, weil der Auszug noch in der Ausführung begriffen ist". חדש האביב] s. zu 12, 2; der Ausdruck nie bei A. Der V. will den Monat und den Tag, an dem künftig das Gedächtniss des Auszugs (V. 3) gefeiert werden soll, genau bestimmen; die Bestimmung des Tages geschieht aber nicht durch Angabe der Zahl des Tages innerhalb des Monats (wie bei A), sondern nur durch *heute*. (Gegen *Hitzig*, der den *Neumondstag* verstehen will, s. *Bertheau* die 7 Gruppen S. 59 ff.). — V. 5—7 verordnen für die Zeit des Aufenthalts in Kenaan (vgl. 12, 25) die stete Wiederholung dieser Feier und zwar nun auf 7 Tage ausgedehnt (von einer 7tägigen Feier in der Wüste wird wenigstens nichts ausdrücklich gesagt). Die Anrede geht in den Sing. über, weil dieser V. die Einleitung ist zu V. 6 f., wo das Gesetz in seinem älteren Wortlaut, in der 2. p. Sing. (12, 24b), mitgetheilt wird, und hat insofern dieser Wechsel der pers. nichts Befremdendes (gegen *Hupf. Wel.*). Ueber die Aufzählung der kenaan. Stämme s.

zu Gen. 15, 20: es sind hier nur 5, nicht 6 (wie 3, 8. 17 u. s.) genannt; *Sam.* und LXX haben noch גִּרְגָּשִׁי und פְּרִזִּי hinzugefügt, aber nicht an gleicher Stelle. נִשְׁבַּע] s. 6, 8. וְנָתַן וגו׳] s. 3, 8. עֲבֹדָה] s. 12, 25. בחדש הזה] dass hier (vgl. V. 4 und Dt. 16, 1) nur der Monat hervorgehoben ist, beweist nicht, dass nach der Meinung des Vrf. der Tag variiren konnte (*Graf* u. A.), sondern in einem für Laien (V. 3) bestimmten Gesetz genügte diese allgemeine Bestimmung; das Genauere darüber hatten die Priester zu berechnen und dem Volke anzusagen. Im Uebrigen ist durch היום V. 3 f. der Anfangstag der Mazzothwoche genau bestimmt; s. auch V. 10. — V. 6. Der Dienst besteht darin, dass man 7 Tage Mazzoth isst. שבעת] *Sam.* LXX ששת ἕξ, wohl nur nach Dt. 16, 8; vgl. dagegen V. 7. In V. b ist allerdings (*Hupf.*) eine Differenz von A, sofern hier חַג, das Wallfahrtsfest, der 7. Festtag heisst, bei A 12, 14 und Lev. 23, 6 der erste; wieder etwas anders Dt. 16, 8. Die Ausgleichung (*Kn.*), חַג sei hier s. v. a. מִקְרָא קֹדֶשׁ und Ruhetag, ist dem Sprachgebrauch nicht gemäss; und dass schon durch V. 3 auch der erste Tag als חַג charakterisirt sei (*Bachm. Ke.*), ist nicht richtig. Höchst wahrscheinlich beruht die hier mitgetheilte ältere Fassung des Gesetzes darauf, dass wirklich in älterer Zeit, als man das Passah noch zu Hause ass, die meisten Wallfahrer erst am 7. Tag kamen. A, dem (übereinstimmend mit V. 3) der 1. Tag der Haupttag ist, setzt dann auf den 7. wenigstens מקרא ק׳ an. — V. 7. In dieser Zeit soll man im ganzen Bereich Israels kein Gesäuertes und keinen Sauerteig sehen, der Sache nach übereinstimmend mit 12, 15. 19 f. מצות] Accus. wie 10, 8. גְּבֻלֶךָ] 12, 16 beim Pass.: von dir gesehen werden oder dir zu Gesicht kommen. גבלך] 7, 27. 10, 4. 14. 19. — V. 8. Der Auftrag, die Nachkommen über Grund und Bedeutung dieser Festfeier zu belehren, wie 12, 26. בַּעֲבוּר זֶה] „eig. *wegen dessen was Jahve mir gethan*, näml. geschieht dies, beobachte ich das Ungesäuerte. Zu dem Relat. זֶה, hier *is qui*, wie אֲשֶׁר oft, vgl. Ij. 19, 19. 15, 17". Dieses זֶה relat. ist aber in Prosa sonst nicht gebraucht; die Accentuation will die demonstrative Fassung, als wäre עָשָׂה u. s. w. abgekürzter Relativsatz (18, 20); aber auch ein solcher ist nach זֶה unerhört. Die Fassung des *Targ. Jon.* und *Rasch.* ist unmöglich. Der Text scheint corrupt. — V. 9. Der hl. Brauch soll den Israeliten zu einem Zeichen auf der Hand und zu einem Gedächtniss oder Denkzeichen zwischen den Augen, d. h. (Dt. 14, 1. Dan. 8, 5), auf der Stirne dienen (V. 16), damit die Weisung (das Gesetz) Jahve's in seinem Munde sei, d. h. er soll ihm dienen zu einem beständig gegenwärtigen Erinnerungsmittel, das ihm sein Verhältniss zu Jahve, seine Jahveangehörigkeit und die ihm von Jahve gegebenen Weisungen und Pflichten fortwährend in Erinnerung ruft, ihn davon reden (Dt. 6, 7. 11, 19) macht, ihn zum Besprechen und Bedenken derselben treibt. So soll es sein, *denn* Jahve hat ihn mit fester, mächtiger Hand aus Aegypten geführt und die grössten Ansprüche an ihn erworben. — V. 10. Diese Satzung, natürlich V. 3—7 (nicht V. 9), sollen sie halten *auf* (s. 8, 5; nicht: *zu*) ihre bestimmte Zeit (vgl. 34, 18. Lev. 23, 4), wie sie V. 3 f. bestimmt ist, *von Jahr*

(Lev. 25, 29. Jud. 17, 10. 1 Sam. 27, 7) *zu Jahr* (Jud. 11, 40. 21, 19. 1 Sam. 1, 3. 2, 19), d. h. alle Jahre, jährlich. — V. 11—16. *Verordnung über die Heiligkeit der Erstgeburt* nach C, ohne neues ויאמר יהוה an die vorige Verordnung angeschlossen, also unmittelbare Fortsetzung der Rede Mose's an das Volk. Es ist eine Mittheilung Mose's an das Volk, während V. 1 f. eine Mittheilung Gottes an Mose war; daher hat sie neben jener Platz und verhält sich zu V. 1 f. wie 13, 3—10 zu 12, 14—20, und wie 12, 21—27 zu 12, 2—13. Sie ist aber ausführlicher und vollständiger als jene blos vorläufige Verordnung bei A und stimmt im gesetzlichen Inhalt ganz zu 34, 19 f. Ueber ihre Hauptabweichung von A s. zu V. 13. — V. 11. Wie das Mazzothgesetz (V. 5) soll sie erst nach der Besitznahme Kenaan's in Kraft treten. הכנעני] Gen. 10, 18. 12, 6. ונשבע] V. 5. לָךְ וְ] in LXX ausgelassen, entspricht dem לָתֵת לָךְ V. 5. — V. 12. Die erste und allgemeinste Bestimmung ist, Israel soll jeden Durchbruch eines Mutterleibes, d. h. (V. 2) jede Erstgeburt, der Mutter nach bestimmt, Gott abtreten. Statt קַדֵּשׁ (V. 2) heisst es hier הַעֲבִיר d. i. „*übergehen lassen* an einen, ihm *abtreten, weihen, übergeben*"; wiederholt Ez. 20, 26. Dass der Ausdruck ursprünglich *nur* im Molochdienst, in welchem das לְהַעֲבִיר בָּנִים לַמֹּלֶךְ sc. בָּאֵשׁ technisch war (s. zu Lev. 18, 21), gebraucht worden sei, also aus ihm sich herschreibe, ist nicht zu beweisen; nicht einmal dass der Vrf. hier einen Gegensatz gegen den Molochdienst beabsichtige (*Ke.*), ist wahrscheinlich, denn vom הַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ liess sich das Verbrennen nicht ablösen und wie sollte der Vrf. die Gefahr eines derartigen Misverständnisses absichtlich hervorrufen! Ebenso wenig kann man darum, weil die Schriftsteller des 7. und 6. Jahrhunderts so oft vom העביר למלך reden, ein Zeichen des späten Alters des Ausdrucks und damit dieser Gesetzesstelle (*Wel.*) hier finden. וכל-פטר שגר] da der Vrf. V. 14 רחם auch vom Vieh (wie A V. 2), und פֶּטֶר V. 13 (wie 34, 19 f.) auch ohne folgendes רֶחֶם gebraucht, so wird שֶׁגֶר hier und im Dt. 7, 13. 28, 4. 18. 51 allerdings nicht den *uterus* des Thieres (was etymologisch möglich wäre), sondern (vom aram. שְׁגַר Pa. *demisit, projecit*) den *Wurf*, d. h. das Geworfene der Thiere bedeuten, und ist dann V. 12a als der allgemeine Satz, und V. 12b und 13 (trotz des anhebenden וְ, was die LXX weglassen) als die Aufzählung der 3 unter dem allgemeinen Satz begriffenen besonderen Bestimmungen zu fassen (ebendarum הַזְּכָרִים nach רֶחֶם in LXX unnöthig; vgl. 34, 19), also: *und zwar jeglicher Durchbruch, Wurf* (*Ew.* § 289, c) *vom Vieh, der dir zu Theil wird, die männlichen* sind *dem Jahve* (d. h. nach V. 15 ihm zu opfern). Mit בְּהֵמָה ist dann (wie Lev. 1, 2) das Horn- und Kleinvieh gemeint, dessen Erstgeburten allein (auch nach A Lev. 27, 26. Num. 18, 17) abgeliefert wurden. הזכרים] ausdrücklich beigesetzt wie 34, 19; bei A liegt diese Bestimmung in dem von ihm immer gebrauchten בְּכוֹר. — V. 13. *und jeglichen Durchbruch eines Esels wirst du mit einem Stück Kleinvieh* (12, 3) *loskaufen*, da ein unreines Thier dem hl. Gott nicht gegeben werden kann; *wo nicht, ihm das Genick brechen* oder abschlagen (34, 20. Dt. 21, 4. 6. Jes. 66, 3), d. h. umbringen, nicht förmlich schlachten. Die LXX substituiren in

harmonistischer Absicht λυτρώσῃ αὐτό, ähnlich 34, 20 (von *Egli* in ZWTh. XIV. 203 ff. übel vertheidigt). Ueber die Unächtheit der Lesart ועריפתי in den *Firkowitsch*'schen Handschriften s. *Harkavy-Strack* Catalog der Petersb. hbr. Bibelhd. 1875 S. V. Diese Fassung des Gesetzes schreibt sich her aus einer Zeit, wo der Esel noch das einzige unreine Hausthier war (Ex. 20, 17. 21, 33. 22, 3. 8 f. 23, 4 f. 12). Der spätere aber auch juristisch genauere A (Lev. 27, 27. Num. 18, 15) setzt dafür *das unreine Vieh*. „Durch die Vorschrift, den erstgebornen Esel mit einem שֶׂה zu ersetzen oder umzubringen, weicht dieses Gesetz vom elohistischen stark ab; es ist hierin den Priestern viel ungünstiger. Denn שֶׂה ist weniger werth als der junge Esel, und es konnte auch kommen, dass der Priester gar nichts erhielt, wiewohl dies selten gewesen sein mag, da doch wohl jeder ein Lamm hergab, um seinen Esel behalten zu dürfen". — Die menschliche Erstgeburt ist zu lösen, ebenso 34, 20; Art und Preis der Lösung ist nicht angegeben. — V. 14. 15. „In Zukunft (מָחָר wie Gen. 30, 33) vom Sohne befragt, was das zu bedeuten habe (12, 26), soll man hinweisen auf die machtvolle (בחזק יד wie V. 3 und 16) Ausführung aus Aegypten, dem Sklavenhaus (V. 3), und wie damals als Pharao *hart machte*, d. i. Härte bewies, Hartnäckigkeit zeigte (anders als 7, 3; eher vgl. Gen. 35, 17) hinsichtlich ihrer Entlassung, Jahve alle männliche Erstgeburt in Aegypten (12, 29) umbrachte"; das sei der Grund jenes Brauches. Ueber den innern Zusammenhang dieser Begründung s. zu V. 2. זֹבֵחַ] hiemit ist V. 12 f. näher bestimmt: die Gott gehörigen Erstgeburten des Viehes und also wohl auch der für den Esel stellvertretende שֶׂה sind zu *opfern*: ob in der Num. 18, 17 bei A oder in der Dt. 15, 20 ff. vorgeschriebenen Weise, ist nicht angegeben. — V. 16. Dieser Brauch mit den Erstgeburten soll dem Israeliten *zu einem Zeichen auf der Hand und zu Binden zwischen den Augen*, Stirnbändern, sein, d. h. (s. V. 9) zu einem unzertrennlich mit ihm verbundenen, ihm beständig gegenwärtigen und von ihm beachteten Mittel der Erinnerung an seine durch die Ausführung aus Aegypten begründete Gottangehörigkeit. טוֹטָפֹת] für טַפְטָפֹת (*Ew.* § 158, c) ist nicht *das angetupfte Zeichen*, στίγμα (*Kn.*), da ein טָפַף *tupfen* nicht zu erweisen ist, auch die Pluralbildung nicht dazu passt, sondern entsprechend dem aram. טוּטָפְתָא, טוּטָפְתָא *Armband* 2 Sam. 1, 10 und *Stirnband* Ez. 24, 17. 23. Esth. 8, 15, von טוּף *umgehen, umgeben* (*Ges.* th. 548) abgeleitet, *Bandstreifen, Binden, Stirnband* mehrerer Windungen (vgl. עטרות Ij. 31, 36), durch welche ein Schmuck- oder Gedächtniss-Gegenstand zwischen den Augen befestigt wird (Dt. 6, 8. 11, 18). Demgemäss ist auch אוֹת ähnlich ein an der Hand oder Handwurzel befestigter (vgl. קָשַׁר Dt. 6, 8. 11, 18) Gegenstand, den man zur Erinnerung an etwas trug, und ist weder hier noch 13, 9 (mit *Spencer* leg. Hebr. rit. 2, 20, 1 und *Kn.*) an die Sitte der Alten zu denken, den Feinden, die sich ergaben (*Her.* 7, 233), den Kriegsgefangenen (Plut. Pericl. 26 und Nicias 29, Aelian V. H. 2, 9) und Sklaven (Phocyl. 212; Aristoph. Lysistr. 331; Athen. 13, 95 p. 612. 14, 77 p. 658; Plin. h. n. 18, 4), besonders den entlaufenen (Aristoph. aves 759; Auson. epigr. 15), Zeichen auf der Stirne einzubrennen, oder

neugeworbenen Soldaten vor dem Fahneneid ein solches Zeichen auf die Hand oder den Arm zu machen (*Veget.* 2, 5; *Salmasii* Plin. exerc. p. 28), um die Bezeichneten als Angehörige eines Herrn kenntlich zu machen und sie an ihre Pflichten gegen ihn zu erinnern, eine Sitte, die auch auf religiösem Gebiet vorkommt, z. B. Lucian. de Syr. dea 59; Prudent. peristeph. 10, 1076 ff, wornach die Verehrer der syrischen Göttin sich Zeichen an der Handwurzel oder am Halse machten, oder in der Bibel Jes. 44, 5. Apoc. 13, 16. 14, 1. 9. Vielmehr sind die ähnlichen Bilder Prov. 3, 3. 6, 21. 7, 3 zu vergleichen. Was hier und V. 9 (nicht mehr Dt. 6, 8. 11, 18) uneigentlich oder bildlich gemeint ist, haben die späteren Juden wörtlich ausgeführt, und die vier Stellen Ex. 13, 1—10. 11—16. Dt. 6, 4—9. 11, 13—21, auf Pergamentstreifen geschrieben, auf der Stirne und am linken Arm befestigt, s. *Winer* RW. u. Phylakterien und *Riehm* HWB. u. Denkzettel (mit Abbildungen). וְהוֹצִיאָנוּ] *Sam.* LXX וְהוֹצִיאָךְ. Dass V. 8—10. 14—16 auf einer deuteronomischen Ueberarbeitung des Textes beruhen (*Wel.* XXII. 477), ist nicht zu erweisen. Der Deuteronomiker hat ungemein Vieles an Gedanken und Worten aus C aufgenommen: warum sollte hier das Verhältniss das umgekehrte sein?

5. Der Zug bis zum Schilfmeer, die grosse Errettung daselbst und das Danklied dafür Cap. 13, 17—15, 21.

Alles dreht sich hier um die Durchführung Israels durch das Meer und die Vernichtung der Heeresmacht Pharao's im Meer, wenige Tage nach der Ausführung aus Aegypten und unter Umständen, welche das Gegentheil einer solchen Errettung Israels hatten erwarten lassen. In der Bildungsgeschichte der Gottesgemeinde ist dieselbe eines der hervorragendsten Ereignisse (14, 31). Der Eindruck einer wunderbaren Machterweisung seines Gottes, den das damalige Volk davon bekam, haftete unverwüstlich; schon frühe wurde er in einem begeisterten Siegeshymnus gefesselt (15, 1—21) und durch dieses vielgesungene Lied bei jeder neuen Generation aufgefrischt; Propheten spielen gelegentlich auf jene Grossthat Gottes an (z. B. Jes. 11, 15. Zach. 10, 11), und vollends jüngere Propheten, Dichter und Schriftsteller, welche schon an der Lectüre der Hexateuchschriften ihren Geist nährten, kommen mit besonderer Vorliebe oft genug auf dieses einzige Wunder zurück, bereichern es auch wohl mit neuen dichterischen Zügen (z. B. Jes. 43, 16 f. 51, 10. 63, 11. Ps. 66, 6. 74, 13. 77, 17 ff. 78, 13. 106, 9. 114, 3. 5. 136, 13. Neh. 9, 11). Es ist zu erwarten, dass diese Begebenheit von keinem der Schriftsteller, welche die Geschichte der Gründung der Gemeinde beschrieben, übergangen sein werde. In der That zeigen sich in 13, 17—14, 31 Bestandtheile aus den Berichten des A B und C, und scheint R zwei dieser Berichte fast vollständig, vom dritten aber wenigstens das Eigenthümlichste mitgetheilt zu haben. Zunächst der Anfang 13, 17—19, mit seiner von 14, 2—4 abweichenden Motivirung der Richtung des Zuges auf das Schilfmeer zu, die Mose einschlug, und mit seiner Rückweisung auf Gen.

50, 25 f. bekundet sich eben dadurch sowie durch אלהים, auch המשים V. 18, als ein Abschnitt aus B, während 13, 20 durch V. 18 ausgeschlossen und vielmehr dem 14, 2 ff. vorarbeitend, durch seine Uebereinstimmung mit Num. 33, 6 auf A hinweist, und V. 21 f. weil auf 14, 19b f. vorbereitend, bei C gestanden haben muss (wenn auch von C nur aus B aufgenommen). Sodann in Cap. 14 ist V. 1—4 als Fortsetzung zu 13, 20 und wegen Uebereinstimmung mit Num. 33, 7 f. dem A zuzuweisen (*Kn. Nöld. Schr. Kay.*) und zwar ganz, nicht blos V. 1. 2. 4b (*Wel.*), da die Vermuthung einer Verirrung nur unter Voraussetzung des שׁוּב V. 1 (nicht aber nach 13, 17 f.) Sinn hat, da ferner das וְשָׁבוּ V. 2 seine Begründung erfordert, und die Ausdrücke וְנוֹדַעְתִּי כִּי אֲנִי יְהוָה und אֶכָּבְדָה, וְחִזַּקְתִּי zu A stimmen (s. zu V. 4). Weiter sind die 3 zusammenhängenden Verse 5—7, weil sie das Nachsetzen Pharao's anders als A begründen, das Heer Pharao's anders als A bestimmen, auch V. 6 f. den Inhalt von V. 8 vorausnehmen, dem A abzusprechen, und nach Sprache (s. zu V. 5) und Kenntniss des äg. Wesens dem B (C) zuzuweisen. In V. 8 (וביד רמה, ויחזק) fällt A ein; V. 9 ist von R aus ABC zusammengesetzt, und V. 10—14 (die Angstrede des Volks und dessen Tröstung durch Mose) ist nach Inhalt und Ausdruck (z. B. מצרים נסע אחריהם, הקריב V. 10, מה זאת עשית V. 11 u. s. f.) Bericht des C. Nun muss V. 15—18 gemäss V. 3 f. aus A genommen sein, nur dass מה תצעק אלי V. 15 (vgl. 17, 4 und Jos. 24, 7) und הרם את־מטך ו V. 16 aus B eingesetzt sind. Nach A nämlich erfolgte die Theilung des Meeres durch Mose's ausgereckte Hand (vgl. 9, 10), nach B durch den ausgestreckten Mosestab (s. zu V. 16), so dass R diese beiden Berichte einfach zusammennehmen konnte, während nach C der Wind dieselbe bewirkte (vgl. 10, 13. 19) V. 21. In V. 19 liegt die Doppelheit des Berichts klar vor; keiner von beiden kann von A sein, sondern 19a (vgl. אלהים 13, 17—19) ist aus B, 19b aus C (vgl. 13, 21), und V. 20 ist von R aus B und C zusammengesetzt. Nach dem bisherigen ergibt sich sofort (in V. 21—25) V. 21a c. 22 und 23 für A (beziehungsweise B), V. 21b für C, V. 24 f. (s. d.) aber für B und C. Auch in V. 26—31 sondern sich nun leicht V. 26, die 6 ersten Worte von V. 27. 28a. 29 für A, V. 27 von וישב an für C B, V. 28b (vgl. 9, 7). 30. 31 für C. Die Worte (ב)רכבי ובפרשיו V. 17. 18. 23. 26. 28 und כל־סוס רכב וגו׳ V. 9 (wo sie den Zusammenhang unterbrechen) scheinen überall von R nach 15, 19 hinzugesetzt. Wie es in Vorstehendem geschehen ist, haben im Wesentlichen schon *Kn. Nöld. Schr. Kay.* die aus A genommenen Bestandtheile bestimmt; die abweichende Ansicht (*Wel.*), dass hinter V. 15 nichts mehr aus A erhalten sei, sondern das diesem zugeschriebene vielmehr aus B stamme, ruht auf einer nicht zutreffenden Beurtheilung von 14, 3 f. und 16 (s. d.). Das Lied mit Zugabe 15, 1—19 stammt ursprünglich aus einer besonderen Quelle (s. zu V. 19), scheint aber schon in B aufgenommen zu sein (s. zu 15, 1 und 20).

Das Ereigniss, um das es sich hier handelt, liegt also in dreifacher und wenn man das Lied Cap. 15 hinzunimmt, in vierfacher Relation vor. Alle stimmen darin überein, dass Israel eben als es von

der nachsetsendeu äg. Heeresmacht eingeholt und zwischen diese und einen Meeresarm eingeengt war, an einer sonst vom Wasser bedeckten, damals aber wegsam gewordenen Stelle, aus dem Bereich seiner Verfolger entkam und dagegen die verfolgenden Aegypter in den rückkehrenden Wassern ihren Untergang fanden. Ebenso der Eindruck der Wunderbarkeit, den das Ereigniss auf das Volk machte, spiegelt sich in allen diesen Darstellungen wieder. Aber in der Beschreibung des Hergangs selbst weichen sie von einander ab. Am einfachsten erscheint derselbe in dem Liede, wenn man nur, was dichterisch gedacht und gesagt ist, nicht grob buchstäblich auffasst. „Hier kommt Alles nicht sowohl auf den trockenen Uebergang Israels als auf der Aegypter Untergang hinaus. Ein gewaltiger Hauch von oben drängt die Wasser so zurück, dass sie da, wohin sie in Haufen gedrängt sind, wie durch einen Damm gehalten feststeheu, aber während nun die Aegypter rache- und beutelustig durch die sicher geglaubte Furth zur Verfolgung anrennen, reicht ein entgegengesetzter Sturmhauch wie ein anderer Athemzug des über ihre Gier erzürnten Gottes hin, die Wasser wieder fluthen zu lassen zur Vertilgung des Feindes" (*Ew.* Gesch. II. 106). Dass bei dem Ereigniss die Naturursachen gewirkt haben, wird nicht geläugnet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt; gepriesen wird, dass Gott sie in Bewegung setzte und bewundert wird Jahve als der rechte Kriegsmann, der durch so einfaches Mittel ein ganzes Kriegsheer, Wagen und Rosse, vertilgt und seinem Volke den Sieg schafft. Dass dem Volk, welches der Führer Mose immer auf die Hülfe seines Gottes hingewiesen und im Vertrauen auf ihn aus Aegypten ausgeführt hatte, jetzt im Augenblick äusserster Gefahr und ohne eigenes Zuthun diese Rettung kam, darin lag ja auch das eigentlich Wunderbare dabei (vgl. 14, 13 f. 31 bei C), und daran knüpft sich auch die ungemeine Bedeutung, welche dieses Ereigniss für die ganze Bildungsgeschichte der Gemeinde gewann. Viel unvermittelter und übernatürlicher gestaltet sich das Ereigniss den späteren Erzählern, um denselben Grundgedanken von der ausschliesslichen Ursächlichkeit Gottes auszudrücken. Während noch C, wohl im Anschluss an das Lied, einen starken Oststurm als Ursache nennt, lassen A und B in Folge des blossen Ausstreckens der Hand oder des Stabes Mose's das Meer sich spalten, wie eine Mauer zu beiden Seiten stehen und dann wieder sich zusammenziehen, wirken bei B und C der Engel Gottes oder die Wolken- und Feuersäule mit, um die Heere auseinanderzuhalten und die Aegypter zu verwirren, geschieht der Durchgang von ganz Israel durch das Meer und der Untergang der Aegypter in einer einzigen Nacht bis zum Morgen, bleibt nicht ein einziger der Feinde übrig. Es wäre ungerechtfertigt, um solcher Differenzen der Erzähler willen und wegen solcher rein sagenhafter Züge, die sie beigeben, die Thatsächlichkeit des Ereignisses selbst zu läugnen, aber noch thörichter wäre es, die strenge Geschichtlichkeit des Hergangs, wie ihn diese Erzähler berichten, behaupten zu wollen. Namentlich wird man die Vorstellung, dass ein ganzes Volk von etwa 2 Millionen Menschen und vielem Heerdenvieh (12, 37. 38) in einer Nacht den

Uebergang über die Furth, selbst wenn diese noch so breit war, machen konnte, gänzlich fahren lassen müssen (s. schon *Eichhorn* allg. Biblioth. I. 670 ff.; *L. Bauer* Gesch. der hbr. Nation I. 270 f.; Rechnungen, wie sie *Robins.* I. 93 gibt, beruhen auf Illusion), und entweder (mit *Kn.* zu Num. 1 f., *Schleiden* S. 186 ff., *Ebers* Gosen S. 533 f.) anzunehmen haben, dass die Zahl der Israeliten viel kleiner war, oder aber dass es sich bei dieser Geschichte nur um den Hauptheerhaufen der Israeliten handelte. Andererseits würde es, obwohl sowohl das Lied als die Erzähler davon schweigen, gänzlich unbedenklich sein, bei der Herstellung und der Aufhebung der Furth ausser dem Sturm auch die Ebbe und Fluth mitwirkend zu denken, wenn anders der Oertlichkeit nach (s. unten) das möglich war: das Wunderbare des Vorgangs liegt nicht in seiner Naturwidrigkeit. „Zu dem Erzählten bietet das Alterthum einige Parallelen dar. Als Scipio Neu-Karthago belagerte, griff er es auch von der Seeseite an, indem er die durch einen heftigen Nordwind verstärkte Ebbe benützte und das Gelingen der Sache für ein Wunder erklärte (Liv. 26, 45). Alexander führte seine Krieger durch einen schmalen Weg zwischen dem Meer und dem Berge Klimax bei Phaselis in Lykien, welcher nur bei Windstille gangbar, bei anfluthender See aber mit Wasser bedeckt ist (Strabo 14, 9 p. 666 f.; Plutarch. Alex. 17; Appian. bell. civ. 2, 149), oder der nur bei Nordwind gangbar ist, welcher denn auch damals statt des Südwinds eintrat und von den Griechen als göttliche Schickung betrachtet wurde (Arrian. Alex. 1, 26), woran schon Jos. ant. 2, 16, 5 erinnert". Vgl. auch *Ew.* Gesch. II. 105.

Um den Uebergang über das Meer nach seinen nähern Umständen uns vorstellig machen zu können, müssten wir über die Oertlichkeit des Ereignisses genauer unterrichtet sein, als wir sind. Gerade über diese Oertlichkeit sind schon sehr viele zum Theil weit auseinandergehende Ansichten aufgestellt worden; einige davon sind einfach unmöglich, aber auch die besten darunter haben nur den Werth von Hypothesen, aus folgenden Gründen. Zunächst das Meer, über das die Israeliten gingen, heisst im Lied einmal (15, 4) Schilfmeer (sonst V. 1. 3. 8. 10 blos Meer); ebenso bei B (13, 18. 15, 22. vgl. Jos. 24, 6), in Dt. 11, 4. Jos. 2, 10. 4, 23, und in den vom Pent. abhängigen Psalmen 106, 7. 9. 22. 136, 13. 15 sammt Neh. 9, 9—11. In der alten Glosse zum Lied (15, 19) und im ganzen Cap. 14 (V. 2. 9. 16. 21—23. 26—30) ist immer nur vom Meer die Rede, wie ähnlich in späteren Erwähnungen (wie Jes. 43, 16. 50, 2. 51, 10. 63, 11. Ps. 66, 6. 78, 13. 53. 114, 3), wo auf die nähere Bestimmung desselben nichts ankam; leicht könnte man denken, dass in sämmtlichen Stellen des Cap. 14 (meist aus A, V. 21. 27. 30 aus C) von R mit Rücksicht auf das in 13, 18 Vorausgegangene das einfache יָם genügend befunden worden sei, wenn nicht in der alten Urkunde Num. 33, 8, an welche A sich durchaus anlehnt, ganz ebenso wie Ex. 14, 2. 9 bei A, nur vom Durchgang durch das Meer und erst als nächste Station nach Elim das Schilfmeer genannt wäre V. 10 f. Insoweit würde wenigstens Num. 33 und A in Ex. 14 nicht dagegen sein,

wenn man ein anderes Meer als das Schilfmeer verstehen wollte (aber s. den vierten Punkt). Auch Jes. 11, 15 nennt abweichend von allen andern die „ägyptische Meerzunge", die mit dem Schilfmeer einerlei sein kann, aber nicht muss. Sodann eine genauere Bestimmung der Oertlichkeit (soweit eine solche nicht in 13, 18 enthalten ist) gibt blos Num. 33 und A in Ex. 14, 2. 9 vgl. mit 13, 20 durch die 4 Ortsnamen Etham, Migdol, Pi-hachiroth und Baal-Zephon, von denen nur die zwei ersten, etwas näher bestimmbar, einigen Anhaltspunkt gewähren, die beiden letzteren aber sonst völlig unbekannt sind. Zum dritten aber ist die Frage, ob die Naturverhältnisse der Landenge zwischen dem Mittelmeer und dem Meerbusen von Suês im zweiten Jahrtausend v. Ch. dieselben waren wie heutzutage, und auch diese Frage kann nur mit annähernder Sicherheit beantwortet werden. Zum vierten endlich liegen in dem Num. 33, 7 und bei A Ex. 14, 2 gebrauchten Ausdruck שׁוּב, sowie in dem חָסִיר 13, 18 bei B einige Weisungen vor, welche einerseits für die Orientirung sehr erwünscht sind, andererseits aber das Problem auch wieder verwickelter machen. Wie demnach das Urtheil sich gestalte, s. zu 14, 2.

Cap. 13, 17—22 einige Nachrichten über den Abzug der Israeliten aus Aegypten. Zunächst V. 17—19 aus B. — V. 17. Da das Ziel Mose's beim Auszug das Land Kenaan war (3, 8), so wäre zu erwarten gewesen, dass er auf dem nächsten Wege auf dieses Ziel lossteuerte. Warum er das gleichwohl nicht that, erklärt hier der Vrf. Gott führte das Volk nicht den Weg nach dem Lande der Philister, den gewöhnlichen Karawanen- und Heer-Weg nach Gaza, *weil er nahe war*, also das Volk schon in wenigen Tagen in feindliche Berührung mit den Philistern gebracht hätte. Denn er dachte, es werde, wenn es den Kampf mit diesen vor sich sähe, den Abzug bereuen und wieder nach Aegypten zurückkehren. „Die Philister waren bekanntlich sehr kriegerisch und streitbar, s. *Stark* Gaza S. 142 ff. Dazu kam noch, dass Aegypten in seinen nordöstlichen Theilen gewiss starke Besatzungen gegen die vertriebenen Hyksos hatte, welche den Abzug der Israeliten dort unmöglich machten". Die Absicht, das Volk in die Wüste, speciell zum Sinai (3, 12) zu führen, war dadurch nicht ausgeschlossen, ist aber hier nicht ausdrücklich erwähnt. וַיַּלְא] וַ consec. יַּלְא wie Gen. 31, 31. 42, 4 (aber auch Gen. 3, 22. 38, 11 u. s.). — V. 18. So *liess Gott das Volk sich wenden* den Weg, d. h. *in der Richtung auf die Wüste, das Schilfmeer zu*, d. h. nicht: nach der Sinaiwüste am Schilfmeer hin (*Kn.*), sondern nach der Wüste östlich von Aegypten und westlich vom Schilfmeer (s. 14, 3 bei A), auf dieses zu, im Gegensatz gegen die gewöhnliche Strasse. Da der Vrf. diese Wendung sogleich an בשלח פרעה את־העם (V. 17) anknüpft, ist nicht wahrscheinlich, dass er vorher eine Lagerung in Sukkoth (12, 37) gemeldet hatte. Die Uebersetzung: „er führte das Volk auf dem Wüstenweg um das Schilfmeer herum", ist durch das Cap. 14 Erzählte ausgeschlossen. יַם־סוּף] LXX θάλασσα ἐρυθρά (Jud. 11, 16 θάλασσα Σίφ), ist der Name des sinus Arabicus oder des rothen Meeres (über welchen letzteren Namen s. *Winer* II. 70 und *Ebers* Gosen 518) oder genauer der beiden

Buchten desselben, welche die sinaitische Halbinsel einschliessen, des sinus Heroopolitanus (Golf von Suês) und des sinus Aelaniticus. Der letztere oder Golf von ʿAqaba wird sicher in Num. 21, 4. Dt. 2, 1. 1 Reg. 9, 26 mit ים סוף benannt, und können schon darum in unserer und den verwandten Stellen, wo vom Durchgang durch das Schilfmeer die Rede ist, nicht die Sumpfniederungen des nordwestlichen Delta (Menzaleh-See), welche mit (*athu* d. i.) Binsen Schilf Papyrus und Lotus bewachsen waren (*Brugsch* l'Exode. Leipz. 1875 S. 11 f. 14 f.) verstanden werden, welcher Deutung ausserdem Ex. 23, 31 (vom Schilfmeer bis zum Philistermeer), auch Ex. 10, 19 vgl. mit V. 13 widerstreiten, sondern nur die Bucht von Suês, welche mit der von ʿAqaba zum selben Meere gehört. Minder sicher lässt sich über den Ursprung des Namens urtheilen. Das Wort סוף, ohne deutliche Ableitung im Hebräischen, also vielleicht ein Fremdwort (in welchem Fall man mit *Ges.* u. *Kn.* an das kopt. **CHBE, CHϤE** Schilf, ägypt. *seb* nach *Bunsen* Aegypt. Stelle I. 581, oder an kopt. **CEⲘⲘE, CIⲘⲘE** *linum* und *alga*, vgl. كَتَّان *linum* und *alga* denken könnte), vielleicht aber auch mit dem arab. صُوف *Wolle* (welches als صُوفُ الْبَحْرِ nach dem Muḥkam bei *Lane* lex. p. 1748, schon bei *Fresnel* in Journ. Asiat. 1848. I. 285 ff. *Seegras* bedeutet) zusammenhängend, kommt in den älteren Schriften des AT. nur vom *Schilf* vor (Ex. 2, 3. 5. Jes. 19, 6), in Jon. 2, 6 aber vom *Meertang, Seegras*, *φῦκος*, *fucus*, *alga*; in den aram. Sprachen ist das Wort als n. appell. nicht nachzuweisen. „Im rothen Meer nun finden sich die *fuci* und *algae* in Menge (*Shaw* R. 384); auf der Westseite haben sich in manchen Gegenden aus Tang und Sand hohe hügelähnliche Dünen gebildet, in welche man Höhlen zum Bewohnen grub (Strabo 16, 14. p. 773; Diod. 3, 19). Die Alten leiteten auch die grüne Farbe des Meeres von der Menge des durchscheinenden Tanges und Mooses ab (Strabo 16, 7. p. 770; Diod. 3, 40), und Neuere stimmen damit überein (*Sicard* in *Paulus* Samml. V. 145). Ueber den Meerbusen von Suês, wo der Tang nicht so häufig ist, s. *Forskål* flora p. LXXVIII und *Robins.* I. 77". Indessen da es Tang in jedem Meere gibt, so liesse sich die Ableitung der Benennung ים סוף vom Tang nur dann vertheidigen, wenn man (*Furrer* im BL. IV. 150. 156) zugleich an die lange Zeit für Pflanzen gehaltenen, schirmförmig und tausendästig im rothen Meer ausgebreiteten Korallenstämme dächte, welche von Tang und Algen durchzogen oder behangen, einem Walde im Grunde des Meeres gleichen (s. *Fresnel* bei *Ritter* Arabien II. 251) und zugleich annähme, dass schon ursprünglich סוף auch *alga marina* bedeutete, was allerdings zweifelhaft ist. In letzterer Hinsicht erscheint gesicherter die Uebersetzung *Schilfmeer*. Der Kopte übersetzte die *θάλασσα ἐρυθρὰ* Ex. 10, 19. 13, 18 **ϕιοⲙ ⲛ̀ϣⲁⲣⲓ**, welches **ϣⲁⲣⲓ** freilich sonst als appell. nicht vorkommt, aber schwerlich mit *Peyron* lex. copt. p. 304 als **ϣⲁⲓ-ⲣⲉ** *Aufgang der Sonne, Osten* (also das ganze: *östliches Meer*) auszulegen ist, sondern noch eher mit hierogl. *sar*, bei Theophr. hist. pl. 4, 9 (8)

und Plin. h. n. 13, 45 *σάρι*, bei Hesych. *σαρίν, σαρύν* einer Papyrus-ähnlichen Nilpflanze, sahid. ⲥⲁⲣⲓⲥ *calamus, juncus* (*Ges.* th. 943; *Fresnel* im Journ. As. 1848. I. 279 ff. 287; *Ebers* 519) zusammenzubringen scheint. Aber freilich Schilf wächst nicht im rothen Meer überhaupt, sondern nur an solchen Stellen seiner Ufer, wo Süsswasser eindringt; mehrere solche, heutzutage *ghuwaibet-el-bûṣ* (غويبة البوص) genannte Oertlichkeiten mit mächtigen Schilfgebüschwaldungen sind nachgewiesen, z. B. eine 8 Stunden südlich von Suês an der Mündung des W. Ṭawâriq oder W. et-Tîh (*Forsk.* fl. 24), eine andere beim Timsâh-See (Journ. Asiat. 1848. I. 275 f.), bis in dessen Nähe der Meerbusen einst reichte (s. zu 14, 2). Dürfte man annehmen, dass solcher Schilfwaldungen einst noch mehrere, sei es am jetzigen sei es am einstigen weiter nördlich reichenden Bett des Busens, gewesen sind, so liesse sich die Benennung des Busens nach diesem Schilf immerhin denken. Das Fehlen des Artikels vor סוּף würde bei einem zum n. pr. gewordenen Ausdruck nicht so sehr auffallen (vgl. גֵּיא מֶלַח, גֵּיא חֲרָשִׁים, קִרְיַת יְעָרִים u. a.). Die Vermuthung (*Kn.*) dass bei jener Mündung des W. Ṭawâriq, wo noch heute eine unermessliche Menge Schilf wächst, und wo zugleich eine Hauptstrasse von Memphis nach dem rothen Meere vorbeiführte, es eine Stadt Namens *Suph* gegeben habe und nach dieser der Meerbusen benannt worden sei, ist zwar sinnreich, lässt sich aber nicht weiter beweisen, und würde in sich schliessen, dass die Hebräer ausser dem Eigennamen יַם סוּף auch das Begriffswort סוּף von den Aegyptern entlehnt hätten. חֲמֻשִׁים oder חֲמֻשִׁים] keinenfalls *im fünften Geschlecht* (LXX *Sam.* חמושים), was nicht hieher gehört, sondern mit den andern alten Uebers.: *kampfgerüstet*, wie in Jos. 1, 14. 4, 12 (vgl. חֲלֻצִים Jos. 4, 13. Num. 32, 30. 32) Jud. 7, 11. Die Ableitung ist nicht sicher: man dachte an חָמַשׁ *acer, strenuus fuit in proelio* (*Ges.*) oder an חֹמֶשׁ, also *lumbis* (?) *accincti* (*Abulw., Kimch. Tanch.*) oder an خَمِيس *ein Heer*, eig. in 5 Theile (Spitze, Ende, Mitte, 2 Flügel) getheiltes (*Pococke, Reiske, Ew.* Gesch. II. 98); jedenfalls unzulässig ist *geschaart* (*Kn.*, von حمش *congregavit*, قمش *collegit*). In der Sache stimmt hier B mit A (6, 26. 12, 41. 51. 14, 8) zusammen. — V. 19. „Der Anordnung Joseph's gemäss nahm Mose dessen Gebeine, die zur Mumie geworden waren, beim Auszuge mit, nach Gen. 50, 25 f.“, vgl. Jos. 24, 32. — V. 20. „Zug von der ersten auf die zweite Station, worüber zu 14, 2. Die Angabe stimmt genau mit Num. 33, 6 und wird 14, 2 vorausgesetzt, ist also eine erhaltene Stelle der Grundschrift“. — V. 21. 22 wahrscheinlich von C nach B (vgl. יהוה V. 21 gegen אלהים V. 17—19). „Die Sage von der Wolken- und Feuersäule ist wohl durch die Sitte veranlasst, einem ziehenden Heere Feuer vorantragen zu lassen, welches bei Tag durch Rauch, bei Nacht durch Feuerschein den Ziehenden die Richtung des Zuges anzeigt. Als Alexander durch Babylonien und Susiana zog, perticam, quae undique conspici posset,

supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat, pariter omnibus conspicuum, observabatur ignis noctu, fumus interdiu (Curt. 5, 2, 7). Besonders brauchte man dieses Feuerzeichen in der Nacht. Dem Thrasybul, der Verbannte heimführte und durch unbetretene Gegenden zog, gieng in finsterer Nacht ein Feuer voran (Clem. Al. strom. I. 348 Col.). Noch jetzt werden in Arabien den Karawanen an den Spitzen langer Stangen Leuchten d. i. eiserne Gefässe mit brennendem Holz vorangetragen (*Harmar* Beob. I. 348 ff.); ähnliches meldet *Pococke* Morgenl. II. 51 über eine Nachtreise, die er vom Jordan nach Jerusalem machte. [Doch s. *Ebers* Gosen S. 530]. So geschah's wohl auch unter Mose in der arab. Wüste. In der religiösen Ueberlieferung aber setzten sich, da Jahve als Anführer Israels gedacht wurde und die Sinnbilder seiner Gegenwart Gewölk und Feuer sind (3, 2. 19, 9), der Rauch und das Feuer in Gewölk und Feuerglanz um. Die natürliche Sache verwandelt sich in ein Wunder, als welches sie im AT. durchaus erscheint. Doch ist die Vorstellung bei den verschiedenen Erzählern nicht ganz dieselbe". A erwähnt „das Gewölk erst, nachdem die Stiftshütte errichtet war: es bedeckte die Hütte bei Tag, bei Nacht war Feuer in ihm und man nahm da auf der Stiftshütte etwas vom Aussehen des Feuers wahr; wann sich das Gewölk erhob, brachen die Israeliten auf und wann es sich niederliess, lagerten sie sich (40, 34—38. Num. 9, 15—23. 10, 11 f. vgl. Num. 17, 7). Er verbindet also die Erscheinung mit der Stiftshütte, und redet von einem Bedecken dieser durch jene", und nennt sie nie Säule; bei ihm scheint sich die Vorstellung an das beim Zelt ewig brennende Altarfeuer anzuschliessen (*Ew.* II. 307 ff.). Uebrigens s. zu 16, 10. „Nach den andern Erzählern war die Erscheinung schon vor der Errichtung der Stiftshütte vorhanden (14, 19 f.) und säulenförmig, nämlich eine Wolkensäule bei Tag und eine Feuersäule bei Nacht (Num. 14, 14. Dt. 1, 33, vgl. Jes. 4, 5 f. Neh. 9, 12. 19. Ps. 78, 14); wann Mose in das hl. Zelt gieng, senkte sie sich herab und stand (עָמַד) an der Thür (33, 9 f. vgl. Num. 12, 5. Dt. 31, 15); beim Durchzug durch das Meer hatte sie eine helle und dunkle (14, 20 vgl. Ps. 105, 39) Seite" (*Kn.*). [ללכת יומם ונו׳ *zu gehen Tag und Nacht*, d. h. so dass sie jederzeit, bei Tag und bei Nacht, ziehen konnten. לא ימיש] *wich nicht*, entfernte sich nicht vom Volk während des Zuges durch die Wüste. Der Ausdruck wie 33, 11 bei B; auch הנחתם V. 21 erinnert an נָחָם V. 17.

Cap. 14, 1—4 nach A und Fortsetzung zu 13, 20. In Etham heisst Gott den Mose mit den Israeliten umkehren und vor Pi Hachiroth am Meer sich lagern, damit Pharao, von Gott verhärtet, den Israeliten nachsetze und Gott an ihm seine Herrlichkeit erweise. Hiemit wird ein Motiv für die Zurückwendung des Zugs nach dem Meere zu angegeben, welches das 13, 17 berichtete zwar nicht ausschliesst, aber doch verschieden davon ist und eine ganz andere Betrachtungsweise zeigt. V. 2. יָשׁוּבוּ] *sie sollen sich zurückwenden* oder *umkehren*, nicht überhaupt: *sie sollen sich wenden*, was שׁוּב nicht bedeutet, auch 5, 22 nicht. Von der bisher eingeschlagenen Richtung Ramses-Sukkoth-Etham abgehend und wieder rückwärts, Aegypten zu, sich wen-

dend, sollen *sie sich lagern vor* פְּנֵי הַחִירֹת *zwischen Migdol und dem Meer; vor* בַּעַל צְפֹן, *ihm gegenüber, sollt ihr euch lagern am Meer.* יַחֲנוּ] von נָחָה, ebenso Ez. 46, 9 (*Ew.* § 255, b); A schreibt auch sonst נִחַת (26, 35. 40, 24. Num. 19, 4. Jos. 15, 7. 18, 17); B (C) לָנַחַת Gen. 25, 21. 30, 38. לִפְנֵי] *vor* ist hie und da, aber keineswegs immer, bei Orientirungen *östlich von* (z. B. Gen. 23, 17 vgl. 19); häufiger ist in diesem Sinn עַל־פְּנֵי (z. B. Gen. 16, 12. 25, 18. Dt. 32, 49 u. s.). Auch V. 9 steht nur לִפְנֵי בעל צפון, aber Num. 33, 7 פִּי הַחִירֹת אֲשֶׁר עַל פְּנֵי בַעַל צָפוֹן. — Um sich nun den in Num. 33 und Ex. 12, 37. 13, 20. 14, 2 nach Stationen (die aber nach Num. 33, 8 vgl. 10, 33 keineswegs blos Entfernungen von gerade einer Tagreise ausdrücken müssen) beschriebenen Zug Israels von Ramses aus einigermassen vorstellig machen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass die Landenge zwischen Aegypten und der arabischen Wüste (et-Tîh) nicht an jedem Punkte ihrer (heutzutage an der schmalsten Stelle 113 Kilometer betragenden) Längenerstreckung überschritten werden konnte. Von der Nordspitze der Suêsbucht an, von dieser nur durch eine einige Fuss über dem Meeresspiegel erhabene, gegen 20 (nach *Lesseps* bei *Schleiden* S. 4) oder nach andern (*Du Bois Aymé* in der Descript., Ét. mod. I. 188 ff. der Orig. Ausg.) 5 Kilometer lange Sanddünenbarre getrennt, erstrecken sich in nordnordwestlicher Richtung die Bitterseen (deren Grund 20—40 Fuss unter dem Meeresspiegel), dann weiter nordwärts die etwas kürzere aber zum Theil mit sumpfigen Stellen durchzogene Dünenbarre des Serapeum, dann der jetzt sogenannte Timsâh- oder Krokodilsee, auf welchen von Westen her der (zu 1, 11 genannte) W. Tumilât einmündet und bis zu welchem hin die Nilüberschwemmung in Jahren ungewöhnlich hohen Wasserstandes noch reicht. Dann folgt die höchste (10—15 Meter über dem Spiegel des Mittelmeeres hohe) Dünenbarre, jetzt el-Ġisr (die Brücke) genannt, welche die ganze von Suês bis zum Mittelmeer reichende Vertiefung in eine nördliche und südliche Hälfte zerschneidet. An die Nordseite dieser Barre stösst der Ballâhsee, welcher seinerseits wieder durch eine schmale Wasserstrasse mit dem Menzâlehsee zusammenhängt und wie dieser mit der Höhe seines Wasserstandes je nach der Höhe des Nilwassers wechselt. Ueber die durch viele Sandinseln unterbrochene Uebergangsstelle in den Menzâlehsee führt heute eine Karawanenstrasse von Ṣâlihîeh in die Wüste et-Tîh. Die ganze Vertiefung zwischen dem Mittel- und rothen Meer war in den Urzeiten Meeresgrund; die jetzigen quer sie durchschneidenden Dünenbarren sind durch das Meer gebildet, am frühesten die höchste von el-Ġisr durch die einander entgegenwirkenden Strömungen beider Meere; die des Serapeum und die von Suês, vom rothen Meere allein gebildet, sind jünger, wenn gleich schon vorhistorisch (*Schleiden* S. 2 ff.; auch *Rob.* I. 81 f.; *Stickel* in den theol. Stud. u. Krit. 1850. S. 365 ff.). Landstrassen nun, welche über die südliche Hälfte der Landenge aus Aegypten hinaus oder in dasselbe hinein geführt hätten, werden im Alterthum nicht erwähnt. Theils die im Westen daran gelagerte wasserlose äg. Wüste, theils der Zustand des Bitterseenbettes machen das

erklärlich genug. Die s. g. Bitterseen sind heutzutage nur eine mit dicker Salzkruste bedeckte, da und dort sumpfige Niederung, keine eigentlichen Seen mehr; dagegen nach Strabo (17, 1, 25 p. 804), welcher zuerst die πικραὶ λίμναι erwähnt, aber einen Timsâhsee von ihnen nicht unterscheidet, wurde durch die Kanalanlage des Ptolemaeus Philad. das Bitterwasser derselben gemildert; sie müssen also damals noch Seewasser gehabt (und weil sie sonst, bei der starken Verdunstung jener Gegenden, binnen weniger Decennien wasserlos geworden wären) mit dem rothen Meer noch in Verbindung gestanden haben (*Stickel* 369 ff., *Schleiden* 92 ff.), also auch die sie jetzt vom rothen Meer trennenden Dünenbarren minder hoch und lang gewesen sein. Noch mehr als ein Jahrtausend zurück müssen sie noch ganz mit Seewasser gefüllt und auch die niedrigen Barren überströmt oder jedenfalls versumpft gewesen sein. Ein stehender Landweg über die Suêsbarre, wie der heutige Darb el-ḥaǵǵ wurde erst viel später möglich (*Schleiden* 99 ff.). Die Ein- und Ausgänge Aegyptens gingen über die nördliche Hälfte der Landenge, also über die Barre von el-Ǵisr und weiter nordwärts; Pelusium namentlich galt als der Schlüssel Aegyptens (Her. 2, 141. 3, 5. Liv. 45, 11). Von Pelusium führten verschiedene mit Brunnen ausgestattete und durch Festungen geschützte Wege herein nach Aegypten, z. B. über Migdol und Daphne oder auch südlich um den Ballâhsee herum (*Schleiden* 92 ff.; *Brugsch* l'Exode p. 25 ff.). Dadurch sind Anhaltspunkte für die Bestimmung der Stationen der Israeliten gegeben. Die erste nach Ramses, *Sukkoth* (12, 37. Num. 33, 5 f.) ist nicht mehr nachzuweisen. Der Name lautet hebräisch und bedeutet *Hütten*, (scenae) und kann ein von den Hirtenvölkern gegründeter Zeltlagerort gewesen sein. Während *Ebers* 506 (nach *Lauth*) aus Sukkoth einen äg. Stadtnamen *seχet* und aus diesem Thaubastium herausräth, will *Brugsch* (p. 9. 12—20; vgl. Gesch. Aeg. 191) *Sukkoth* als den monumentalen Namen des sethroitischen Nomos mit der Hauptstadt Pitom (= Heracleopolis parva) entdeckt haben. (Eine andere ganz vage etymolog. Combination s. bei *Schleiden* 191; BL. V. 428). Nach dem biblischen Text ist Sukkoth ein Ort, keine Landschaft, und kann Sukkoth nur in nordöstlicher Richtung von Ramses, also wenn dieses zu 1, 11 richtig bestimmt ist, am östlichen Ausgang des W. Tumilât oder nördlich vom Timsâh-See gesucht werden. Die zweite Station *Etham* lag am Ende der Wüste (13, 20. Num. 33, 6), und war ohne Zweifel nach diesem (nicht nach einem andern, *Stick.*) Etham auch die *Wüste Etham* benannt, in welcher die Israeliten nach dem Durchgang durch das Meer 3 Tage zogen, ohne Wasser zu finden (Num. 33, 8). Bei B (15,22) heisst diese selbe Wüste die *Wüste Schur* (über welche zu Gen. 16, 7), und ist dies auch sonst im AT. der gewöhnliche Name derselben. Sicher ist also Etham da zu suchen, wo Aegypten und die zu Arabien gehörende Wüste Schur zusammentreffen, also wohl auf der Ostseite der Dünenbarre von el-Gisr, die aus Aegypten nach der arab. Wüste hineinführt, nicht zwischen Timsâh- und Bitterseen (*Kn.* u. A.). Die LXX sprachen es zu 13, 20 Ὀθώμ, zu Num. 33, 6 f. Βουθάν (aus Βουθάμ), vermuthlich mit ägyptischem Artikel (vgl. Βού-

βαστος mit פִּי־בֶסֶת Ez. 30, 17 *Kn.*); daraus folgt aber nicht, dass es mit dem Pithom des B (1, 11) gleichzusetzen sei (*Sharpe* in *Bartlett's* forty days in the desert, und *Wellh.* XXI. 545), da vielmehr bei B שׁוּר dem Etham entspricht. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass שׁוּר der semit., אֵתָם der äg. Name und dieses letztere also mit äg. *χatem*, kopt. ⲐⲰⲘ, ⲐⲞⲘ, mit Artikel ⲠⲈ ⲐⲰⲘ, d. h. *Verschluss*, *Umwallung, Festung* (wo es n. pr. sein soll, gewöhnlich durch einen Namen näher bestimmt) gleichbedeutend ist. Aber auf keinen Fall bedeutet *dieses* שׁוּר oder אֵתָם eine Mauer oder Festungslinie vom Mittelmeer bis zum rothen Meer (*Ebers* Aegypten I. 78—84; Gosen 507 f., zum Theil nach Diod. 1, 57; s. dagegen *Schleiden* 154 f.; anders *Brugsch* hist. d'Égypte.[2] 1875 p. 138 f.), sondern einen Ort, eine wichtige Grenzfestung am Eingang der Wüste, ohne dass wir bis jetzt seine Lage genauer nachweisen könnten. Auf Bir Abu Rûq räth *Schleiden* 191, auf Bir Maktal *Ebers* (schon zu weit nordöstlich), und *Brugsch* (l'Exode p. 25 ff.) gar auf Daphnae (תַּחְפַּנְחֵס bei Jer. und Ez.), falsch auch *Hengst.* S. 57 f. (nach *du Bois-Aymé*) auf Bir Suês. Hier in Etham erhalten die Israeliten die Weisung, nicht die bisherige Richtung des Zuges beizubehalten, sondern umzukehren. Man könnte vermuthen, dass sie sich nicht im Stande fühlten, gegen die ägyptischen Besatzungstruppen hier mit Gewalt vorzugehen, aber bei einem kriegsgerüsteten Heer von der 12, 37 angegebenen Grösse ist das kaum anzunehmen. Der Text V. 3 f. gibt nur den idealen, vom Enderfolg aus ganz richtig abstrahirten Grund an, dass Gott an den Aegyptern seine Herrlichkeit zeigen wollte. Rückkehrend zogen sie also nun südwest- und dann südwärts, westlich von den Timsâh- und Bitterseen durch die ägyptische Wüste (s. V. 3), und lagerten sich *vor* (ebenso Num. 33, 7, wenn man dort wegen V. 8 mit *Ew.* Gesch. II. 100 וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי [פִּי הַחִירֹת בֵּין הַיָּם וּבֵין] מִגְדֹּל liest) oder *bei* (V. 9) *Pi Hachiroth* am Meer. Während die LXX hier und V. 9 לפני פי החירת *ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως* übersetzen, geben sie Num. 33, 7 *ἐπὶ τὸ στόμα Εἰρώθ* und V. 8 *ἀπέναντι Εἰρώθ*; *Aq. Symm. Theod. Hier.* fassen פי החירת als zusammengesetzten Eigennamen; *Pesch.* und *Targ.*, auch *Saad.* nehmen פִּי als st. c. von פֶּה, und חירת bedeutet nach *Pesch.* ܚܪܝܬܐ *fossa, canalis* oder auch *χάραξ vallum*, nach *Targ. Jer.*, *Mechil.*, *Saad.* A. *Berge* oder *Felsen.* Dieselbe Unsicherheit der Auslegung dauert noch fort: während die einen (*Jablonski*, *Ges.*, *Ebers* Gos. 512) dem פי החירת ein ägyptisches *pa* (*pi*) *aχi-roth* (wenig anders *Fresnel* im Journ. As. 1848. I. 276) zu Grund legen und *Ort des Schilfwuchses* deuten, gingen andere, zuletzt *Brugsch* l'Ex. p. 30 f. mit der *Pesch.* auf das Hebr. zurück, und verstanden: Mündung oder *Eingang der* Höhlungen, *Schlünde* (*βάραθρα*, gouffres). Von arab. حير (*Lane* p. 684 f.) liessen sich noch andere sehr passende Bedeutungen ableiten. Dass Num. 33, 8 פִּי fehlt, beweist selbst unter Voraussetzung der Richtigkeit der dortigen Lesart, weder für äg. ⲠⲀ noch für hbr. פֶּה. Dagegen folgt aus den hier, V. 9 und Num. 33, 7 beigegebenen Ortsbestimmungen, dass

Pi ha chiroth entweder blos den Werth eines n. appell. hatte oder das n. pr. einer sonst wenig bekannten Oertlichkeit war. Es wird nämlich bestimmt als gelegen zwischen Migdol und dem Meer, und weiter vor oder (Num. 33, 7) auf der Vorderseite von Baal Zephon, ihm gegenüber, und sind dabei die Lagen von Migdol, vom Meer und von Baal Zephon als bekannter vorausgesetzt. Den Hebräern bekannt (Jer. 44, 1. 46, 14. Ez. 29, 10. 30, 6) war *Migdol* oder (*Μάγδωλον* (LXX) an der N.-O.-Grenze des Landes, nach einer Angabe des Itiner. Anton. jetzt gewöhnlich mit dem heutigen Tell es-Semût identificirt, in äg. Monumenten angeblich *Maktar* oder *Maktal* (*Brugsch* hist. d'Ég.^{2} 1875. p. 137 ff.). An diesem Migdol festzuhalten, hat nur dann Sinn, wenn man (*Schleid.*, *Brugsch*) unter dem Meer das Mittelmeer versteht. Wer aber das rothe Meer versteht, muss (auch abgesehen von der corrupten Stelle Num. 33, 7) ein anderes Migdol annehmen, weil die vor Pi hachiroth zwischen Migdol und dem Meer Lagernden zugleich am Meer lagern (V. 2. 9). Die Möglichkeit, dass es noch eine andere מִגְדֹּל (*Burg*, *Festung*) benannte feste Stadt geben konnte, ist nicht zu läugnen. Aber sie nachzuweisen haben wir keinerlei Mittel. Weil der Kopte hier und in Num. מגדל durch ⲘⲈⲰⲦⲰⲖ wiedergibt und in der von de Sacy (relat. par Abd-Allatif. 1810) mitgetheilten Steuerrolle der äg. Provinz Scharqijeh einige مَشْتُول genannte Oertlichkeiten vorkommen (z. B. p. 617 nr 314 und 315 *maschtûl aṭ-ṭawâḥîn*, *m. al-qâdhî* vgl. *Jaqut's* Moscht. p. 397, und Marâṣid III. 103) glaubte man in diesen sei der Name מגדל forterhalten, während doch *maschtûl* gut arabisch ist und *Pflanzung* bedeutet (*Schleid.* S. 140 ff.). Also auch hienach ist nichts zu bestimmen. Auch *Baal Ṣephôn* endlich muss einst ein bekannterer Ortsname gewesen sein, aber auch er ist nicht mehr nachzuweisen. Der Ortsname (gebildet wie Baal-Gad, Baal-Hamon u. a.) war ohne Frage hergenommen von einer dort befindlichen Cultusstätte einer Form des Baal, aber von der Gleichung Ṣephon und Typhon wird man abstehen müssen, da Typhon nur griechisch und ursprünglich griechisch, dagegen als ägypt. Name des Set oder Sutech nicht nachzuweisen, auch durch die Vermuthung *Dümichen's* (bei *Ebers* S. 510), es stecke darin *tep*, d. i. Nilpferd, das Thier des Set, nicht wahrscheinlich zu machen ist, und ist also auch keine Typhonstadt zu suchen, mag man sie auf Grund von Jos. c. Ap. 1, 26 in Avaris oder in Heronpolis oder in Bir Murrah, östlich am Timsâhsee suchen (z. B. *Rosenm.* Altth. III. 260 f.; *Ew.* Gesch. II. 18; BL. I. 332). Eher möglich wäre, trotz der abweichenden Vocalisation von צפון, der *Baal des Nordens*, und nach einer Notiz bei *Brugsch* (l'Ex. p. 31) will *Goodwin* einen Gott *Baali-Zapuna* in einem Papyrus des brit. Museums entdeckt haben. Aber auch damit sind wir über die Lage des Ortes noch nicht aufgeklärt, und können darum von Baal Ṣephon aus die Lage des zwischen Migdol und dem Meer zu setzenden Pi hachiroth nicht genauer bestimmen. Die von *Du Bois Aymé* in der Descr. antt. mem. I. 309 ff. versuchte und seitdem von Vielen (*Léon de Laborde*, *Win.*, *Ew.* II. 100, *Stick. Kn. Kur.*

Ke. Ebers Köhl. A.) gebilligte Identification von Pi hachiroth mit dem zuerst von Edrîsî (*Hartm.* S. 441. 448; ed. Jaub. I. p. 328 f.) erwähnten Castell und Brunnen عجرود *ʿAǵrûd*, 4 Stunden nordwestlich von Suês an der von Kairo nach Mekka und dem Sinai führenden Karawanenstrasse, wo die Reisenden heutzutage noch Halt machen (*P. della Valle* Reissbeschr. I. 113, *Pococke* Morgenl. I. 212 ff.; *Niebuhr* Reiseb. I. 216 f.; *Burckh.* Syr. 750. 765; *Rüppell* Abyss. I. 135; *Robins.* I. 72), ruht, wenn sie auch sachlich, der Lage des Orts nach, vielleicht angemessen wäre, doch auf einer so wilden lautlichen Combination, dass darauf nichts, am wenigsten die Bestimmung der Ortslage von Migdol und Baal Ṣephon gebaut werden kann. — Demnach wird es auch nicht möglich sein, die Stelle des Uebergangs über das Meer mit einiger Sicherheit anzugeben. Mancherlei Versuche dazu sind gemacht worden; einige darunter erweisen sich sofort als textwidrig, aber auch die besseren derselben haben nur den Werth von mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothesen. 1) *K. von Raumer* (Zug der Isr., Leipz. 1837 und Paläst. Beil. X) lässt nach Jos. ant. 2, 15, 1 die Hebräer aus der Gegend von Heliopolis über Babylon südlich von den Bergreihen G. Muqaṭṭam und G. ʿAtâqah ostwärts an's Meer ziehen und dieses von der Mündung des W. Ṭawâriq aus überschreiten, also in einer Gegend, wo es etwa 3 Meilen breit ist; ähnlich *Lengerke* Ken. I. 433, *Kutscheit* (Lepsius und der Sinai 1846); schon früher *Sicard* in Paulus Samml. V. 210 ff. und *Shaw* Reise S. 265 ff., nur dass jener vom heutigen Besâtîn aus südlich von Ḳâiro, dieser von Babylon aus den Zug gehen lässt. Hier ist der Ausgangspunkt falsch, die Richtung sinnwidrig, יְשִׁיבוּ V. 2 ignorirt, Etham unrichtig localisirt und eine physisch unmögliche (*Robins.* I. 90 ff.) Uebergangsstelle angenommen. 2) Nach Vorgang von *GHRichter* 1778 und *Thierbach* 1830 suchte *Schleiden* (Landenge von Suês 1858), der übrigens Ramses Sukkoth Etham im Allgemeinen richtig (s. oben) bestimmt, zu erweisen, dass unter dem Meer das Mittelmeer, unter Ha-chiroth die βάραθρα des Sirbonissee's, unter Baal Ṣephon der Tempel des Zeus Kasios auf dem vorspringenden Mons Casius und unter der Durchgangsstelle der schmale Sandstreifen zwischen dem Sirbonis und dem Mittelmeer zu verstehen sei; ihm folgt *Brugsch* l'Exode 1875, nur dass dieser Ramses Sukkoth Etham ganz anders (s. oben) bestimmt (gegen ihn s. schon *JPThompson* in der Berl. Zeitschr. f. äg. Spr. 1874. S. 149 ff.). Während diese Gelehrten für sich anführen können, dass A, dem wir alle die genaueren Ortsbestimmungen über die Durchgangsstelle verdanken (s. oben S. 134 f.) nicht vom Schilfmeer, sondern nur vom Meere spricht, so setzen sie sich doch mit dem Text des A selbst in Widerspruch, sofern sie einerseits das שׁוּב 14, 2. Num. 33, 7 unbeachtet lassen oder falsch deuten, andererseits nach dem Durchgang durch das Meer ein Umlenken nach Süden annehmen müssen, wo der Text (Num. 33, 8) keines bemerkt, auch Ex. 14, 3 nicht erklären können. 3) Die meisten Erklärer verstanden und verstehen unter dem Meer das Schilfmeer (s. oben S. 136 f.) oder den Meerbusen von Suês,

und zwar die nördlichste Spitze desselben. Der arabische Meerbusen hat überall starke Ebbe und Fluth. „Der Unterschied der Wasserhöhe in den Zeiten der Ebbe und Fluth beträgt bei Suês nach verschiedenen Angaben verschiedener Berichterstatter 3—7 Fuss (z. B. *Russegg.* III. 20; *Nieb.* Ar. 421 f.; Le Père in der Descr., Et. Mod. I. 90 der Orig.-Ausg.; *Robins.* I. 79). Zur Zeit der Ebbe kann man eine kleine Strecke nördlich von Suês den Meerbusen ohne Gefahr durchreiten (*Nieb.* Reiseb. I. 252; *Carne* Leben und Sitten im Morgl. II. 49; *Russegg.* III. 21; *Tischendorf* R. I. 169). Zur Zeit der Fluth dagegen muss man, wenn man sich nicht der Boote bedienen will, das nördliche Ende des Busens umziehen (z. B. *Burckh.* Syr. 773). Das Fallen und Steigen des Wassers am Anfang der Zeiten geschieht sehr schnell. Wer beim Herannahen der Fluth hindurchgehen will, geräth in die grösste Gefahr (so *Chr. Fürer* itiner. p. 41; so Bonaparte im J. 1799 nach Du Bois Aymé in Decr. ant. mem. I. 311). Aber auch unterhalb (südlich) von Suês gibt es Untiefen und eine Furth, welche die Araber zur Zeit der Ebbe durchwaten, aber sie ist länger und minder sicher, indem das Wasser doch immer 5 Fuss hoch bleibt und bis an das Kinn reicht (*Robins.* I. 77. 80; *Seetz.* III. 122)". Indem man die Wirkungen der Ebbe durch den Wind (14, 21) oder umgekehrt die des Windes durch die Ebbe (s. schon Diod. 3, 39; Euseb. pr. ev. 9, 27) compensirt dachte, glaubte man hier den passenden Schauplatz des Wunders gefunden zu haben, obgleich wenigstens für eine so gewaltige Menschenmasse die Dimensionen der Oertlichkeit viel zu klein sind. So (bei vielen Abweichungen von einander in der Bestimmung der 4 Stationen und der in 14, 2 genannten Oerter) in der Hauptsache z. B. *Cler.*, *JDMich.*, *Nieb.* (Ar. 407 ff.), *Ros. Robins.* I. 90 ff., *Hengst.*, *Ew.*, *Tischend.*, *Kur.*, *Kn.*, *Ebers Köhl.* A. Den Meisten der Neueren ist die grässliche Gleichung von Pi hachiroth mit ʿAgrûd fast schon zum Dogma geworden, während sie für Migdol und Baal Ṣephon nach Belieben passend scheinende Oertlichkeiten suchen, z. B. *Ke.* für Migdol eine Anhöhe des ʿAtâqah-Gebirgs und für Baal Ṣ. irgend welche Oertlichkeit südöstlich davon, *Ebers* für Baal Ṣ. ein Heiligthum auf dem ʿAtâqah und für Migdol ein von ʿAgrûd östlicher gelegenes Grenzfort, etwa wo das s. g. Kambysudenkmal steht. Vorausgesetzt wird dabei, dass die Verhältnisse des Wassers und Landes in jenen Gegenden dieselben waren wie jetzt, und doch begreift man gerade unter dieser Voraussetzung nicht, warum Mose sich auf die Nordspitze des Golfs von Suês hindrängen liess, statt geradeaus auf dem Isthmus nördlich vom Golf die jetzige Pilgerstrasse nach der arab. Wüste zu ziehen. 4) Aber eben diese Voraussetzung, dass der genannte Isthmus damals schon beständig trockenes Land war, ist kaum haltbar (s. S. 139 f.). Also scheinen *Stickel* und *Knobel* mehr im Recht zu sein, wenn sie (nach *Du Bois Aymé*) den Durchgang gerade auf der damals noch überschwemmten Sanddünenbarre zwischen dem Golf von Suês und den Bitterseen ansetzen. Jedoch die Begründung dieses Ansatzes mit der Lage des angeblich mit Pi hachiroth identischen ʿAgrûd steht völlig in der Luft, wie auch die darauf gebaute

Deutung (*Kn.*) von Migdol auf einen 2 Stunden nordwestlich von Ágrûd gelegenen Hügel Muntulâ (bei *Burckh.* Syr. 765; *Russegg.* III. 18; *Rob.* I. 70 f.) und die von Baal Ṣephon auf einen Ort auf der Ostseite des Meerbusens. Hiengen zu Mose's Zeit die Bitterseen und der Timsâhsee noch einigermaassen mit dem rothen Meer zusammen, dann kann der Uebergang ebensogut auf der Dünenbarre des Serapeums oder an irgend einer andern etwas seichteren Stelle der Seen angesetzt werden (s. auch *Fresnel* nach *Linant* im Journ. Asiat. 1848. I. 276 f. und *Hitzig* Gesch. S. 71). — V. 3. Nach dieser Umkehr des Volks wird Ph. *von* (Gen. 20, 13; die LXX schieben עָמּוֹ nach לְ ein) den Israeliten, wenn er die Nachricht davon erhält, sagen: *sie sind* verwirrt und *verirrt* im Lande (Jo. 1, 18), irren rathlos umher und wissen nicht, wohin sie sich wenden sollen, um zu entkommen; *die Wüste* (zwischen Aeg. im W. und den Seen und dem Meerbusen im O.) *hat sie eingeschlossen*, d. h. „wie in ein Gefängniss sind sie in die Wüste gerathen, die sie auf allen Seiten umgibt und aus welcher sie nicht entkommen werden. An das Wagstück einer Durchschreitung des Meerbusens denkt Ph. nicht. Zu סָגַר mit עַל vgl. Ij. 12, 14 und סָבַב mit עַל Ij. 16, 13". — V. 4. Aber vielmehr liegt solche Wendung in die Wüste hinein im Plane Gottes. Er will den Ph. dadurch zur Verfolgung Israels reizen, *sein Herz verhärten* (9, 12) so dass er nach allen den Strafgerichten Israel noch nicht aufgibt, sondern mit Gewalt festzuhalten sucht. Dabei soll er in's Verderben stürzen und Gott will sich so an Ph. verherrlichen und die Aegypter zur Erkenntniss seiner Gottheit (V. 18. 7, 5, auch 16, 12. 29, 46 bei A) bringen. [וירשׁו כן „wendeten sich, von Mose angewiesen, von Etham nach Pi hachiroth. Zu נִכְבַּד vgl. V. 17. 18. Lev. 10, 3 bei A; ausserdem nicht im Pent. Nach dem Vrf. setzte also Ph. erst nach, als die Hebräer von Etham nach Hachiroth zogen oder gezogen waren, holte sie aber gleichwohl noch ein". Das hat auch gar keine Schwierigkeit, da nirgends gesagt ist, weder, dass sie in einem Tag von Etham bis Pi hachiroth zogen, noch wie lange sie sich hier aufgehalten haben. Am allerwenigsten ist die etwaige Schwierigkeit mit der Annahme zu lösen, dass Ph. vielleicht von Heroonpolis auszog (*Kn.*), da Heroonpolis nicht (s. zu 1, 11) wie *Kn.* meinte, in Abu Keishib, sondern am Golf von Suês, auf der Westseite desselben zu suchen ist, auch dem Herodot noch nicht bekannt, sondern eine junge Stadt war (*Schleiden* 111—125). — V. 5—7 nach B (C). V. 5. Dem König wurde angezeigt, dass die Israeliten (nicht etwa von Etham nach Pi hachiroth zurückgekehrt seien, wie man nach V. 2 f. erwartete, sondern) „*das Volk* (wie 7, 14. 8, 4. 25. 28. 9, 7. 11, 3. 8. 12, 27. 33 ff. 13, 3. 17 f., wogegen A בני ישראל schreibt) *geflohen sei* (Gen. 31, 22 B), also nicht wie religiöse Wallfahrer einherziehe, sondern als solche, die mit allen Habseligkeiten in Eile entweichen und davongehen. *da kehrte sich das Herz Pharao's und seiner Knechte um gegen das Volk*] ihr Sinn gegen Israel verwandelte sich (Hos. 11, 8), so dass sie die ertheilte Genehmigung bereuten und rückgängig zu machen beschlossen. Sie erkennen jetzt, dass ihre Entlassung nicht eine solche zu einer Fest-

fahrt bleibt, sondern eine solche aus dem Dienstverhältniss, eine gänzliche Freilassung wird, und tadeln sich über ihre Nachgiebigkeit". Deutlich ist in dem וירדף וגו׳ das Referat 12, 31 ff. (also nicht das von A) vorausgesetzt. Sprachlich לֵבָב wie Gen. 20, 5 f. 31, 26 bei B, und מַה־זֹּאת wie Gen. 42, 28 B, sonst oft bei C. — V. 6. 7. „Pharao lässt seine Wagen anspannen und nimmt mit sich *sein Volk*, d. i. sein Kriegsvolk, seine Mannschaft (Num. 21, 23. 33. Dt. 2, 32. 3, 1), auch 600 auserlesene Wagen und alle weiteren Wagen Aegyptens, welche er sämmtlich mit שָׁלִשִׁם besetzt". רִכְבּוֹ] *seinen Wagen* (*Targ. Vulg. Ros. Ke.*), möglich nach 1 Reg. 22, 35, aber dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemässer *seine Wagen* (LXX). עַמּוֹ] ob dazu V. 7 blos Epexegese, also das Fussvolk ganz ausgeschlossen sein soll (*Hengst. Ke.*), ist fraglich; auch das Lied 15, 3 spricht von מַרְכֶּבוֹת פַּרְעֹה וְחֵילוֹ (vgl. 2 Reg. 6, 14). Möglich wäre es allerdings, dass עַמּוֹ und חֵילוֹ blos von der Bemannung der Wagen gesagt wäre. Und jedenfalls hebt der Vrf. hier und V. 25 die Wagen als die Hauptsache heraus, übereinstimmend mit dem Lied, übereinstimmend mit dem Zweck einer schnellen Verfolgung, und übereinstimmend mit der ägyptischen Kriegssitte, wie sie zwar erst für das neue Reich (nach den Hyksos), aber für dieses auch überreichlich bezeugt ist, vgl. ausser Hom. Ili. 9, 383 und Diod. 1, 54 einige Zeugnisse aus den Denkmälern bei *Hengst.* Mos. und Aeg. 129, *Ebers* Gos. 528 f. Dies, die Nichterwähnung der Reiter (s. zu V. 9), so wie die Hervorhebung der 600 auserlesenen Wagen macht wahrscheinlich, dass B (die in äg. Dingen am besten unterrichtete Quelle) hier redet, oder doch C sich an B angeschlossen hat. Ueber den Widerspruch (bezüglich der vielen Pferde) mit 9, 6. 3 s. zu 9, 6. שָׁלִשִׁם] wie im Lied (15, 4), LXX τριστάται, gewöhnlich: *Dreimänner*, d. i. *Wagenkämpfer*, angeblich so genannt, weil sie zu 3 auf dem Wagen gestanden haben (ὁ μὲν ἡνιόχει, ὁ δὲ ὑπερήσπιζεν, ὁ δὲ ἐμάχετο, Orig. et Gregor. Naz. in Catenis) z. B. *Hengst. Kn. Röd.* in *Ges.* th., *deW.*, *Buns.* Allein 1) nach Ausweis der Monumente standen auf den äg. Kriegswagen nie mehr als 2 Männer, der Wagenlenker und der Kämpfer, 3 nur auf den asiat. Kriegswagen (z. B. *Brugsch* geogr. Inschr. II. 25); nicht einmal die assyr. Kriegswagen waren gewöhnlich mit 3 besetzt, nur die Könige oder höchsten Offiziere hatten ausser dem Wagenlenker noch den Schildträger bei sich (s. *Layard* Niniveh, v. Meissn. S. 368 ff.). Dagegen z. B. 3 Mann auf den Kriegswagen der Cheta nennt das Gedicht des Pentaur (*Maspero* morg. Völker, von Pietschmann 1877 S. 219. 227). 2) שָׁלִשִׁים kommen auch bei den Israeliten vor und zwar zu einer Zeit, da sie noch keine Kriegswagen hatten 2 Sam. 23, 8 ff. (wo zur Aenderung des Textes kein Grund und Recht ist), und später als sie solche hatten, nicht in besonderer Beziehung zu den Wagen, auch 2 Reg. 9, 25 nicht, sondern überall als ein Elitecorps, aus dem Offiziere und Adjutanten des Königs genommen wurden 2 Reg. 7, 2. 17. 19. 9, 25. 10, 25. 15, 25 (durch schönere Kleidung ausgezeichnet Ez. 23, 15). 3) Wäre שלשם die Benennung der gewöhnlichen Wagenkämpfer, so wäre die Bemerkung וְשָׁלִשִׁם עַל־כָּלוֹ sinnlos, weil selbstverständlich (*Böttcher* neue

ex.-kr. Aehrenl. 1863. I. 29); sollte aber der Zweck sein, etwas ausserordentliches anzugeben: „und 3fache Bemannung darauf", so wäre der Ausdruck zu kurz und würde מִבְחַר שָׁלִשָׁיו 15, 4 sich nicht erklären. 4) Die oben mitgetheilte Erklärung von τριστάτης ist nicht entfernt sicher oder allgemein angenommen; die Glossatoren geben über dieses ihnen unklare Wort noch eine Menge anderer Erklärungen (z. B. *Schleusner* nov. thes. und *Field* hex. I. 104 zu Ex. 14, 7). 5) *Hieron.* gibt *duces* und *principes*, *Onk.* גברין, ähnlich *Saad. Rasch. Abene.* A. Bei der allgemeinen Bedeutung: geschulte Krieger, Kernkrieger, Garde wird vorerst stehen zu bleiben sein, bis etwa neue Quellen über das Heerwesen der Alten näheren Aufschluss geben. Dem Wortsinn nach scheint שָׁלִשׁ „Mann dritten Grades" zu bedeuten (Andere, aber höchst verwickelte und wenig wahrscheinliche Ableitungen des Sinnes bei *Ew.* Gesch. III. 190 und *Then.* zu 2 Sam. 23). — V. 8 über die V. 5—7 berichteten Handlungen zurückgreifend und an V. 4 angeschlossen, nach A. Ph. von Gott verhärtet setzt den Söhnen Israel nach, *da* oder weil (Zustandssatz *Ew.* § 341 a) *sie mit hoher Hand auszogen*, d. i. „nach freier Willkühr, mit Gewalt und Eigenmacht (vor den Augen aller Aegypter Num. 33, 3) den Auszug unternahmen. Dieser Vrf. weiss von einer Genehmigung des Königs zum Fortziehen nichts (s. zu 6, 11)". Es liegt eine ganz andere Anschauung zu Grund als bei בָּרַח V. 5. Die *hohe Hand* ist die zum Schlag und zur Wehr erhobene (Ij. 38, 15), Kraft, Gewalt und Sieg (Jes. 26, 11. Mich. 5, 8) oder auch Trotz (Num. 15, 30) beweisende, „im Gegensatz zur schlaff herabhängenden des Verzagten und Kraftlosen (Jes. 13, 7. Ij. 4, 3). Der Ausdruck steht Num. 15, 30 vom vorsätzlichen Sünder, der willkührlich sich vergeht". Falsch *Ke.*: obgleich sie mit hoher Hand, d. h. in der Macht Gottes (!) auszogen. — V. 9. Die Aegypter holen die Israeliten, welche am Meere bei Pi hachiroth lagern, ein. In diesem V. weist zunächst das zwischen על־הים und על־פי וגו׳ eingeschobene כל־סוס — וחילו aus, dass hier keine einheitliche Composition vorliegt. Die genaue Angabe des Lagerorts weist auf A hin. Das רכב ופרשים (כל סוס) scheint hier wie in die andern Stellen des A (V. 17. 18. 23. 26. 28) aus 15, 19 hineincorrigirt. Endlich וירדפו — אחריהם ist nach V. 8 eine Dublette und scheint dem B C zuzuschreiben. In A stand wohl nur, dass Ph. und all sein חיל (vgl. V. 4 und 28) die Israeliten am Meer, bei Pi hachiroth lagernd, traf. הִשִּׂיג] wie Gen. 31, 25. 44, 4. 6. Die פָּרָשִׁים können hier neben den Wagenpferden Pharaos die *Reitpferde* mit Reitern sein (wie 2 Sam. 1, 6. 1 Reg. 5, 6. Ez. 27, 14), dagegen nachher V. 17 f. 23. 26. 28. 15, 19 *Reiter;* das Wort vereinigt beide Bedeutungen in sich. Ueber חֵילוֹ s. zu V. 6 f. Diese Nennung der *Reiter,* von denen weder das Lied (s. zu 15, 1. 21) noch B in 14, 6. 7 (in Jos. 24, 6 werden sie erst durch Bearbeitung hereingekommen sein) etwas weiss, die aber in der Glosse zum Lied (15, 19 und hier wahrscheinlich ruhend auf Deutung von סוּס וְרֹכְבוֹ V. 1) und hier in V. 9. 17 f. 23. 26. 28, wie schon in Gen. 50, 9 bei C, erwähnt sind, enthalten insofern eine geschichtliche Schwierigkeit, als die äg. Monumente (Bilder und Texte)

für diese Zeit von äg. Reiterei nichts melden, sondern nur von Wagen. Die Angabe Diod. 1, 54 von 24000 Reitern und 27000 Wagen des Sesostris kann dagegen nicht aufkommen, und das Kunststück *Hengstenberg's* (Mos. und Aeg. S. 131), der aus den פרשים Wagenkämpfer macht, mag auf sich beruhen. Für eine viel spätere Zeit ist allerdings ägyptische Reiterei durch Jes. 31, 1. 36, 9 (aus Her. 2, 108 und 162 folgt für Reiterei gar nichts) bezeugt, um so leichter verständlich ist, wenn jüngere biblische Erzähler dieselbe auch für die mosaische Zeit voraussetzen. — V. 10—14 die Verzagtheit der Israeliten und ihre Ermuthigung durch Ankündigung wunderbarer Hilfe von Seiten Gottes, in sehr malerischer Schilderung von C. V. 10. *Pharao war herangekommen* (wie Gen. 12, 11), *da erhoben* sie ihre Augen u. s. w. נסע] hier (anders als V. 15. 19. 13, 20) *ziehend, heranziehend* (vgl. 12, 37. Gen. 12, 9); bemerke den Sing., gleichsam: Aegypten zog hinter ihnen her, vgl. V. 25. 30; *Sam.* corrigirt den Plur. „Die Israeliten kommen in grosse Angst und schreien zu Jahve, der helfen soll. — V. 11. Zugleich tadeln sie Mose, die Ursache des Unheils". המבלי וגו'] *hast du etwa weil* (eig. *aus Mangel dass*) *es keine Gräber in Aegypten gibt, uns hinweggenommen* u. s. w. Ueber die doppelte Negation vgl. (*Ew.* § 323, a) 2 Reg. 1, 3. 6. 16. מה זאת] V. 5. Sie geben sich verloren. — V. 12. „Sie wollen auch schon in Aegypten Mose mit seinem Befreiungsplan abgewiesen haben, indem es besser wäre, dem Könige zu dienen als in der Wüste zu sterben. Im Unmuth behaupten sie mehr als vorgekommen ist. Sie hatten den Plan mit Beifall aufgenommen (4, 31) oder doch wenigstens blos nach der Steigerung des Druckes (5, 21 vgl. 6, 9) sich beklagt". Der *Sam.* hat diese Rede wirklich nach 6, 9 eingeschoben. Schilderungen solcher Klagen des stets verzagten und unzufriedenen Volks liebt besonders C. — V. 13. 14. Mose spricht ihnen Muth ein, und kündigt zugleich das wunderbare Ereigniss, das jetzt geschehen soll, zum voraus an (gerade wie er bei C dem Ph. die Plagen vorausangesagt hat, ehe sie kamen). התיצבו] *haltet Stand*, ohne zu fliehen, wie Dt. 7, 24. 11, 25. 2 Sam. 21, 5 (*Kn.*). וּרְאוּ] Imper. consec.: und ihr werdet die Hülfe Jahves zu sehen bekommen (vgl. V. 30). כי אשר וגו'] nicht: quos vidistis Aegyptios hodie (*Ke.*), denn bei Eigennamen zumal im Acc. war solche Inversion nicht gebräuchlich (*Ew.* § 334, a), sondern (LXX *Targ. Ros. Kn.*): *was*, d. i. *wie* (s. zu 10, 6) ihr die Aegypter heute sahet, näml. lebendig und gefährlich, werdet ihr sie weiterhin (schon morgen) nie mehr sehen, vgl. V. 30b, der darauf zurückweist. Jahve selbst werde *für sie* (Dat. comm.) streiten (vgl. V. 25), sie aber sollen *schweigen* mit ihren Klagen, sich ruhig und still verhalten. תחרשון] Gen. 34, 5. — V. 15—18 Weisung an Mose, mit den Israeliten aufzubrechen und sie, nach Spaltung des Meeres, durch dasselbe hindurchzuführen, meist nach A, als Fortsetzung von V. 9. V. 15 מה תצעק אלי] schon dem Ausdruck צעק nach nicht aus A, aber auch nicht aus C, bei dem vielmehr die Israeliten zu Jahve schreien (V. 10), sondern (nach 15, 25. 17, 4) aus B, dessen Erzählung aber, wie Mose zu Jahve schrie, R neben der des C (V. 10—14) nicht in extenso mit-

theilen, sondern nur durch diese 3 Worte andeuten wollte. Bei Annahme einer einheitlichen Composition des Stücks, erklären sich diese Worte nicht gut, da ja Mose, nachdem er das Volk auf seine Klage schon völlig richtig beschieden hat, weder selbst noch um Hülfe zu rufen, noch das Geschrei des Volks vor Gott zu bringen nöthig hatte. — V. 16. Mose soll die Hand über das Meer ausstrecken, es so (vermöge der dieser Bewegung folgenden Machtwirkung Gottes) spalten, dass die Israeliten im Trockenen mitten ins Meer (d. h. zwischen die aufgestaute nördliche und südliche Wassermasse, V. 22) hineingehen können. הרם את־משך ו] allerdings ergibt sich, wenn man 8, 2 mit 8, 13 oder 9, 22 mit 23 oder 10, 12 mit 13 oder 17, 9 mit 11 f. oder Jos. 8, 18 mit 19 vergleicht, dass *Stab* und *Hand* sich nicht ausschliessen, sondern sogar das eine synekdochisch für das andere stehen kann (*Wel.*), allein ebendarum genügte entweder הָרֵם אֶת־מַטְּךָ (בְּיָדֶךָ) oder (בְּמַטְּךָ) נְטֵה אֶת־יָדֶךָ; beides zusammen kommt sonst (in den angeführten Stellen) nicht vor, am wenigsten so dass das Erheben des Stabes voraussteht, und werden also jene Worte von R aus B eingetragen sein, der allein sonst den Mosestab kennt und nennt; in V. 21. 26 f. wiederum beides neben einander zu nennen, war nach dem Obigen nicht mehr nöthig. Dass Mose bei A das Wunder mit seiner Hand wirkt, hat seine Analogie in 9, 10. — V. 17. 18. „Gott will den Ph. noch weiter verstocken, dass er den Israeliten bis ins Meer hinein folgen wird; er thut dies zu seiner Verherrlichung u. s. w., wie V. 4. ואנכי וגו'] im Gegensatz gegen ואתה V. 16, erinnert an Gen. 9, 9. 6, 17" bei A. ובכל־חילו] wie V. 4. ברכבו ובפרשיו] erläuternde Näherbestimmung zum vorhergehenden Wort, und wahrscheinlich Zusatz des R, s. zu V. 9. — V. 19. 20. Vor den Bericht über die Ausführung dieses Befehls (V. 21) schiebt R aus BC ein, wie ein Zusammenstoss der beiden feindlichen Heere von Gott verhütet worden sei. V. 19. Dass hier 2 Referate über dieselbe Sache nebeneinander gestellt sind, ist so klar als irgendwo (z. B. Gen. 21, 1). Von A kann keines sein, da er sonst weder Engel noch (vor der Aufrichtung der Stiftshütte) Wolkensäule erwähnt. V. ^{a}, nach welchem der Engel Gottes (vgl. 23, 20 f.), der vor dem Heerlager Israels her geht, *hinter* (*Ew.* § 218, c) sie tritt, ist wegen אלהים (13, 17 f.) auf B zurückzuführen, und V. ^{b}, wo die Wolkensäule (13, 21 f.) dieselbe Funktion hat, somit auf C. — V. 20. So blieb die ganze Nacht über ein Zusammenstoss der beiden feindlichen Heere verhütet. V. ^{a} wird, theils wegen des Ausdrucks מחנה, theils weil in V. 19^{b} die Säule schon *steht*, ursprünglich Fortsetzung von V. 19^{a}, also aus B sein, und nach Jos. 24, 7 kann man vermuthen, dass fortgefahren war: und setzte Finsterniss zwischen beide. Weiterhin ist nun aber הֶעָנָן eingemischt, möglicherweise schon von R aus C; aber so wie der Text jetzt lautet, kann auch R nicht geschrieben haben. Dieser Text wird gewöhnlich (*Aq.*, *Symm.*, *Onk.*, *Targ. Jon.*, *Pesch. Vulg. Ros. Ke.*) erklärt: *und es war die Wolke und die Finsterniss* für die Aegypter *und erleuchtete die Nacht* den Israeliten; als hätte der Schriftsteller die Gegensätze, auf die es ankommt, und im ersten Glied auch das Praed. ganz ver-

schweigen können! Zum mindesten muss man, wenn man die Verschweigung der Gegensätze zugibt, entweder וְהַ vor חֹשֶׁךְ oder wenigstens וְ (mit *Sam.*) streichen, und dann הֶחֱשִׁךְ lesen (*Ew.* Gesch. II. 107 und *Kn.*, die aber וְ beibehalten wollen): *und es geschah, die Wolke machte finster und erhellte die Nacht*, wogegen die Correctur ויהי חשך ויאר הענן את הלילה (*Wel.* XXI. 547: und als es finster wurde, erleuchtete die Wolke die Nacht) gegen den Zusammenhang ist, da dadurch ולא קרב וגו׳ nicht begründet wird. Die LXX freilich haben von *νεφέλη* nichts und übersetzen als hätten sie וַיְהִי אֹפֶל וְחֹשֶׁךְ וַיַּעֲבֹר הַלַּיְלָה (die letzten Worte auch wenig passend) vor sich gehabt, so dass immerhin fraglich bleibt, ob nicht der jetzige Text auf einer ziemlich späten Festsetzung beruht. Ist dagegen der Satz ursprünglich, so kann er von R nur aus C genommen sein, welcher damit die doppelte Funktion der Wolke zum Schutze Israels berichten wollte. Der Schluss וְלֹא וגו׳ kann füglich aus B sein. Jedenfalls erfährt man hier (vgl. V. 27), dass der Uebergang über das Meer bei Nacht statt fand. — V. 21. *Glied a und c* nach A, als Ausführung von V. 16: Mose streckt die Hand über das Meer aus, da spaltete sich das Wasser, indem es nach beiden Seiten zurückwich, so dass es (V. 22b) den durchziehenden Hebräern zur Rechten und Linken wie eine Mauer stand. Das ist eine sehr summarische und poetisch-hyperbolische (15, 8) Beschreibung der Sache, die man sich höchstens vorstellen kann als Trockenlegung einer seichten Furth, zu deren beiden Seiten das Meeresbecken viel tiefer war und mit Wasser gefüllt blieb. Dagegen *nach Gl. b* liess Gott einen starken Ostwind wehen, welcher das Meerwasser die ganze Nacht hindurch forttrieb, und machte so das Meer *zur Trockenheit*, d. h. das Meeresbett trocken und wasserlos. Dass dies nicht vom gleichen Verf. sein kann, wie ויבקעו המים, zeigt einfaches Nachdenken: ein Wind wirkt nicht wie ein Keil. Und schon darum ist dieses Gl. nicht (mit *Kn.* und *Schr.*) von A, sondern (*Nöld. Wel.*) von C abzuleiten, auf den auch die Analogie von 10, 13. 19 und חָרָבָה Gen. 7, 22 (Jos. 3, 17. 4, 18) gegen יַבָּשָׁה des A hinweist. Dieser Bericht des C, in Uebereinstimmung mit dem Liede (15, 8), gibt nun zwar eine sachgemässere Vorstellung des Vorgangs, aber einige Schwierigkeit macht die Benennung des Windes als קדים. Obwohl der קדים dem Hebräer ein heisser Wind war (z. B. Hos. 13, 15. Gen. 41, 6. 23. Jon. 4, 8; *Vulg.:* vento urente), so kann doch der Vrf. das hier nicht im Auge haben, weil er sonst für וַיֹּלֶךְ einen andern Ausdruck gewählt hätte; für Sturmwind überhaupt aber, abgesehen von seiner Richtung (*Cler.*), wird קָדִים nie gebraucht. Reiner Ostwind hätte den Israeliten das Wasser entgegengetrieben; also wird man wenigstens an *Nordostwind* denken müssen, um ein Forttreiben des Wassers begreifen zu können, wird aber gut thun zu beachten, dass das älteste Zeugniss, das Lied, keine Windrichtung nennt, also auch an den Nord- und Nordwestwind zu denken erlaubt, der ohnedem in diesen Gegenden vorherrscht (*Schleiden* S. 22 f.). „Der Ostwind ist in Aegypten selten und zeigt sich immer nur um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche (*Sonnini* I. 290). Im April und Anfang des Mai

bläst bei diesem Meerbusen der Südostwind öfters heftig, gewöhnlich 3mal 24 Stunden lang und zwar dann unter Reaction eines noch weit heftigeren NWWindes, der jedoch nicht lange anhält (*Rüppell* Nub. 184). Nach *Tischend.* I. 183 ist es der NOWind, der noch heute die Ebbe verstärkt. Aber noch mehr treibt der starke NWWind die Fluthen nach Süden, so dass man den Busen durchziehen kann, springt der Wind aber nach SOst um, so treibt er das Wasser nordwärts, welches dann 6—9 Fuss steigt (*Schubert* II. 269; *Döbel* Wander. II. 12). So auch *Wellsted* Arab. II. 41 f., welcher zugleich bemerkt, im arab. Meerbusen sei das Steigen und Fallen des Wassers nirgends so vom Wind abhängig, wie bei Suês". — V. 22 an וירבקעו המים V. 21 angeschlossen, also von A. Gl. a wie V. 16b. Gl. b Zustandssatz. — V. 23 in der Hauptsache (nach בוא und אל־תוך הים) ebenfalls von A; über רכבו — כל סוס s. zu V. 9. Selbstverständlich hatten auch B und C über den Vormarsch Israels und das Nachjagen der Aegypter berichtet, aber R konnte es weglassen, weil es wesentlich mit A stimmte. — V. 24. 25 nach B C, deren Angaben hier (wie in V. 19 f.) von R ineinander verschlungen sind. Nach ihnen trifft Gott noch besondere Veranstaltungen zum Verderben der Aegypter *in der Morgenwache*, in der letzten der 3 Nachtwachen, in welche die alten Hebräer die Nacht eintheilten (s. *Winer* u. Nachtwache), also gegen Morgen hin, nicht früher, da nach V. 21 die Israeliten die ganze Nacht zum Uebergang brauchten. Nach dem einen, C, *blickte* (Gen. 18, 16. 19, 28. 26, 8) *Jahve mit* oder in *der Feuer- und Wolkensäule auf das* nachrückende *Heer der Aegypter* (מַחֲנֵה wie bei B V. 19 f. Heerlager und auch ziehendes Heer, vgl. Gen. 32, 8 ff. 33, 8. 50, 9; A schreibt חֵיל V. 4. 9. 17. 28) *hinein*, d. h. „wohl, wie das hier mitgenannte *Feuer* lehrt, liess einen furchtbaren Feuerglanz gegen die Aegypter hin erscheinen" (*Jos.* ant. 2, 16, 3; *Targ. Jon.* und *Jer.*, *Ros.* dachten an Gewittererscheinungen, vgl. Ps. 77, 18 f.), *brachte sie* dadurch *in* solche *Verwirrung*, dass sie sich (V. 25b) zu fliehen entschlossen, weil Jahve für die Israeliten gegen sie kämpfe (vgl. V. 14). Zum Sing. ויאמר (*Sam.* ויאמרו) s. V. 10. Dazwischen steht ויסר — בכבדות und muss dies (vielleicht auch schon וירדם את מ' מ') aus dem Bericht des B stammen. Nämlich es heisst: וַיָּסַר *und er* (Gott oder wohl ursprünglich der Engel Gottes) *liess weichen*, d. h. abgehen, aus der Axe herausfahren nach Mass., oder וַיֶּאְסֹר *und er fesselte*, hemmte nach LXX und *Sam.*, *das Rad*, die Räder *seiner* (des מַחֲנֵה) *Wagen;* die letztere Lesart ist vorzuziehen, weil ein Wagen ohne Rad nicht blos בכבדות, sondern gar nicht mehr fahren kann, auch das Hemmen der Räder durch eine unsichtbare Kraft eine viel denkbarere Vorstellung ist (gegen *Kn.*), als das Abthun sämmtlicher Räder eines ganzen grossen Wagenheeres. Ueber die zweirädrigen Wagen der Aegypter s. BL. V. 632. וינהגהו וגו'] auf keinen Fall: *und Gott führte den Aegypter in Schwierigkeit*, in eine schwierige Lage (*Kn.*), da weder נהג noch בְּ noch מְבֻכָּה dafür die richtigen Ausdrücke sind (vgl. über נהג 2 Sam. 6, 3. 2 Reg. 9, 20), auch nicht: *so dass er*, der Aegypter, *ihn*, die Wagen, *mit Sch. bewegte* (*Ros. Ges.*), da הוּ — sich nicht auf מרכבותיו beziehen kann,

auch Plur. verbi erwartet würde, sondern: *und er* (Gott) *machte es* (מַהֲנָה) *mit Schwerfälligkeit fahren* sc. die Wagen; wogegen die Bedeutung *schwächen, lähmen* (*Ew.* II. 107: und er lähmte es, das Rad, durch Unbeweglichkeit) nicht, auch nicht aus dem arab. ذهك zu erweisen ist. Gehen aber die Wagen nicht mehr gut weiter, dann kann der Entschluss zu fliehen (V. 25b) nicht als Folge davon angegeben werden; denn dass sie zu Fusse fliehen wollen (*Kn.*), ist nicht gesagt, auch V. 27 ff. nicht vorausgesetzt. Somit wird V. 25a ein Einsatz des R aus B sein. — V. 26 an V. 23 angeschlossen, aus A, der von jenen besondern Veranstaltungen (V. 24 f.) zur Verwirrung der Aegypter nichts erzählt hat. Mose soll durch Ausstreckung der Hand über das Meer machen, dass die aufgestauten Wasser zurückkehren (über על רכבו וגו׳ s. zu V. 9). — V. 27. Das that er auch Gl. a; der Erfolg aber nach A wird erst V. 28 angegeben. וישב וגו׳ bis Ende des V. 27 ist wieder aus C (נָסִים vgl. mit V. 25b), vielleicht unter Benützung von B, genommen. Das Meer (bei A הַמַּיִם), nämlich das vom Wind (V. 21) fortgetriebene, kehrte beim Nachlassen des Windes (nach 15, 10 durch entgegengesetzten Wind getrieben) zurück *gegen* (z. B. Gen. 3, 8) *das sich Wenden des Morgens hin*, d. h. gegen die Zeit, da der Morgen sich heranwendet (Gen. 24, 63), also gegen das Ende der Morgenwache V. 24, *zu seinem Beständigen*, Bestand, d. h. nahm wieder den Stand ein, den es sonst beständig inne hat, *während die Aegypter ihm entgegenflohen*, nicht gerade süd- und nordwärts (*Kn.*), sondern immerhin westwärts und doch ihm entgegen, weil der ganze Rückweg schon überfluthet war und immer mehr wurde, *und Jahve schüttelte* oder wirbelte sie durcheinander, in grösster Unordnung, *mitten im* (nicht: *ins*, was אֶל wäre) *Meer*. — V. 28a Fortsetzung der 6 ersten Wörter von V. 27, aus A: das Wasser kehrte zurück und bedeckte die Wagen und Reiter *des* (לְ der Zugehörigkeit; etwas anders *Ew.* § 310, a) ganzen Heeres; aber wahrscheinlich ist הרכב ואת־הפרשים ל eine Glosse des R (s. zu V. 9). V. b: auch nicht einer darunter blieb übrig, nach C, vgl. 9, 7. Also entkam doch wohl auch Pharao nicht, der nach V. 6 f. dabei war. — V. 29. Die Israeliten aber waren glücklich durch's Meer gekommen, nach A, vgl. V. 22; übrigens aber V. a wörtlich wie 15, 19b und vielleicht dorther aufgenommen. — V. 30. 31 nach C. So rettete Gott Israel, vgl. V. 13a (ישועה); dieses sah die Aegypter todt am Ufer (vgl. V. 13b und zu מצרים als Sing. s. V. 10), und konnte sich somit überzeugen, dass sie nicht entkommen waren. Die Grossthat Gottes aber an den Aegyptern hatte bei Israel Furcht Gottes und Vertrauen auf Gott und seinen Knecht Mose zur heilsamen Folge, sofern die Vorausverkündigung dieser Rettung durch Mose (V. 13 f.) dieselbe als eine von Gott gewirkte und den Mose als einen in den Plan Gottes eingeweihten Mann ihnen bekundete. Die Folge des Ereignisses nach A s. V. 4 und 17. Zu האמין bei C s. 4, 1 ff. 31. 19, 9. Bemerke auch בְּיָד. „Zu יָד *Hand, Macht*, hier im Sinne von *Machtbeweis, Handlung, That* vgl. Ps. 78, 42. Jj. 27, 11. *Knecht Jahve's*] heisst Mose nur in den nichtelohistischen Stücken Num. 12, 7 f. Dt. 34, 5. Jos. 1, 1 f. 7, 13. 15. 8, 31.

33 u. ö.“ Die grossen Lehren, welche für die Gemeinde in dieser That Gottes enthalten sind, haben ihren dichterischen Ausdruck gefunden in dem nun folgenden Lobgesang.

Cap. 15, 1—21 *der Lobgesang Israels* auf diese That Jahve's (das Meerlied שירת הים wie die Rabb. sagen) sammt Notizen über seine Aufführung. Nach V. 19 war er einst in ein altes Liederbuch aufgenommen, woher ihn wahrscheinlich schon B in sein Buch herübergenommen hat, s. zu V. 20. — Zwischen einem einleitenden Vorgesang V. 1 und einem schliessenden Nachgesang V. 18, verläuft der Hymnus in 3 Absätzen von 6, 12, 18 Zeilen, deren jeder mit dem Grundgedanken, dem Preis des mächtigen, wunderbar hilfreichen Gottes Jahve beginnt und diesen weiter begründet, der erste (V. 2—5) indem er ihn als den gewaltigen Kriegshelden preist, der die äg. Macht in's Meer stürzte, der zweite (V. 6—10) den machtvollen Ueberwinder seiner Feinde verherrlicht, der mit seinem Sturmhauch dem rache- und beutelustigen Aegypter des Meeres Fluthen öffnete und wieder über ihm schloss, der dritte (V. 11—17) ihm dem Unvergleichlichen und Heiligen singt, welcher sein nun erlöstes Volk durch alle die erschreckten, unter dem Eindruck der Wunderthat bebenden Völker hindurch einführt in sein Erbland, zu der heiligen Wohnstätte, wo er als König unter ihnen thront. Andere Eintheilungen (z. B. V. 1—3, 4—11, 12—18 *Kn.*, 2—5, 6—8, 9—11, 12—15, 16—18 *Ley*, 1—5, 6—10, 11—13, 14—17 *Ew.*) sind theils rhythmisch unzulässig, theils reissen sie sachlich zusammengehörendes auseinander oder beruhen auf unbegründeter Voraussetzung einer Verstümmlung des jetzigen Textes. Der erste Absatz (V. 2—5) hat vollere Zeilen mit 5 (3 und 2) Hauptbetonungen, die andern sowie der Vor- und Nachgesang solche von 4 (2 und 2) Betonungen. In Regelmässigkeit des Rhythmus, sowie im Vor- und Nachgesang stimmt das Lied mit Jud. 5 überein. Es zeichnet sich aus durch frische Empfindung, hohen dichterischen Schwung, begeisterte Stimmung und manche Eigenthümlichkeiten in Sprache und Darstellung, die ähnlich nicht wieder oder nur selten und durch spätere Nachahmung vorkommen. „Dahin gehören die Vergleichungen V. 5. 10. 16, die Bezeichnungen Jahve's als אִישׁ מִלְחָמָה 3, נֶאְדָּרִי בַּכֹּחַ 6, נוֹרָא תְהִלּוֹת 11, Kenaan's als נְוֵה קֹדֶשׁ 13 und הַר נַחֲלַת יַהְוֶה 17, Wörter wie נֶעֱרַם 8, רָעַץ 6, צָלַל 10 und Bedeutungen wie die von גָּאָה 1, הִנְוָה 2, הָרַס 7“ (*Kn.*), auch רָמָה 1. 21 und נֵד 8. Wie diese zum Theil in eine ältere Sprachperiode hineinweisen, so ist auch der fast ausschliessliche (9malige gegen den einmaligen von הֶם 16) Gebrauch des Pron. Suff. מוֹ, מוּ neben zweimaligen כְּמוֹ V. 5. 8 (כְּ 7 und 10), das ausschliesslich gebrauchte Relat. זוּ V. 13 und 16, und die Abwesenheit des Artikels V. 8—10. 12. 13 (in V. 1. 4. 6. 7. 10. 11. 16 beruht er nur auf der mass. Punktation) ein Zeichen höhern Alterthums, ebenso der Ausdruck אֱלֹהֵי אָבִי V. 2, auch אַלּוּפִים und אֵילִם 15. Von dem Ereigniss selbst, das darin besungen wird, gibt es die relativ ursprünglichste Beschreibung und erweist sich als unabhängig von der durch die prosaischen Erzähler (Cap. 14) fixirten Ueberlieferung auch dadurch, dass es nicht den Durchgang Israels durch das Meer, sondern nur die

Vernichtung der ägyptischen Macht im Meer (S. 133) als das göttliche Allmachtswerk preist. Gleichwohl kann es so, wie es hier lautet, am rothen Meer noch nicht gesungen sein, nicht sowohl wegen V. 8. 10, die dichterisch verstanden sein wollen, sondern darum weil es die Einführung Israels in Kenaan und seine Ansiedlung um das Heiligthum Gottes her als Fortsetzung jener Wunderthat am Meer, und zwar nicht etwa in prophetischem Vorausblick (*Ke.*), sondern als schon vollzogen im Perf. (V. 13 ff.) beschreibt. Nun kann man aber auch nicht annehmen, dass dieser 3. Theil in jüngerer Zeit einfach hinzugesetzt sei, weil der 2. Theil mit V. 10, selbst wenn man das Epiphonem V. 18 noch hinzunähme, keinen rechten Abschluss hat, und das ganze Lied seinem Bau nach auf seinen jetzigen Umfang angelegt scheint. Andererseits ist die Ueberlieferung, dass schon Mose und sein Volk jenes einzige Ereigniss durch ein Siegeslied gefeiert haben, innerlich zu wohl begründet und auch durch das sonst (z. B. Num. 21. Jos. 10. Jud. 5) bezeugte gesangreiche Leben des alten Volkes zu gut gestützt, als dass sie einfach verworfen werden dürfte. Man wird also anzunehmen haben, dass ein älteres, aber kürzeres Lied aus der Mosezeit, zu welchem jedenfalls V. 1, auch 2 und 3 gehörten, späterhin nach der Ansiedlung im Lande zu dem jetzigen grössern kunstvollen Festlied erweitert wurde, um an den Gedenktagen der Ausführung aus Aegypten, in der Mazzothzeit am Heiligthum in der V. 20 angegebenen Weise aufgeführt zu werden. Soll ja doch auch nach der Darstellung der Erzähler Cap. 13 f. dieses Ereigniss am Meere wahrscheinlich noch in den Schluss der Mazzothwoche hineinfallen. Aber diese Umbildung des alten Siegeslieds zu einem Festgesang kann füglich in den ersten Zeiten nach der Ansiedlung in Kenaan angesetzt werden. Seine Herstellung in die davidisch-salomonischen Zeiten herabzurücken (*Kn.*, schon früher ähnlich *Nachtigal, DeW.* A.) zwingt weder V. 17, noch שָׁלִישׁ V. 4, und die oben aufgeführten Zeichen der Alterthümlichkeit widerrathen es. Reminiscenzen aus diesem Lied finden sich bei Späteren viele, zumal in der Zeit nach der Herstellung des Pent. — „Besondere Hilfsmittel: *GJLette* observ. philol.-criticae in Deborae et Mosis cantica. Lugd. Bat. 1748. *CJHuth* canticum Mosis triumphale. Erl. 1758. *WGreen* krit. und exeg. Commentar über einige poet. Stücke des A.T. Giess. 1784. *KWJusti* Nationalgesänge der Hebr. I. 1—55. *ERundquist* curae philol. exeg. in canticum Mosis Ex. 15, Ups. 1834". *Ewald* Dichter des A.B^2 I. 172—178. (*EMeier* poet. Nat. Literatur der Hebr. 1856 S. 48. 148 ff.; *KHSack*, die Lieder in den hist. BB. des AT. 1864 S. 41—64). — V. 1. Der Erzähler, der nach V. 19 den Hymnus in einem alten Liederbuch vorfand, schreibt ihn unbedenklich der Mosezeit zu, vgl. Num. 21, 17. [אז ישיר] *damals sang Mose* und die, d. h. *mit den* Israelsöhnen. Ueber אָז mit Imperf. *Ew.* § 136, b; *Ges.* § 127, 4, a. Dass Mose das Lied auch gedichtet habe, ist damit noch nicht gesagt (s. dagegen 2 Sam. 22, 1. 1, 17), obgleich es darin liegen kann. *dem Jahve*] ihm zu Ehren und Preis. V. ^{b} der Vorgesang: Selbstermunterung des Sängers und Thema. *singen will ich dem Jahve, denn hoch erhob er sich*, d. h. hoch hat er sich ver-

herrlicht, sich in seiner Majestät und Hoheit gezeigt; גָּאָה nur hier so von Gott, gebräuchlicher sind גָּאוֹן (V. 7) und גְּאוֹנָה von seiner Hoheit. *Ross und seinen Reiter warf er in's Meer*] malt kurz nicht den Hergang, sondern das Ergebniss; „das *Werfen* deutet auf das Gewaltige und Unwiderstehliche der göttlichen That; wie von mächtiger Hand geschleudert geriethen sie in die Tiefe"; vgl. Neh. 9, 11. Uebrigens ist רֹכֵב keineswegs identisch mit פָּרָשׁ; רֹכֵב kann ebensogut der, der mit dem Rosse fährt, *Reiter* im alten Sinn des Wortes, sein und ist das hier nach V. 4 (*Hengst. Ew.*); nicht וְרֹכְבוֹ רֶכֶב (Jer. 51, 21) sondern סוס וּרכבו sagt der Dichter kurz und summarisch, weil auf diesen beiden doch die Kraft und Bewegung des Heeres ruht. רמה] ist im jüngeren Hebr. nur noch vom Schiessen gebraucht; V. 4 dafür יָרָה. Ueber den Gesang dieses Verses durch die Weiber s. V. 20 f. — Nun folgt der Gesang selbst. *Erster Theil* V. 2—5: Gegenstand meines Preises ist Jahve, meines Vaters Gott, der mir den Sieg gegeben, der rechte Kriegsmann, der Wagen und Heeresmacht Pharao's, seine auserlesensten Streiter, in die Tiefen des Schilfmeers versenkte. V. 2. *Meine Stärke und Sang ist Jah, und er ward mir zum Heil* oder Sieg] wiederholt Jes. 12, 2. Ps. 118, 14. עֹז auch hier nur *Stärke, Kraft*, nicht: Preis (*Ros.*), Herrlichkeit (*Kn.*), Stolz (*Ew.*), und זִמְרָת (entw. archaistische Form für זִמְרָה *Ges.*[21] § 80 Anm. 2, b oder eher verkürzt aus זִמְרָתִי *Hupf.* zu Ps. 16, 6 und *Ew.* § 339, b) hier Gegenstand des Gesangs; das לִ aber von וַיְהִי nicht *denn* (*Kn. Ke. Ew.* § 353, a), sowenig als Gen. 26, 12. 35, 14, sondern consec. *und so*, an עֻזִּי angeschlossen (da er meine Stärke ist). Die kurze Form יָהּ blos in Poesie, hier zum erstenmal und dann Ex. 17, 16; sonst nur in den Lehnstellen und (ausser Jes. 38, 11) bei späten Dichtern. *dieser* und kein anderer (ist) *mein Gott — dén rühme ich, meines Vaters Gott — dén erhöhe ich*] dies die 2. Zeile: ein Bekenntniss zu Jahve als dem Gotte des Sängers in frischer Ursprünglichkeit, denn kein anderer als Jahve hat sich ihm in dieser That als den Gott seiner יְשׁוּעָה erwiesen. Ueber das merkwürdige אָבִי, was nicht zu einem Collectivum verwaschen werden darf, s. zu 3, 6; hier wenigstens meint man Mose selbst herauszuhören. הנוה] nicht mit *Onk. Abene.* von נָוָה *wohnen*, sondern von einem dem sonstigen נאה, נאוה entsprechenden נָוָה abgeleitet, bedeutet *zieren, schmücken, rühmen* (LXX *Vulg. Pesch.*); nur hier. Auch das hinten unzusammengezogene אֲרוֹמְמֶנְהוּ (*Ew.* § 250, b) gehört hier zu den Zeichen alterthümlicher Sprache. — V. 3. Für יְהוָה der vorigen Zeile tritt hier Jahve ein; er wird weiter beschrieben. *Jahve* (ist) *ein Kriegsmann*] „einer der Krieg versteht und zu kriegen weiss, indem er die Feinde im Augenblick gänzlich vernichtet. Der Ausdruck, sonst als Ehrenbezeichnung von Menschen Jos. 17, 1. 2 Sam. 17, 8; hier von Gott wie sonst גִּבּוֹר מִלְחָמָה Ps. 24, 8". *Jahve sein Name* oder *Jahve genannt*] hebt noch einmal hervor, dass kein anderer als der, der Jahve heisst, der Kriegsmann und der Gegenstand des Preises ist. Man meint hier den zu hören, welcher bei diesem grossen Anlass den neuen Namen seinem Volk nachdrücklichst einschärft. Dass er ein Kriegs-

mann ist, wird V. 4f. begründet durch Beschreibung seiner That, die er gethan. — V. 4. *die Wagen Pharao's und seine Macht* (s. zu 14, 9) *warf er in's Meer*, s. zu V. 1; *und* die Auswahl seiner d. h. (Jes. 22, 7) *seine auserlesenen*, besten *Edelkrieger* (s. zu 14, 7) *wurden im Schilfmeer* (s. 13, 18) *versenkt*. — V. 5. *Fluthen bedecken sie* da oder nun, *hinabgesunken sind sie in die Tiefen als wie ein Stein*, schnell und ohne wieder aufzutauchen. יְכַסְיֻמוּ] für יְכַסְיוּ = יְכַסּוּ *Ges.* § 75 Anm. 13; *Ew.* § 115, d; mit Suff. מוּ für מוֹ, nur hier erhalten, offenbar durch Einfluss des vorhergehenden *u*-Lautes (*Ew.* § 41, c). Die LXX lasen יְכַסֵּימוֹ *πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς*, unpassend wegen des Tempus. מצולה] s. V. 10. — *Zweiter Theil* V. 6—10: Jahve der herrliche gewaltige Vernichter seiner Feinde, der die rache- und beutegierigen Verfolger seines Volkes vermittelst des blossen Hauchs seines Odems mit dem Meereswasser überdeckte. — V. 6. Zwei Zeilen: *deine Rechte, Jahve, verherrlicht durch Kraft,* | *deine Rechte, Jahve, zerbricht den Feind.* Dass er alle seine Feinde allgewaltig niederschlägt, und so auch diesen Feind seines Volkes, ist der Hauptgedanke dieses Theils: V. 6f. sprechen die Wahrheit allgemein aus im Praes.; V. 8—10 geben den Beleg dafür durch Erzählung der jetzigen That, im Perf. נֶאְדָּרִי] das יִ— ist das Jod des st. contr. (s. zu Gen. 31, 39. 49, 11); dass es V. 11 in ähnlichem Fall nicht gebraucht ist, ist kein Grund dagegen (auch die Form תָּהּ —ָ V. 16 kommt blos einmal); ein aus נֶאְדָּרָה (Jes. 59, 5) = נֶאְדֶּרֶת erweichtes Fem. (*Kn. Ew.* § 173, f, Anm.) kann es nicht sein. Schwerlich aber ist נאדרי Praed. zu ימינך, das also hier (wie Prov. 27, 16) masc. und doch in V. b sofort wieder fem. wäre (*Kn. Ke. Ew.* A.), sondern Appos. zu יהוה: herrlich durch inwohnende Kraft und verherrlicht durch Kraftthaten. רעץ] in der Mitte stehend zwischen רצץ und רעע, nur noch Jud. 10, 8. — V. 7. *Und in der Fülle deiner Hoheit reissest du nieder* wie einen Bau (Ps. 28, 5. Jer. 42, 10) *deine Widersacher* (32, 25. Ps. 18, 40. 49); *du entlässest*, sendest aus *deine Gluth*, „lässest deinen heissen Zorn ausströmen (Ez. 7, 3), welcher an ihnen zu verderblichem Feuer wird (Jes. 9, 18. 10, 17)", *die verzehrt sie wie Stoppeln*, leicht verzehrbare (Jes. 5, 24 und Nah. 1, 10). — V. 8. *Und* wie du immer thust, so thatest du auch jetzt: *durch den Hauch deiner Nase* (Ps. 18, 16), den Wind (wie V. 10) *dämmten sich die Wasser auf* wie zu einer עֲרֵמָה einem Getreidehaufen, stauten sich auf (das Verb. נערם nur hier), *stellten sich wie zu Hauf die Rinnenden*] sc. Wasser (Cant. 4, 15. Prov. 5, 15. Jes. 44, 3. Ps. 78, 16. 44). נֵד, von einer im Hebr. verlorenen Wurzel (verwandt mit נָדַג ansteigender Hügel und נָהַד Anschwellung, Erhöhung, schwellende weibliche Brust) ist *Erhöhung, Hügel, Haufen, Wall* (LXX *Onk.: Mauer*); die Stelle ist theils wörtlich theils in Anklängen wiederholt Ps. 33, 7. 78, 13. Jos. 3, 13. 16 (wo auch ein עמד und קום vom נֵד ausgesagt ist), nicht aber Jes. 17, 11 (wo נד Verbum ist) und kann aus dieser Stelle auch nicht (mit *Hupf.* zu Ps. 33, 7) abgeleitet werden, dass נֵד das Wort für *Getreidehaufen* sei;

im Gegentheil da die עֲרֻמָּה dem Bild V. a zu Grund liegt, ist es um so sicherer in V. b nicht zu suchen; jede Zeile V. 7 und 8 hat ein neues Bild. *gerannen*, zogen sich wie zu festen Massen zusammen, *die Fluthen* (V. 5) *im Herzen des Meeres*, mitten im Meer Ps. 46, 3. Ez. 27, 4. — V. 9. *Sprach* (ohne Copula, um das schnelle Einfallen der Handlung zu malen) *der Feind: will nachjagen, einholen,* | *Beute theilen, voll werde ihrer meine Seele!* meine Gier, Rachgier soll sich an ihnen sättigen (Koh. 6, 7), vollständig befriedigen! | *will ausziehen* (Ps. 35, 3. Lev. 26, 33. Ez. 5, 2. 12 u. ö.) *mein Schwerdt, meine Hand rotte sie aus* (vgl. Num. 14, 12)! Die asyndetische Aneinanderreihung der Verba malt die rasche Aufeinanderfolge der einzelnen Acte der Rache, wie der Feind in seiner Siegesgewissheit sie sich denkt, vgl. Jud. 5, 27. Ps. 48, 6; ebenso V. 10a. — V. 10. *Du bliesest mit deinem Hauche, da deckte sie das Meer,* nur einen Hauch (V. 8) Gottes, der die aufgestauten Wasser wieder zusammentrieb, bedurfte es und sobald waren sie vom Wasser überdeckt; in der Geschichtserzählung 14, 26 ist dieser Wind nicht erwähnt; *sie tauchten unter wie Blei in den herrlichen* gewaltigen *Wassern.* Der Vergleich auch Iliad. 24, 80 (*Kn.*). Ueber das nur hier vorkommende צָלַל, womit wohl auch מְצוּלָה zusammenhängt, s. *Ges.* th. — *Dritter Theil* V. 11—17: Jahve der unvergleichliche, in Heiligkeit herrliche, wunderthätige, welcher in Fortsetzung jener Grossthat sein erlöstes Volk mitten durch die von Schrecken betäubten Landesbewohner gnadenvoll hineinleitete nach Kenaan, zu seiner heiligen Wohnstätte, zu dem Berg seines Erbtheils. — V. 11. *wer* (ist) *wie du unter den Göttern, Jahve?*] „keiner von allen, welche man Götter nennt und als solche verehrt, gleicht dir, weil keiner etwas vermag (Ps. 86, 8)". *wer wie du verherrlicht in Heiligkeit?*] nicht: im Heiligthum (LXX, *Meier*), auch ist Heiligkeit nicht blos die hehre Würde und Majestät (*Justi, Kn.* A.), Erhabenheit und Unvergleichlichkeit (*Baud.* Stud. II. 84. 134); als der Heilige ist er der über alles Kreatürliche und Unvollkommene, also auch das ethisch Unvollkommene unantastbar erhabene, fleckenlos reine, alles Unreine verzehrende, und wenn allerdings in manchen Stellen an ihm als dem Heiligen mehr nur seine Erhabenheit und schrankenlose Allgewalt hervorgehoben wird, so ist doch die ethische Seite nie ausgeschlossen (s. besonders Ps. 99). Auch hier, obgleich zuvor und nachher besonders seine unwiderstehlichen Allmachtsthaten gepriesen werden, wird doch sofort auch seine die Feinde (Bösen) vernichtende (V. 12) und die sein Volk gnadenreich (V. 13 ff.) leitende Thätigkeit angedeutet. Gerade durch solcherlei Thaten ist er in seiner Heiligkeit verherrlicht, vgl. Ps. 77, 14 ff. (der auf unserer Stelle ruht). *hehren Lobes voll, Wunder thuend*] תְּהִלּוֹת sind nicht *Loblieder* (*Kn. Ke.* A.), sondern wie *laudes* preiswürdige Eigenschaften, Vorzüge (Ps. 9, 15. 78, 4. 79, 13. Jes. 42, 12. 60, 6. 63, 7). Zur Wortverbindung: furchtbar, verehrungswürdig an Vorzügen, vgl. Ps. 66, 5. — V. 12. In Ausführung dieser Sätze recapitulirt der Dichter noch einmal kurz das im 1. und 2. Theil besungene, die Vernichtung der Feinde, aber nun unter den Gesichtspunkt einer Erweisung der

Heiligkeit gestellt. *du strecktest deine Rechte aus*, *da* sofort (*Ew.* § 136, b) *verschlingt sie die Erde.* Das Obj. können nur die zuvor genannten Feinde sein, nicht: andere Ungenannte (*Ke.*), somit אֶרֶץ nicht im Gegensatz gegen das Meer, sondern als das auch das Meer in sich schliessende Ganze zu fassen (der Abwechslung wegen statt יָם und מַיִם genannt). — V. 13. Zu dieser Vernichtung der Feinde stellt er in Gegensatz die darauf folgende gnaden- und machtvolle Führung seines Volkes durch die Wüste nach Kenaan, die andere Seite der Erweisung seiner Heiligkeit. *Du führtest durch deine Huld*, in liebreicher Fürsorge, *das Volk das du erlöst hast* aus Aegypten und endgültig befreit durch Vernichtung des Aegypters; *leitetest* es, wie ein Hirte die Herde Ps. 23, 2. 31, 4. Jes. 49, 10, *durch deine Kraft*, durch machtvolle Wunder, auch Siege über die Feinde, *zur Stätte deines Heiligthums;* so, nicht *deiner heiligen Wohnung* (*Kn. Ke.* A.), scheint נְוֵה קָדְשֶׁךָ gefasst werden zu müssen. Das ganze Land Kenaan „heiliges Land" zu nennen wurde erst vom Exil an Sitte (Zach. 2, 17); Ps. 78, 54 geht nicht auf unsern V. 13 sondern auf V. 17 zurück; auf das Heiligthum, an dem dieses Festlied gesungen zu werden pflegte (*Ew.*), mündet das Lied aus V. 17, und an dieses Ziel wird schon hier erinnert, wenn das Land als die Stätte des Heiligthums נְוֵה קָדְשֶׁךָ genannt wird. „Die Perfekta gehen nicht auf die Zukunft (*Abene. Calv. Vatabl. Cler. Ros. Baumg. Ke.* A.), sondern wie alle in diesem Lied auf die Vergangenheit und der Vrf. besingt die weiteren Thaten Gottes gerade so als bereits geschehene Ereignisse, wie den Untergang der Aegypter im Meer". — V. 14 ff. beschreiben den Schrecken, welchen das Gerücht von den Thaten Gottes, zumeist der an den Aegyptern, unter den Völkern verbreitete und welcher sie lähmte. *Völker hörten* es, *sie zittern*, Praesens der Vergangenheit, zugleich rasch eintretende Folge, ganz wie V. 12ª; übrigens diese Zeile rhythmisch gekürzt; *Zittern ergriff die Bewohner Peléschet's*, die Philister (13, 17), die Aegypten zunächst wohnenden und zunächst bedrohten. — V. 15. *damals* — nicht: *dann* (*Kn.*); es weist direct in die vergangene Zeit Mose's und des Meerwunders zurück — *wurden bestürzt die Stammfürsten Edom's, die Widder Moab's — Beben erfasst sie* (Praes. der Vergangenheit); *es* zerflossen d. i. *verzagten alle Bewohner Kenaans.* Wie אַלּוּפֵי der einheimische Name der Stammfürsten Edoms war Gen. 36, 15, so wird אֵילֵי in Moab die technische Bezeichnung der Fürsten oder Führer gewesen sein, mag es nun in seiner ursprünglichen Bedeutung als *„erster, princeps"*, oder was wahrscheinlicher ist, als *Widder* (erster oder Leiter der Heerde) gedacht sein, nach einer bei vielen alten und auch semitischen Völkern verbreiteten Bildsprache (vgl. עַתּוּד Zach. 10, 3. Jes. 14, 9; der كَبْش oder Widder eines Heeres, Ḥamâsa p. ٨٣ u. a. Stellen bei *Gesen.* Comm. zu Jes. 14, 9), um so passender bei Moab, das so bedeutende Schafzucht hatte (2 Reg. 3, 4); aber dasselbe Bild auch sonst Ez. 17, 13. 2 Reg. 24, 15 (ausgeführter Ez. 34, 17). „Starker, Held" bedeutet אַיִל nie, und ganz verkehrt vermuthet *Geiger* Ursch.

293, dass אילי auf einer Correctur aus אלי *Götter* beruhe. Ueber die Furcht „Edom's vor Israel s. auch Dt. 2, 4. Num. 20, 18 ff., über die Moab's Num. 22, 2 ff., und über die der Kenaaniter Jos. 2, 9 ff. 9, 9"; doch ist hier, wie aus אֵז erhellt, zumeist der Schrecken gemeint, den die That an den Aegyptern ihnen einjagte, und der heilsam nachwirkte bis zur Besitznahme des Landes durch Israel V. 16 f. — V. 16. *Schrecken* (über die voller tönende Form des Fem. *Ges.* § 80 Anm. 3, f; *Ew.* § 173, g) *und Angst überfällt* (Praes. der Vergangenheit) *sie*, alle die zuvor genannten, in und um Kenaan wohnenden Völker; *beim Grosssein* (*Ew.* § 293, c: ob *des Grossen* d. i. der Grösse; in Num. 14, 19 und Ps. 79, 11 ist unbedenklich גְּדֻלָּ punktirt) *deines Armes erstarren sie wie Stein* (Hab. 2, 19) in sprach- und regungslosem Entsetzen, und bleiben in diesem Zustand, *bis hindurchzieht dein Volk*, *Jahve*, nämlich durch die verschiedenen Völker in sein Gebiet, *bis hindurchzieht das Volk, das du erworben* durch die Befreiung aus Aegypten u. s. w. Ganz verkehrt bezieht *Kn.* nach *Onk.* יעבר auf den Uebergang über den Jordan, und den Schrecken der Völker auf den Schrecken über den Jordanübergang Jos. 5, 1. Der Gedanke ist: der Schrecken der Völker über die Grossthat Gottes wirkte noch nach in der Entmuthigung, vermöge welcher sie die Besitzergreifung des Landes durch Israel nicht zu wehren vermochten. Ueber den Widerstand, den sie doch theilweise entgegensetzten, ist hier weggesehen, und ist das also eine freie summarische Darstellung, die aber die Abfassung des Liedes vor diesen Ereignissen (*Ke.*) so wenig erweist, als Jud. 5, 4 f. die Abfassung des Deboraliedes vor dem Einzug in Kenaan. — V. 17 nicht noch von עַד (*Mendelss. Ew.*) abhängig zu machen, da sonst ein guter Schluss fehlte. *Hinein führst du sie und pflanzest sie*, siedelst sie *an* (Am. 9, 15. Jer. 24, 6 a.) *auf dem Berg deines Erbes*, d. i. nicht der Zion-Moria (*Ke.* unter Berufung auf Gen. 22, 2 ff. Ps. 78, 54), denn auf diesem war das Volk nicht angesiedelt, sondern das Gebirge oder Bergland Kenaan (*Abene. Ros. Kn. Ew.* A.) vgl. Dt. 3, 25. Ez. 6, 2. 19, 9. Jes. 14, 25. 49, 11. 65, 9. Ps. 78, 54, und Erbbesitz Gottes heisst es, weil es ihm als Eigenthum angehört s. Lev. 25, 23. Jer. 2, 7. Ps. 10, 16. Ez. 36, 5. 38, 16 u. ö.: an *der Stätte*, *die du* zu deinem d. h. *zum Wohnen dir bereitet*, | *dem Heiligthum, Herr, das deine Hände zugerichtet haben.* Allerdings ist מָכוֹן *Stätte* nie ein ganzes Land (*Kn.* gegen *Ros.*), aber darum ist nicht מכון רגז (mit *Kn.*: eine Stelle hast du gemacht zum Wohnen) als selbständiger Satz aufzufassen, sondern מכון und מקדש sind fortschreitende (nicht identische) Appositionen zu בהר נחלתך, indem der Dichter nach Nennung des Allgemeinen, des Landes, nun fortschreitet zur Nennung des Speciellen, worauf er hinzielt (V. 13), der Wohnstätte oder des Heiligthums Gottes in diesem Land, an welchem auch dieses Festlied gesungen wurde. Zu מָכוֹן vgl. 1 Reg. 8, 13; über Dag. dir. in מִקְדָּשׁ s. zu 2, 3. An das von David auf dem Zion für die Lade errichtete Zelt (2 Sam. 6, 17. 7, 6 f.) oder den Salomonischen Tempel zu denken (*Kn. Ke.*) zwingt nichts; das Ziel der Aussage war vollständig erreicht, nachdem in Schilo (Jos.

18, 1. Jud. 18, 31. 1 Sam. 1, 3 ff. 3, 3. 15. Jer. 7, 12 ff.) ein gemeinsames Heiligthum hergestellt war, um welches herum sich die Stämme ansiedelten. Für אֲדֹנָי wird übrigens יהוה, was viele Codd. und *Sam.*, auch einige Ausgg., bieten, die ursprüngliche Lesart gewesen sein, und dass die Verba פעל und כונן nicht gerade ein Bauen ausdrücken müssen, s. 23, 20, wo ganz Kenaan ein von Gott bereiteter Ort heisst. — V. 18 Schluss oder Nachgesang: *Jahve ist König für ewig und immer!* Mit diesem Blick auf das dauernde Königthum (Dt. 33, 5) Jahve's über sein um sein Heiligthum her angesiedeltes Volk gewinnt der Hymnus einen schönen Abschluss. — V. 19 in den Handschriften und Drucken als noch zum Liede gehörig dargestellt, ist gleichwohl kein Theil des Liedes, aber auch nicht elohistische Angabe und Fortführung der elohistischen Erzählung (*Kn.*), obwohl V. b mit 14, 29a wörtlich zusammenfällt, sondern eine prosaische Glosse oder geschichtliche Erklärung des Anlasses des Liedes. Eine solche von sich aus beizugeben, konnte weder dem R noch einem seiner 3 Quellenerzähler in den Sinn kommen, da selbiger ja vorher eine ausführliche Darstellung des Ereignisses, welches im Liede besungen ist, gegeben hat. Vielmehr weist eine derartige Glosse mit Sicherheit auf ein Buch zurück, in welchem nicht Erzählungen, sondern alte Lieder gesammelt und den einzelnen Liedern kurze Notizen über ihre Veranlassung beigeschrieben waren (vgl. Num. 21, 14. Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18). Unter dieser Annahme wird verständlich, einmal wie Jüngere, die es dorther schöpften, die Glosse als noch zum Lied gehörig herübernehmen mochten, und sodann dass Angaben solcher geschichtlicher Glossen sich auch in den Werken der Geschichtschreiber wiederfinden (wie hier V. 19b in 14, 29a). Ueber die פרשים der Glosse s. zu 14, 9. Sie lautet: *nämlich Pharao's Rosse mit seinen Wagen und Reitern giengen ins Meer hinein* u. s. w. סוס] natürlich collectiv wie V. 1. 14, 9. 23. Dt. 20. 1. Jos. 11, 4; nicht: das Ross Pharao's (*Ke.*), da dieser jedenfalls nicht mit blos einem Ross fuhr. — V. 20. 21. Eine Bemerkung über die Aufführung des Gesanges, als Fortsetzung nicht der Glosse V. 19, sondern der Angabe V. 1. „Mirjam, die Schwester Aaron's (s. zu 2, 1. 6, 20) nimmt die Handpauke, auf der im Orient der Takt zum Tanz geschlagen wurde und noch wird (*Winer* u. Handtrommel; BL. IV. 261); hinter ihr her treten alle Weiber hervor mit Handpauken und in Reigen; *sie antwortete ihnen* (masc., also) den Männern, welche nach V. 1 das Lied gesungen, stimmte einen Gegengesang an, welcher (unter Aenderung von אָשִׁירָה in שִׁירוּ) in einer Wiederholung des ersten V., des Hauptsatzes vom ganzen Lied bestand; die übrige Feier von Seiten der Weiber war Jubel und Tanz. Denn auf solche Weise betheiligten sich die hbr. Weiber bei Siegesfesten (Jud. 11, 34. 1 Sam. 18, 6 f. 21, 12. 29, 5)." Die Vermuthungen, ob die Männer nun wieder geantwortet, und dann die Weiber weiter gesungen haben u. s. w., sind müssig, da der Text darüber nichts an die Hand, und dagegen hat ein so kurzes Wort als Gesang zum Tanz die Analogie von 1 Sam. 18, 6 für sich, s. auch *Rosenm.* A. u. n. Morgenl. II. 23 ff. An dem hohen und höchsten

Alter gerade dieser Zeile kann um so weniger gezweifelt werden. Eine *Prophetin* heisst Mirjam nicht blos als Sängerin (*Kn.* Prophet. I. 92 f.), so wenig als Debora Jud. 4 f., vielmehr s. Num. 12, 2. *Schwester Aaron's*] nicht zugleich Mose's, wird sie genannt, gewiss nicht um ihre und Aaron's untergeordnete Stellung gegenüber von Mose anzudeuten (*Kur. Ke.*), eher weil Aaron der ältere Bruder war (Rabb., *Win.*) vgl. Gen. 28, 9 und 25, 13, vielleicht aber weil hier das Verwandtschaftsverhältniss zwischen den dreien etwas anders, als Num. 26, 59 bei A, gedacht ist, s. zu 2, 1. Jedenfalls wird V. 20 f. wegen הַיְּבִרְאָה und אֲחוֹת אַהֲרֹן auf dieselbe Quelle wie Num. 12, 2 ff., also auf B zurückzuführen sein, und ergiebt sich dann wegen des Zusammenhangs mit V. 1, dass schon B dieses Lied in sein Buch aufgenommen hatte.

II. Der Zug bis zum Sinai und die Bundschliessung Cap. 15, 22—24, 11.

a) *Der Zug bis zum Sinai Cap.* 15, 22—18, 27.

1. Der Zug vom Schilfmeer nach Mara und Elim Cap. 15, 22—27.

Vom Schilfmeer aus führte Mose Israel in die Wüste Schur hinaus, wo sie 3 Tage zogen, ohne Wasser zu finden; in Mara angekommen fanden sie zwar Wasser, aber bitteres; da das Volk unzufrieden wurde, gab Gott Mose die Weisung, dieses Bitterwasser durch ein hineingeworfenes Holz süss zu machen, und Mose benützte diese Gelegenheit zur Unterweisung des Volks. Von da kamen sie nach dem an Quellen und Palmen reichen Elim, wo sie lagerten. — Dass V. 22. 23 (*Kn. Nöld.*) aus A geschöpft seien, haben schon *Schr. Kay. Wel.* bestritten. In der That spricht וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל, יַם־סוּף (wie 13, 18 gegen 14, 2. 9), שׁוּר (gegen אֶתָם des A, s. 14, 2) V. 22 sammt der Namensetymologie V. 23 gegen A. Obwohl R für die Fortbewegung des Volks in der Regel die Angaben des A, welche selbst wieder an Num. 33 sich anlehnen, zu Grund gelegt hat, so muss er das doch nicht immer gethan, sondern kann auch dem B oder C folgend die Angabe des A, zumal wenn jene wesentlich damit übereinstimmte, vorbeigelassen haben. Möglich wäre freilich, aber nicht nothwendig, dass וילכו שלשת ימים במדבר von R aus A oder aus Num 33, 8 eingesetzt wäre. V. 22—26 ist ein in sich geschlossener Bericht und zwar aus B. Dafür spricht ausser יַם־סוּף und שׁוּר die schmucklose Einfachheit der Erzählung (ohne didaktische Nebenabsicht), die Aehnlichkeit mit 17, 5—7 und namentlich der Inhalt von V. 25 f. (s. d.). Ob ihn auch C schon aufgenommen hatte, steht dahin; העם 24 und einige Ausdrücke in 25ª könnten das an die Hand geben. Anders verhält sich's mit V. 27. Da nach 16, 1 A den Aufenthalt in Elim erzählt haben muss, da 15, 27 mit Num. 33, 9 wörtlich stimmt, und dagegen eine Gewissheit oder Andeutung davon, dass auch B C diesen

Aufenthalt erwähnt haben, nicht vorliegt, so schreibt man V. 27 am richtigsten (*Kn. Nöld. Schr.*) dem A zu. — V. 22. וַיַּסַּע] *und er liess weiterziehen*, ist nicht die Formel des A. ים־סוף] s. 13, 18. ויצאו] וַיֹּצְאֵהוּ LXX *Sam.*; das *Hinaus*-Gehen oder -Führen ist zu beachten. מדבר שור] s. zu 14, 2. שלשת ימים] *Sam.* דֶּרֶךְ ש׳ י׳ nach Num. 33, 8. — V. 23. מרה] soll sein 1) die *Bitterseen* (*Schleid.*, *Brugsch* unter der Voraussetzung, dass das Volk von dem mons Casius her kam), auf welche grosse langgestreckten Seen aber keine der Angaben des Textes passt; 2) nach den Meisten (seit *Pococke* und *Burckh.* Syr. 777, z. B. *Schubert* II. 274, *Robins.* I. 106 ff., *de Laborde* comm. ad. l., *Wellst.* Arab. II. 38, *Ges.* th. 882, *Winer*, *Tischend.* I. 188; *Kn. Kur. Ke. Köhl.*) der Brunnen *Hawâra* (هوارة „Verderben" nach *Rob.*, oder *Hawwára* „kleine Lache", *Palmer* Wüstenwand. S. 33 f.), ein Becken von 6—8 Fuss Durchmesser und mit 2 Fuss tiefem Wasser von bitter salzigem Geschmack, kaum trinkbar (nach *Palmer* von wechselndem Geschmack und zu Zeiten trinkbar), etwa 16 Wegestunden südlich von ʿAjun Mûsâ, an der gewöhnlichen Strasse nach dem Sinai, zwischen W. ʿAmâra im N. und W. Gharandel im S., aber nach *Seetzen* III. 117 mit einer für ein Heer nicht entfernt ausreichenden Wassermenge; 3) *W. el ʿAmâra*, ein unfruchtbares Thal 2 Stunden nördlich von Hawwára (*Ew.* II. 142; *Bunsen*); 4) *W. Gharandel*, 2 Stunden südlich von Hawwára, mit reichlicherem aber nicht eigentlich bitterem Wasser (*Seetz.*, *Lepsius* Briefe 343). Während alle die unter No. 2—4 genannten den Ausgangspunkt bei Suês oder den ʿAjun Mûsâ annehmen, hat dagegen 5) von der Voraussetzung aus, dass Israel nördlich vom Timsâh-See durch's Wasser gieng, *Hitzig* Gesch. 71 und *Kneucker* B.L. IV. 111 unter Elim das heutige ʿAjun Mûsâ und unter Mara das heutige *ʿAin Nâbâ* oder *el Gharqada* (*Rob.* I. 76. 98 f.), 3 Stunden Ostsüdost von Suês und 1 St. Nord von ʿAjun Mûsâ, etwa 22 Wegstunden von der Barre el-Ǵisr, verstanden, eine äusserst ergiebige Quelle mit sehr salzigem Wasser. Gegen die gewöhnliche Identification von Mara mit Hawwára spricht ausser der Unsicherheit des dabei vorausgesetzten Ausgangspunktes ganz besonders, dass die Wüste Schur oder Etham (Num. 33, 8) schwerlich so weit gegen Süden ausgedehnt werden darf (s. zu Gen. 16, 7). Von irgend welcher Sicherheit im Nachweis von Mara kann unter diesen Umständen bis jetzt nicht die Rede sein. על־כן ק־א] Gen. 21, 31 bei B, häufiger bei C z. B. Gen. 11, 9. 16, 14. 19, 22 ö. — V. 25. וַיִּצְעַק] mit hinzugefügtem מֹשֶׁה *Sam.* LXX *Pesch.*; zu dem Schreien des Mose vgl. 14, 15. 17, 4. *und Jahve zeigte ihm ein Holz*] vgl. Sir. 38, 5. Dass es einen (עץ) Strauch oder Baum geben kann, dessen Blätter, Früchte, Rinde oder Holz dem Wasser seine Bitterkeit zu benehmen vermöchten, ist nicht unmöglich (s. über derartige Mittel, von den Tamulen und von den Peruanern angewandt, *Ros.* alt. u. n. Morgenl. II. 28 ff.); von den heutigen Beduinen haben die Reisenden ein solches Holz nicht erfragen können (*Burckh.* Syr. 778 ff.; *Robins.* I. 108 f.; *Ebers* Gos. 116 f.); doch soll

nach *v. Lesseps* l'isthme de Suez Par. 1864. S. 10 (bei *Eb.* 117 und 531) eine Art Sauerdorn, der in der Wüste wachse, dazu gebraucht werden (blosse Vermuthungen gibt *Burckh.* 780 und *Hitz.* Gesch. 72). Dass das Holz gar nicht Mittel, sondern blosses Symbol oder Typus gewesen sei, haben zwar dogmatische Erklärer (bis herunter auf *Kurtz* II. 212 und *Ke.*) vielfach behauptet, aber gegen den Text. (Ganz verkehrtes bringt auch Jos. ant. 3, 1, 2 vor). Nur so viel ist richtig, dass Mose's Bekanntschaft mit diesem Mittel hier nicht von seinen ärztlichen Kenntnissen, sondern von einer Weisung Jahve's abgeleitet wird. In sofern weicht die sonst sehr ähnliche Geschichte ab, welche man im nördlichen Reich von Elisa erzählte (2 Reg. 2, 19—22). וַיָּשֶׂם שָׁם וגו׳] *dort stellte er ihm,* dem Volk, *auf* oder gab ihm *Satzung und Recht* (*Entscheidung*) *und dort versuchte er es.* Subj. ist nicht Gott (*Ros. Kn. Kur. Ke.*), sondern Mose vgl. Jos. 24, 25. Gen. 47, 26 (ebenfalls bei B). Es ist das eine kurze, summarische Notiz des Inhalts, dass Mose diesen Ort und diese Gelegenheit benützte, um die grossen Wahrheiten von Jahve als dem Gotte des Volkes sammt den daraus folgenden Rechten und Pflichten dem Volke einzuschärfen, es zu versuchen (16, 4), wie weit es in Erkenntniss und Uebung derselben (also hier z. B. im Vertrauen auf Gott) fortgeschritten sei, und es zum Gehorsam gegen dieselben zu erziehen (vgl. V. 26). Die Notiz ist merkwürdig; sie gibt an die Hand, dass Mose nicht erst am Sinai, sondern schon vorher, als ächter Prophet, jede Gelegenheit wahrnahm, das Volk über den Willen Gottes zu unterrichten und von Fall zu Fall es zum Eingehen in denselben anzutreiben; sie stimmt in sofern zu 18, 16. 20 (auch bei B) und zu der Art, wie auch sonst B den Mose mit Vorliebe als Propheten darzustellen pflegt. — V. 26 will nicht sämmtliche חקים und משפטים, die er ihm damals gab, erschöpfen, noch weniger ist V. 26 „eine schiefe deuteronomische Ausführung des unverständlichen Schlusssatzes V. 25" (*Wel.* XXI. 549), sondern es soll nur von dem wesentlichen Inhalt der Weisungen, die in diesem Fall Mose dem Volke gab, ein Begriff gegeben werden. Die Rede beginnt als Rede Mose's, geht aber, wie andere Prophetensprüche, im Verlauf in Rede Gottes über. Wenn Israel auf seinen Gott hören (vgl. 19, 5), das in seinen Augen Rechte thun, seinen Geboten gehorchen und seine Satzungen beobachten wird, dann will Jahve alle die Leiden, die er über die Aegypter verhängt hat, ihm nicht auflegen (wiederholt Dt. 7, 15), es vielmehr vor solchen und andern Uebeln bewahren oder ihnen abhelfen, weil er sein *Arzt,* Heiler (Ps. 103, 3. 107, 20) d. h. Heber der Leiden und Uebel sei. Das Bild vom רֹפְאֶךָ ist nicht etwa durch die Heilung des Wassers (*Hitz.,* vgl. 2 Reg. 2, 22. Ez. 47, 8), sondern durch מַחֲלָה veranlasst; dieser Ausdruck aber für Leiden und Uebel überhaupt, und der Gedanke selbst kommt auch 23, 25 bei B vor (sonst vgl. Jes. 53, 3 f. Ps. 103, 3 ö.). — V. 27. Von Mara kommen sie nach Elim, woselbst 12 Wasserquellen und 70 Palmen, und lagern dort, ebenso Num. 33, 9 (der Ort, woher sie aufbrachen, ist weggelassen, gegen die Gewohnheit des A). אֵילִם] keinenfalls *Aalim* oder *Tent-lim* d. h. *Fischstadt,* nach den äg. Denkmälern ein

Ort nördlich vom Golf von Suês (*Brugsch* l'Ex. p. 34); viel eher (unter Voraussetzung des Durchgangs durch den Timsâh- oder die Bitter-Seen) *ʿAjun Musa* (*Schleid. Hitz.*), die berühmte Oase etwa 4 Stunden südöstlich von Suês (z. B. *Rob.* I. 99 ff.; *Ebers* 67 ff.), mit vielen Quellen und einem einst viel reicheren Palmenwuchs (*Schleid.* 195); nach der jetzt gewöhnlichsten Annahme (unter Voraussetzung des Meerübergangs bei Suês, z. B. *Rob. Win. Kn. Ku. Ke. Eb. Köhl.* A.) der heutige *W. Gharandel*, 2 Stunden südlich von Hawwára, wo es immer ziemlich gutes, wenn auch salziges Wasser gibt, und dessen Bach nach starken Regen sein Wasser sogar bis in den Meerbusen hinausführt, wo auch eine ziemlich reiche Vegetation von buschigen Palmen, Tamarisken und Akazien, sammt Gras und Kräutern grünt (z. B. *Nieb.* Reiseb. I. 227 f. und Arab. 403; *Burckh.* Syr. 778 f.; *Seetz.* III. 116; *Russegg.* III. 24; *Rob.* I. 110 f. 117; *Wellst.* II. 38; *Schub.* II. 276; *Tischend.* I. 189; *Dieterici* Reisebild. II. 21; *Ebers* Gos. 119 ff. A.). „Dieser Beschaffenheit des Ortes entspricht der Name Elim, der sich wie bei Elath, Eloth (s. Gen. 14, 6) erklärt. Andere finden die Station der vorhergehengen zu nahe und suchen sie 2 Stunden südlicher in *W. Usaiṭ* (*de Laborde* comm. p. 85; *Buns.*), welcher aber jetzt nur wenig bitteres und salziges Wasser und ein Paar Dattelbäume hat (*Coutelle* in der Descr. Et. mod. II. 282; *Burckh.* 781; *Rob.* I. 113), oder in dem noch südlicheren *W. Ṭaijibe* (*Ew.* II. 143) oder in *Abu Zelîmeh* (*Lepsius* Briefe 343 f.). Der letztgenannte vereinigt die Stationen Elim und Suph-Meer, was Num. 33, 9 ff. nicht gestattet". Denn das עַל־הַיָּם unserer Stelle geht nicht auf das Meer, sondern auf das Wasser der Oase.

2. Die Gabe des Manna und der Wachteln in der Wüste Sin, Cap. 16.

In der Hauptsache ist diese Erzählung von A, doch ist durch R Vieles aus der Erzählung des C hineingearbeitet. Nämlich zunächst V. 27—30 geben sich (*Kn.*) durch Sprache (הָעָם 27 und die sämmtlichen Ausdrücke V. 28b) und Inhalt (Schilderung der Widerspenstigkeit eines Theils des Volkes) als nicht zu A gehörig; mit V. 27 hängt aber nach vorwärts auch V. 25 und 26 zusammen (שַׁבָּת 25). Den Ungehorsam wenigstens einer Anzahl Leute weisen zwar auch V. 19 f. nach, aber ohne weitere Reflexionen darüber, und der Sprache nach gehören diese eher zu A. Dagegen V. 21b verträgt sich nicht mit V. 23. Nun wird weiter die Prüfung des Gehorsams des Volks in der einleitenden Rede Gottes an Mose V. 4 f. als ein Zweck Gottes verkündigt und sind darum V. 4 und 5 ebenfalls auszuscheiden, um so mehr als hier, im Unterschied von V. 12—14, blos die Gabe des Brodes, nicht des Fleisches angekündigt, auch von einem himmlischen Brodregen gesprochen wird. Allerdings wird nun in der Rede Mose's und Aaron's an das Volk V. 6—8 ihm Fleisch und Brod, Fleisch für den Abend und Brod für den Morgen angekündigt, aber damit wird nur V. 11 f. vorausgenommen, wo Mose dem Volke (freilich nun im Auftrage Gottes, was aber keinen wesentlichen Unterschied macht)

dasselbe verkündigt. So kann A nicht erzählt haben. Also sollte man meinen, auch V. 6—8 sei dem andern Berichte zuzuweisen. Allein hätte dieser überhaupt von Fleisch sprechen wollen, so hätte es schon in der Rede Gottes an Mose V. 4 f. geschehen sollen; ohnedem erkennt man aus Num. 11, wo die Erzählungen des B und C über die Wachteln vorliegen, dass diese über die Fleischgabe bei einer ganz andern Veranlassung berichtet haben. Die Verse 6—8 aber einfach als Einschub des R anzusehen (*Wel.*), geht darum nicht an, weil V. 8 (s. d.) eine offenbare Glosse des R zu V. 6 f. ist, in welcher er angibt, wie er V. 6 f. verstanden wissen will, eine solche Erklärung beizufügen er aber nicht nöthig gehabt hätte, wenn er selbst V. 6 f. frei componirt hätte. Also wenigstens V. 6 f. hat R nicht frei eingesetzt, um so weniger als darin von der Erscheinung des כבוד יהוה die Rede ist, wie bei A in V. 10, sondern nur überarbeitet wird er sie haben, etwa durch Einsetzung von עֶרֶב וְ und וּבֹקֶר (aus V. 12). Ursprünglich müssen sie dem A angehören, und die nächste Antwort Mose's und Aaron's auf das Murren des Volks V. 3 enthalten haben, etwa in der Weise: ihr wisst dass Jahve, nicht wir, euch aus Aegyptenland ausgeführt hat, und nun werdet ihr die Herrlichkeit Gottes sehen, da er euer Murren gegen ihn wohl hört; nicht gegen uns, sondern gegen ihn geht dieses Murren. Daran schloss sich V. 9 unmittelbar an. Durch Einschub weniger Worte hat R einen andern Sinn hineingelegt, den er V. 8 selbst angibt, und so zwar zwischen V. 4 f., die nur von Brod sprechen, einen Uebergang zu V. 12 f., wo von Brod und Fleisch die Rede ist, hergestellt, aber zugleich in das Schauen der Herrlichkeit Gottes V. 7 einen ganz andern Sinn gebracht, als welchen es in V. 10 hat. Aus dem andern Bericht stammt ferner V. 15[a] (neben V. 31), und V. 35[a] (neben 35[b]), wahrscheinlich auch ein Theil von V. 3 (s. d.). Ueber V. 36 s. d. Was übrig ist, ist aus A, und erhellt dies auch aus den darin vorkommenden, für ihn charakteristischen Ausdrücken wie כָּל-עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל V. 1. 2. 9. 10, קָהָל 3, בֵּין הָעַרְבַּיִם 12, כְּבוֹד יְהוָה 10 (17), גְּלֻלֹת und נֶפֶשׁ 16, נָשִׂיא 22, עֵדָה 18. 23, שַׁבָּתוֹן 23, לְדֹרֹתֵיכֶם 32 f., אֶרֶץ כְּנַעַן 35 (wohl auch דַּק 14, אֶבְלָה 15), für V. 1 auch aus der Zeitangabe. Aber Schwierigkeit macht noch, dass wahrscheinlich schon V. 9 f., jedenfalls V. 33 f. die Stiftshütte und V. 23 das Sabbathgebot vorausgesetzt ist. Unmöglich kann A so geschrieben haben, man muss vielmehr annehmen, dass der Bericht (s. auch zu V. 2) bei A einst an einer andern Stelle, also z. B. hinter Num. 10 (*Ew.*) gestanden habe und erst von R hieher gerückt sei, weil C, vielleicht auch B hier die Mannagabe erzählt hatte und damit nicht die 2 verschiedenen Berichte über die Wachteln unmittelbar zusammenstossen. Dass aber hier in Ex. 16 die Zusätze zu A aus C und nicht aus B stammen, ergibt sich besonders aus der darin sich kundthuenden Absicht, den Ungehorsam des Volkes nachzuweisen, und sodann daraus, dass vielmehr der Num. 11, 6—9 eingeschaltete Bericht über das Manna aus B genommen scheint. Von der des A unterscheidet sich die Erzählung des C, ausser durch ihre Stellung am Anfang des Wüstenzugs, einmal durch die darin verwobene Nachweisung

des Ungehorsams eines Theils des Volks, und sodann dadurch, dass mit der Mannagabe die erstmalige Einführung der Sabbathruhe im Volk eng verbunden wird.

V. 1. Von Elim kommt die *Gemeinde* (9. 10. 12, 3. 6. 47. 17, 1. 35, 4. 20 ö.) am 15. Tag des 2. Monats ihres Auszugs in die zwischen Elim und dem Sinai liegende *Wüste Sin*. Die Zeitangabe findet sich nur hier, nicht Num. 33. Dagegen wird Num. 33, 20 zwischen Elim und Sin noch ein *Lagerort am Schilfmeer* genannt, über den die Erzähler nichts weiter melden, der aber zur geographischen Orientirung von Wichtigkeit ist, weil darin die Andeutung liegt, dass der Zug auf der heute noch gewöhnlichen Strasse von Suês nach dem Sinai, zwischen dem Schilfmeer und dem Ǵebel er-Râḥah, sich bewegend zu denken ist. Unter diesem Lagerort am Schilfmeer versteht man jetzt gewöhnlich (zumal die, welche Elim im W. Gharandel suchen, s. 15, 27) die Mündung des W. Ṭaijibe beim Vorgebirge Abu Zelîme. Der Weg von W. Gharandel führt, da die Höhenzüge dort hart an's Meer antreten, zunächst zum oberen Ende des W. Ṭaijibe in 6 und von da bis zum unteren Ende in 2 Stunden (*Rob.* I. 116 f.; *Burckh.* 985). „Der W. Ṭaijibe ist ein schönes Thal voll von Bäumen und Sträuchern, namentlich Tamarisken (Ṭarfabäumen) auch Palmen (*Burckh.*, *Schub.* II. 277 f.; *Strauss* Sinai u. Golg. 126; *Ritter* Erdk. XIV. 769); auch findet man beim Graben Wasser von leidlicher Beschaffenheit (*Wellst.* II. 36; *Seetz.* III. 129 hörte von einer reichen Quelle); Abu Zelîme, heute noch ausser Ṭôr der beste Hafenplatz der Küste, war schon in alter Zeit der Ausgangspunkt der Strassen (*Leps.* Br. 342 f.) nach W. Maghâra, Ṣarbut oder Ṣarâbit el Châdim und W. Naṣb zu den äg. Bergwerken". Südwärts von da treten die Höhenzüge wieder vom Ufer zurück, und öffnet sich von el-Marchâh an eine Wüstenebene, welche in grösserer oder geringerer Breite sich beinahe bis an das Südende der Halbinsel hinzieht und an der breitesten Stelle (nördlich von Ṭûr) el Qâ'â heisst (*Rob.* I. 118). Unter der *Wüste Sin*, der nächsten Station nach dem Lager am Schilfmeer, verstehen nun Manche die ebengenannte, bei el-Marchâh beginnende Ebene „und lassen die Israeliten entweder vom Süden her (*Ew.* II. 143—146) oder durch den W. Feirân nördlich vom Serbâl (*Rob.* I. 118; *Strauss* 127 ff.; auch *Palmer* 124 ff. 212 ff.) dem Sinai nahen, haben aber gegen sich, dass von dieser Ebene ein Liegen *zwischen Elim und Sinai* nicht ausgesagt werden kann. Andere suchen sie mehr ostwärts im Landstrich des W. Schellâl, Naqb Budhrah und W. Mukattab, und lassen durch diesen, W. Feirân und W. Scheich Israel gegen den Sinai vorrücken (*de Laborde* comm. p. 89; *Raumer* Zug der Isr. S. 24; *Winer* II. 702; *Kurtz* II. 245; *Buns.*). Diese Ansicht theilt auch *Leps.* S. 344 f., nur dass er den Sinai nicht im G. Musa, sondern im Serbâl findet, worüber zu 19, 2"; ebenso *Ebers* S. 144—148. „Allerdings ist diese untere Strasse durch W. Mukattab und W. Feirân die bequemere und besuchtere, aber Israel ist sie schwerlich gezogen. Denn abgesehen davon, dass auch zum W. Mukattab der Ausdruck zwischen Elim und Sinai nicht recht passen will,

so musste der W. Feirân, der wasserreichste und fruchtbarste Theil der Halbinsel, der gewiss schon damals eine feste Bevölkerung hatte, Besorgniss vor Krieg einflössen, während in Wahrheit vor der Ankunft beim Horeb Israel auf keinen Widerstand stiess (Cap. 17), auch von dem Wasser- und Baumreichthum, den der Zug durch dieses Wâdi geboten hätte, im Texte nichts angedeutet wird (wie bei Elim), und endlich die obere Strasse (*Rob.* I. 115) die kürzere ist". Aus diesen Gründen entschied sich *Kn.* (*Unruh* Zug der Isr. 1860 S. 44 ff. und *Ke.*) dafür, die Wüste Sin an der oberen (durch *Burckh.* Syr. 781 ff.; *Rob.* I. 118, *Russeg.* III. 27 ff. 222 ff., auch *Nieb.* Reiseb. I. 230 ff. und *Rüppell* Nub. 264 ff. bekannter gewordenen) Strasse zu suchen, „welche von W. Ṭaijibe südostwärts durch den W. Schubeike auf eine hohe Ebene mit dem Berge Ṣarbut el Ǵeml, dann durch W. Ḥamr auf die weite sandige Ebene el Debbe oder Debbet en Naṣb ostwärts von Ras Zelîme, endlich durch W. Naṣb auf die weit nach Osten hin ausgedehnte Ebene Debbet Chmeir (*Russ.*), Debbet er Ramleh (*Rob.*), Raml el Mǒraq (*Burckh.*), und weiterhin durch W. Chamîle, W. Baraq u. s. w. zum Sinai führt". Diese grosse Hochebene Debbet er-Ramleh mit Sandstein und Sand, welche sich von NW. nach SO. fast über die ganze Halbinsel erstreckt und zwischen dem Kalksteingebirg Ǵ. Tih im Norden und dem Granitgebirg des Sinai im Süden mitten inne liegt, soll (*Kn.*) die Wüste Sin sein, von dem mit dem W. Gharandel zusammenhängenden W. Wuṭâh beginnend und südostwärts bis gegen das Sinaigebirg reichend. Und als den bestimmten Lagerort in dieser Wüste (vor dem Lager zu Dophqa s. zu 17, 1) wird nun ein Ort im nordwestlichen Theile derselben, im W. Naṣb vermuthet (*Kn. Ke.*), „wo $2\frac{1}{2}$ Stunden von Ṣarâbît el Châdim zwischen Dattelpalmen ein Brunnen mit reichlichem und trefflichem Wasser sich findet (*Rüpp.* 264 ff., *Burckh.* 784, *de Laborde* voyage p. 74), besserem als alles übrige seit dem Nil (*Rob.* I. 122; *Russeg.* III. 28)". Wäre wirklich hier *Sin* zu suchen, so hätte Mose von Elim aus über das Lager am Schilfmeer dorthin einen grossen Umweg gemacht; man müsste dann das aus der Rücksicht auf Mangel an Wasser und Weg in der geraden Linie zwischen Elim und Sin erklären. Zugleich müsste man annehmen, dass die sicher noch unter Ramses II. in äg. Besitz befindlichen Bergwerke jener Gegend damals von den Aegyptern aufgegeben, also auf diesem Wege ein Zusammenstoss mit der äg. Macht nicht zu befürchten war. Ob der Name *Sin* in einer sprachlichen Beziehung zum Sinai steht, also Sinai, als eine Bildung von Sin, etwa das Gebirge der Wüste Sin bedeutet, muss dahin gestellt bleiben. Die Art wie 17, 1 und Num. 33, 12 ff. der Weiterzug von der Wüste Sin aus beschrieben wird, scheint nicht dafür zu sprechen, dass diese folgenden Stationen noch zur Wüste Sin gerechnet wurden, und der obigen Bestimmung der Wüste Sin als Debbet er-Ramle eher zu widerstreiten. — V. 2. In der dürren Wüste murrt die ganze Gemeinde gegen Mose und Aaron, nach dem Folgenden wegen Mangels an Lebensmitteln. וַיִּלֹּנוּ] Hiph., *Ges.* § 72, Anm. 9; *Ew.* § 114, c; warum die Mass. lieber wie 15, 24 Niph וַיִּלֹּנוּ wollen und V. 7 umgekehrt

lieber Hiph. (vgl. weiter Num. 16, 11. 14, 36), ist nicht deutlich. [בַּמִּדְבָּר] *Sin* ist hier nicht ausdrücklich genannt, und wäre also möglich, dass diese Geschichte bei A (s. S. 165) einst an einem andern Ort gestanden hätte. — V. 3. „Wären sie doch, klagen sie, durch die Hand Jahve's in Aegypten umgekommen, als sie am Fleischtopf sassen und Brod zur Sättigung assen, d. h. die Hülle und Fülle zu essen hatten. Ein bei vollem Lebensgenuss erfolgender Tod (Ij. 21, 13) dünkt ihnen besser als ein langsames, qualvolles Hinsterben durch Hunger. Klagen dieser Art führt besonders der Jehovist aus (14, 11 ff.), welchem auch אָבַל לָשֹׂבַע Lev. 25, 19. 26, 5 eigen ist". Dass sie auch Vieh hatten (12, 38. 17, 3. 19, 13. 34, 3. Num. 20, 4. 8. 11. 19. 32, 1), ist in dieser Rede des Unmuths nicht beachtet. [כִּי הוֹצֵאתֶם וגו׳] denn ihr, Mose und Aaron, habt uns recht eigentlich zum Tod in die Wüste geführt. Da darauf V. 6 die Antwort kommt, so scheint dieses letztere Wort V. 3b auf A zurückzugehen, wofür auch קָהָל sprechen kann. — V. 4 nach C. Hierauf eröffnet Jahve dem Mose, er werde ihnen Brod vom Himmel regnen lassen, wovon das Volk draussen (vor dem Lager) täglich seinen Bedarf sammeln soll, um das Volk zu versuchen (14, 25), ob es in seiner Weisung gehe oder nicht. Die Meinung ist, er wolle nicht auf andere Weise, sondern durch tägliche Darreichung helfen, weil seine Absicht sei, ihren Gehorsam zu erproben, also zum Zweck der Erziehung. Ueber den Erfolg s. V. 19 f. und V. 27 ff. [הֲיָעַם] wie 14, 5. [דבר יום וגו׳] 5, 13. — V. 5 aus C. Am 6. Tag (der Woche) sollen sie das, was sie heimbringen, (nicht sofort aufessen, sondern) *bereit legen* oder halten (Jos. 1, 11); es werde *zweifaches über das* d. i. von dem, was sie Tag für Tag sammelten, *sein*. Die Fassung: es werde zwiefaches *werden*, durch wunderbare Vermehrung (*Kn.*), würde doch wohl לְמִשְׁנֶה erfordern. חֲכִינוּ für חֲכִילוּ (*Wel.*) taugt nicht, weil הָכִיל für *messen* nicht gebräuchlich, und weil hier (s. V. 27 ff.) vom Volk mehr verlangt sein muss, als das blosse Messen. Den ganzen V. als Zusatz des R anzusehen, ist kein ausreichender Grund vorhanden. [יוֹם יוֹם] Gen. 39, 10. — V. 6. 7 von R nach A. Mose und Aaron (V. 2) kündigen den Murrenden an, Abends werden sie (an der Wachtelgabe) erkennen, dass Jahve selbst (nicht Mose und Aaron V. 3) sie aus Aegypten ausgeführt habe, und Morgens werden sie (an der Mannagabe) die Herrlichkeit Jahve's (seine Macht und Grösse) gewahr werden, da oder indem er euer Murren *wider Jahve* wohl hört, *wir aber — was?* d. h. wir aber was sind wir, *dass ihr gegen uns murrt!* (vgl. Num. 16, 11), d. h. uns, die blossen Werkzeuge, trifft euer Murren nicht, sondern gegen Jahve selbst ist es gerichtet. So will R diese 2 Verse verstanden haben, wie er V. 8 selbst anmerkt, und zu כבוד יהוה in diesem Sinn wäre zu vergleichen Num. 14, 22. Aber V. 10 (vgl. mit Num. 16, 19. 17, 7 ff.) lässt vermuthen, dass die Erscheinung der Herrlichkeit Jahve's vielmehr eine zurechtweisende und strafende sein sollte. Und da es nicht möglich ist, um diesen Sinn zu gewinnen, nach וּבֹקֶר (mit *Abene.*) das וְיֵדַעְתֶּם כִּי וגו׳ aus V. 6 noch einmal zu suppliren, um so הִרְאִיתֶם וגו׳ auf V. 10 beziehen zu können, so ist

vielmehr anzunehmen, dass R am ursprünglichen Text des A geändert hat (s. S. 165). Zu der Verbindung ערב וידעתם und בקר וראיתם s. *Ew.* § 344, b. נַחְנוּ] s. zu Gen. 42, 11, aber *Sam.*: אנחנו. תִּלֹּונוּ] vgl. V. 2. — V. 8 eine erklärende Glosse des R. Mose *sagte* d. i. meinte mit den beiden Aussprüchen V. 6 f.: erkennen und sehen werdet ihr das Gesagte, *indem* Jahve euch Abends Fleisch u. s. w. geben wird. Auch das etwas kurze ונחנו מה וגו׳ V. 7 wird verdeutlicht. בְּתֵת] die Conjectur בֹּתֵת (*Kn.*) beruht auf mangelhaftem Verständniss der Stelle und ist auch sprachlich unzulässig, da بَتَّ II *commeatu instruxit* specifisch arabisch ist. — V. 9 ff. nach A. Nach dem vorläufigen Bescheid an die Gemeinde V. 6 f. lässt Mose durch Aaron ihr sagen: tretet herzu *vor Jahve*, denn er hat euer Murren gehört. An dem Ort, wo Jahve sich kund thut, ist's לִפְנֵי יהוה s. 6, 12. 30. Ein solcher Ort ist bis jetzt nicht genannt; im Sinne des R könnte man an die 13, 21 genannte Wolkensäule vor dem Lager denken, aber nicht im Sinne des A, der eine solche nicht kennt, sondern nach ihm müsste man erklären: an dem Ort, wo er in der Wolke erscheinen wird (vgl. V. 10), und *Kn.* meint, dieser Ort sei bei Mose's Zelt gewesen. Wenn aber, wie V. 33 ff. wahrscheinlich machen, bei A einst diese Geschichte erst nach der Erzählung von der Aufrichtung des Heiligthums stand, so war bei ihm ursprünglich das hl. Zelt (s. לִפְנֵי יהוה V. 33) gemeint. — V. 10. Auf Aarons Geheiss wendet sich (Num. 17, 7) die Gemeinde *zur Wüste hin*, und siehe da erschien *die Herrlichkeit Jahve's in der Wolke* (Artikel wohl richtig punktirt nach 40, 34). „Seine Herrlichkeit (auch טובו seine Schöne 33, 19) ist der strahlende Feuerglanz (24, 17), der glänzende Lichtschein, womit er als himmlisches Wesen umflossen ist (s. zu 3, 2. 13, 21 f.). Ihr Erscheinen wird oft angeführt, z. B. als Mose Jahve zu sehen begehrt (33, 22), als Jahve die Stiftshütte bezieht (40, 34 f.), als die Aaroniden die ersten Opfer bringen (Lev. 9, 6. 23) und als das Volk sich gegen Mose und Aaron auflehnt (Num. 14, 10. 16, 19. 17, 7); im letzten Fall erscheint Jahve zur Beschützung seiner Diener und zur Schlichtung der Sache". So auch hier: Gott bekennt sich dadurch zu seinen Dienern, verweist der Gemeinde ihr Murren und gibt ihr einen Eindruck seiner Grösse. Aber wenig klar ist אֶל־הַמִּדְבָּר; sie sind ja in der Wüste, man erwartete also die Richtung genauer angegeben; „nach dem Süden der Wüste, dem Sinai hin" (*Kn.*) ist blos eingetragen. Höchst wahrscheinlich beruht diese Lesart auf einer Correctur des R oder gar erst der Sopherim aus אֶל־הַמִּקְדָּשׁ oder אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד (*Ew.* Gesch. II. 308), vgl. Num. 17, 7 ff. Dass die Erscheinung am Tage war, versteht sich aus V. 12; ob gerade am Morgen (*Kn.*)? hängt davon ab, ob בֹּקֶר V. 7 ursprünglich oder erst von R eingesetzt ist. — V. 11. 12. Der so erschienene Jahve macht nun dem Mose und durch ihn den Israeliten die Ankündigung, welche V. 4—8 nach C und R schon gemacht ist. בין הערבים] s. 12, 6. Es ist der Abend am Tage der Verheissung gemeint. וידעתם וגו׳] s. zu 14, 4. — V. 13a. Abends *zogen* die Wachteln *herauf*, in der Luft (vgl. 10, 12. 14. Jo. 1, 6), und *bedeckten*

das Lager, fielen massenhaft in dasselbe ein und bedeckten allenthalben den Platz. שְׂלָו im Qerî hier, Num. 11, 32 und Ps. 105, 40 שְׂלָיו, Sam. שלוי (wie سُلْحُفٰ und سَلْوَى) muss eine *Wachtelart* sein, nicht Heuschrecken (*Ludolf* comm. hist. Aeth. 1691. I, 13 p. 169 ff. *Niebuhr* Arab. 172). „*Jos.* ant. 3, 1, 5. 3, 13, 1 und *Gr.Ven.* haben ὄρτυγες, *Vulg.* coturnix und *Ar. Erp.* سمان; die LXX, denen Sap. 16, 2. 19, 12 und *Philo* vit. Mos. I. p. 114 M. folgen, geben ὀρτυγομήτρα, d. i. Wachtelkönig (ein ganz anderes Thier), der noch jetzt in Aegypten Salwa heissen soll (*Nieb.* 176), meinen damit aber wohl nur grosse Wachteln, denn Phot. erklärt ὀρτυγομήτρα durch ὄρτυξ μέγας und Hesychius durch ὄρτυξ ὑπερμεγέθης. *Onk. Pesch. Sam. Saad. Abus.* haben mit dem Urtext dasselbe Wort. Dieses Wort bedeutet die Wachtel" oder besser collect. die Wachteln. „Denn *Qazwini* I. 416 bemerkt, die سُمَانَى heissen auch سلوى und nach *Seetz.* III. 80 werden in Aegypten und Syrien die Wachteln noch jetzt سلوى und سلواة genannt". Die Benennung سمانى ist von der Fettigkeit hergenommen; ob auch سلوى? ist fraglich (*Lagarde* Proverbien 1863 S. 81, doch s. سلى VIII bei *Lane*). „Die Wachtel passt gut. Sie wird sehr fett, vermehrt sich ungeheuer und zieht im Frühling nach Norden, im Herbst nach Süden. Hier ist an Frühlingszüge zu denken (vgl. 16, 1 und Num. 10, 11 zu 11, 31 ff., auch den Südostwind Ps. 78, 26 f.). Auf seiner Reise vom Sinai nach Edomitis im März sah *Schubert* II. 360 f. ganze Wolken Zugvögel von solcher Ausdehnung und Dichtigkeit wie nie zuvor, vielleicht Wachteln; ebenso *Yrwin* voy. I. 269 auf seiner Reise von Kosseir nach Keneh am Nil im Juli; im südlichen Palästina traf *Wittmann* R. II. 22 im März grosse Wachtelheerden und *Russell* Aleppo II. 73 bemerkt, im Frühling gebe es in Syrien Wachteln in grosser Menge. Nach Aegypten kommen sie im Februar aus dem innern Afrika (*Olivier* voy. III. 66); sie ziehen im April nach Konstantinopel und Ende Mai nach der Krim (*Forsk.* descr. an. p. 7. 9). Anfangs September kommen sie in die Gegend von Konstantinopel in solcher Menge zurück, dass man sie mit Händen greifen kann (*Nieb.* a. a. O.); auf den griechischen Inseln sind zu Zeiten alle Felsen von ihnen bedeckt (*Tournefort* R. I. 493; *Olivier* II. 262); in unglaublicher Menge kommen sie dann nach Aegypten und werden mit Netzen gefangen (*Sonnini* II. 415) oder in Löchern (*Oliv.* III. 65 f.), man erhascht sie auch mit blossen Händen (*Prosp. Alp.* rer. Aeg. 4, 1; s. auch *Schultz* Leitungen IV. 333 f.). Die Aegypter pflegten die ὄρτυγες einzusalzen und so zu verzehren (Herod. 2, 77), ebenso die Bewohner von Rhinocolura (Diod. Sic. I. 60). Nicht sicher ist, ob *Qazwînî* II. 120 mit seinem Bericht über die in der Wüste Ǵifâr (s. zu Gen. 16, 7) zu Zeiten erscheinenden Vögel مرغ (nach *Rödiger* in ZDM.G. I. 338 vielmehr مُرَّع), welche den سلوى gleichen, dieselbe Vogelart meint.

Vielleicht sind damit die *χέννια* der Aegypter (vgl. ⲕⲉⲛⲓ, ⲕⲉⲛⲛⲉ *Fettigkeit*), nach Hesych. ein *ὀρνιθάριον κατ' Αἴγυπτον ταριχευόμενον*, nach Athen. 9, 11 p. 393 ein *ὀρτύγιον μικρόν*, gemeint. Es ist möglich, dass die LXX *ὀρτυγομήτρα* sagten, um nicht diese kleinen, sondern eine grössere Art zu bezeichnen. Uebrigens gehören solche Wachtelzüge auch dem Westen an, s. über Italien schon die Alten *Varro* de re rust. 3, 5; *Plin.* 10, 33; *Solin.* 11, 21; über Malta *Oken* Naturgesch. VII. 581; *Tavernier* R. I. 56. Nach *Solin.*, auch *Forskål* p. 9 zieht die Wachtel Nachts, was zu dem בָּעֶרֶב unserer Stelle passt. Weiteres zu Num. 11, 33 und bei *Bochart* hz. II. 648 ff. *Ros.*, *Oedmann* verm. Samml. IV. 57 ff., *Winer* RW." Der Qaṭâ-Vogel (قطا), eine Rebhuhnart, die in Syrien, Arabien u. s. w. in ungeheurer Menge sich findet (*Rosenm.* Altth. IV, 2. S. 347 ff.; *Rob.* III. 183) ist nicht gemeint. „Der Vrf. knüpft somit an Thatsächliches an, berichtet aber ein Wunder, indem er die Wachteln in das israel. Lager einfallen lässt und zwar in grösster Menge". — V. 13b. 14. Und Morgens geschah *die Lagerung des Thaues* rings um das Lager her, d. h. hatte sich der Thaunebel (ܕܝܡܬܐ ܕܛܠܐ *Pesch.*) um das Lager her gelagert; als nun diese Thaulagerung oder der aufliegende Thaunebel aufstieg, d. h. sich erhob oder verzog, *siehe da* war oder lag *auf der Oberfläche der Wüste feines, körniges, fein wie der Reif auf der Erde*, dem Boden. „Dass טַל hier den Nebel mit umfasst, lehren עָלָה, עָב טַל Jes. 18, 4 und die Bilder Hos. 6, 4. 13, 3; auch die Ableitung von טלל *obumbravit*, *obtexit* stimmt damit. Der Thau kommt nach dem AT. vom Himmel (Dt. 33, 13. 28. Prov. 3, 20. Zach. 8, 12. Hagg. 1, 10) und mit ihm kam das Manna hernieder (Num. 11, 9); dieses erscheint daher als ein vom Himmel geregnetes Brod (V. 4; Sap. 16, 20) und wird auch Himmelsbrodkorn, Himmelsbrod genannt (Ps. 78, 24. 105, 40). Diese Ansicht liegt klar im AT. vor. So nahm man im Alterthum auch an, dass Honig aus der Luft falle oder regne (Aristot. h. a. 5, 22; Aelian h. a. 15, 7), Honig sive coeli sudor sive quaedam siderum saliva sive purgantis se aeris succus (*Plin.* 11, 12), *ἀερόμελι* (Athen. 11, 102 p. 500). Und noch heute glauben die Orientalen, dass das Manna in baumloser Gegend wie Thau vom Himmel gefallen sei (*Wellst.* Ar. II. 48; s. auch die Ansicht von Avicenna bei *Ros.* Altth. IV, 1. 325)". מְחֻסְפָּס] Part. Pass. eines Quadril. חַסְפַּס, verkürzt aus den Peaʿlâl חֲסַפְסַף (Ew. § 158, c), ist nicht sicher zu deuten. Die Bedeutungen *rund*, *kugelig* (*Saad.*, *Kimch.*, *Gr. Ven.*, *Luth.*), *pilo tusum* (*Vulg.*) lassen sich etymologisch nicht erhärten; die Combination mit خَشَفٌ und خَشِيفٌ *harter Schnee, dünnes Eis*, خَشَفَ *gefrieren, krachen wie gefrorner Schnee* wenn man darauf tritt (*Michael.* in supplem. p. 869), so dass מחספס *geronnen*, *fest* bedeutete (*Ros. Kn. Ke.*), fusst auf specifisch arabischem und secundärem (*Ges.* th. 504) Sprachgebrauch; richtiger ist *abgeschuppt*, *schuppenförmig* (*Targ.*, *Pesch.*, *Ar. Erp.*, *Kn.* s. dazu *Ges.* th.), oder wohl noch besser (unter Vergleichung von خَشِفَ *scabie laboravit*, ܚܙܘܦ *asper*, *hispidus*, ܚܙܘܦܐ *scabiosus*,

scabrosus fuit) schorfig, grindig, *rauh wie ein körniger Ausschlag.* ‚Nach V. 31 und Num. 11, 7 glich das Manna im Aussehen dem weissen Koriandersaamen und dem Bdellium. Denn גַּד, aram. גִּדָּא ist sicher der Koriander (*Celsii* hbt. II. 78 ff.), der von den Puniern *γοιδ* genannt wurde (Dioscorid. 3, 64) und in kleinen runden Körnern von schmutzig weisser oder gelblich grauer Farbe besteht. Ueber das Harz Bdellium s. Gen. 2, 12". Warum diese Beschreibung nicht gleichen Ursprungs mit V. 31 (*Wel.*) sein könne, sondern wenigstens theilweise aus C abzuleiten sei, ist nicht einzusehen. — V. 15. Die Israeliten, die es sahen, sagten, *weil* sie nicht wussten was es war (Dt. 8, 3): מָן הוּא. Aus dem בִּי und aus V b, wo Mose ihnen erst erklärt, dass es ein von Gott *geschenktes* Brod sei, ist deutlich, dass מָן הוּא nicht bedeuten kann: *eine* Zutheilung oder *Gabe* sc. Gottes *ist es* (*Kimch.* u. A., s. *Ros.* z. St., *Ges. Ku. Kn.* als wäre מָן gleich مَنّ *donum, manna,* welch letztere Bedeutung aber im Arabischen erst aus dem Hebräischen adoptirt ist), sondern (LXX, *Jos.* ant. 3, 1, 10, *Vulg.*) *τί ἐστι τοῦτο; was das?* oder eigentlich (da מן in allen semit. Sprachen *quis?* bedeutet, und das mit einem andern Pron. zusammengesetzte مَنُو rein aramäisch ist) *wer das?* (wenn man nicht mit *Ew.* [§ 182 a] ein aus *ment* verkürztes *man* als Vorstufe von מָה annehmen will). Jedenfalls ist vorausgesetzt, dass *man* als pron. interr. den Hebräern noch verständlich war, und soll damit sicher auf den bei ihnen gewöhnlichen Namen dieses Dings angespielt werden; es ist eine Volksetymologie, und blos ihr zu lieb das sonst ungebräuchliche מן gewählt. Aus welcher Sprache der Name מָן (V. 31) für diese Sache ursprünglich stammt, ist bis jetzt nicht ermittelt. *Ebers* Gos. 226 f. will das Wort als ein altägyptisches erweisen, allein dass *mannu* in den 2 von ihm beigebrachten Stellen wirklich Manna und nicht vielmehr irgend eine andere Substanz, z. B. eine Art von Rauchwerk bedeute, dafür fehlt der Beweis. — Während V. 15a wegen der Etymologie und weil A erst V. 31 die Benennung der Speise erzählt, sicher nicht aus A stammt, kann V. b füglich aus A genommen sein (vgl. zu לֶאֱכְלָה Gen. 1, 29 f. 6, 21. 9, 3. Lev. 11, 39). — V. 16. [זֶה הַדָּבָר וגו׳ wie V. 32 bei A. Sie werden von Mose angewiesen, vom Manna zu sammeln, *jeder gemäss seinem Essen* (12, 4), d. h. so viel er isst oder bedarf, nämlich einen *Ghomer für den Kopf* (גֻּלְגֹּלֶת wie 38, 26. Num. 1, 2. 18. 20. 22. 3, 47 nach A), nach der (*Ew.* § 300, c) Zahl ihrer Seelen, d. h. wie sofort erklärt wird, nach der Zahl der jedem Sammler angehörenden Personen, welche sich in seinem Zelt befinden. עֹמֶר] nur in diesem Cap., nach V. 36 1/10 Epha, s. weiter zu 29, 40. Es ist also hienach als der Bedarf jeder Person ein Ghomer bestimmt; das kann, da nicht alle gleichviel essen, nur eine Durchschnittsangabe sein. Ob אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ hier und V. 18b, wie 21, ursprünglich die Angabe des C gewesen (*Wel.*), ist wegen 12, 4 zu bezweifeln. — V. 17. 18. Demgemäss sammelten die Israeliten, *der viel machende und der wenig machende,* d. h. der wegen grosser Zahl seiner Zeltgenossen viel sammelnde und der wegen kleiner Zahl derselben wenig sammelnde und

bedürfende, und massen's mit dem Ghomer; der הִמְעִיט machte nicht überschüssig oder überzählig, d. h. *nahm nicht* über das vorgeschriebene Maass *überschüssiges*, und der מִמְעִיט *liess nicht* an dem Maasse *mangeln*, nahm nicht weniger. Das Wunderbare liegt darin, dass das gefallene Manna gerade zu einem Ghomer für jeden Kopf reichte, nicht aber darin, dass ihnen (*Rabb. Kn. Ke.*), mochten sie gesammelt haben was sie wollten, doch beim Nachmessen zu Hause gerade ein Ghomer für den Kopf sich ergab. Auch braucht man nicht, um diesem Wunder zu entgehen, gegen den Text zu fingiren (*Calv. Cler. Ros.* A.), dass alles von allen Israeliten gesammelte auf einen Haufen geschüttet und dann für die Einzelnen vermessen worden sei. Das וַיְמֹדְדוּ V. 18 ist nicht ein nachträgliches Messen, הֶחְסִיר bedeutet nicht *Mangel haben* und הֶעְדִּיף nicht *Ueberschuss haben;* ohnedem ist V. 16 jedem befohlen, er solle gerade einen Ghomer für den Kopf sammeln, und darnach hat er sich gerichtet (וַיַּעֲשׂוּ כֵן). עדף] auch V. 23 und sonst (Ex. 26, 12 f. Lev. 25, 27. Num. 3, 46—49) immer bei A. אִישׁ לְפִי וגו'] s. zu V. 16. — V. 19. 20. Mose ordnet nun an, keiner solle bis zum folgenden Tag etwas übrig lassen. „Das Manna soll das tägliche Brod der Israeliten in der Wüste sein und daher immer am Tag des Sammelns verzehrt werden. Im Morgenland bäckt man alle Tage frisch und isst das Brod vom gestrigen Tage nicht (*Arvieux* Nachr. I. 69. III. 227. 229; *Harmar* Beob. III. 474 f.). Gegen das Verbot heben einige Männer Manna bis zum folgenden Morgen auf, aber es bekommt Würmer und wird stinkend. Gott macht es ungeniessbar und hält so die Bestimmung V. 19 aufrecht". An sich kann das wohl A erzählt haben, und אַל-יוֹתֵר וגו' (s. 12, 10), שָׁמְעוּ אֶל, וַיִּקְצֹף (Lev. 10, 6. 16. Num. 16, 22. 31, 14; aber auch bei B Gen. 40, 2. 41, 10) sprechen sogar für ihn; andererseits würden beide Verse zu V. 4 bei C gut passen, auch lautet וירם תולעים ויבאש etwas abweichend von V. 24. Vielleicht hat ausser A auch C eine ähnliche Angabe gehabt, und hat R aus beiden genommen, wie denn V. 21 wohl sicher aus C ist. וַיָּרֻם] nicht: *und es erhob sich zu Würmern* (*Kn. Ke.*); es kommt nicht von רוּם, sondern von רָמַם, und soll die Punktation mit — einer Verwechslung mit וַיָּרֻם (von רוּם) vorbeugen (*Ew.* § 232, c; *Olsh.* § 243, a), also: *und es wurde faul* (wurmig) *zu Maden*, d. i. so dass Maden darin entstanden (s. über diesen Acc. *Ew.* § 281, d). — V. 21. So sammelten sie denn täglich, nämlich immer am Morgen, ihren Bedarf; am Morgen, denn wenn die Sonne, höher steigend, heiss wurde, so zerfloss oder schmolz es durch die Sonnenhitze. Ueber die Perff. *Ew.* § 342, b; über die Thatsache s. unten. Ob derselbe Referent, der hier das Schmelzen des Manna in der Sonne bemerkt, nachher V. 23 so ohne Weiteres vom Verbacken desselben reden konnte, ist sehr fraglich (*Wel.*). Und wenn A die Angabe dieses V. hätte machen wollen, hätte er sie wohl eher in Form eines Befehls (V. 16), nur am Morgen zu sammeln, gemacht. — V. 22 ff. nach A. Am 6. Tag, an dem sie, wie bisher auch, alles auflasen was da war, ergab die Sammlung das Doppelte, wörtlich: *sammelten sie Brod zwiefältig* (s. Gen. 43, 12), *zwei des Ghomer für den Einzelnen.* Im

ursprünglichen Text des A, der ein schon gegebenes Sabbathgesetz (V. 23) voraussetzt, mag לָקַטְנוּ ein absichtliches gewesen sein; im jetzigen Zusammenhang kann es nur ein unabsichtliches sein (wofür freilich מָצָאנוּ passender gewesen wäre). Dass der diesmalige Ertrag der Sammlung (vermöge göttlicher Veranstaltung, weil Gott das Zweifache gespendet hatte) gerade das Doppelte des sonstigen betrug, war auffallend genug. Darum machen die Fürsten (s. 22, 27) der Gemeinde dem Mose von der doppelten Sammlung Anzeige. — V. 23. Mose erkennt sofort, dass das um des Sabbaths willen geschehen sei: *das ist's*, d. i. stimmt zu dem oder hat seinen Grund in dem, *was Jahve geredet hat: eine Ruhefeier, ein hl. Ruhetag dem Jahve ist morgen* (s. zu 20, 8. 10). Deutlich ist hier ein Sabbathgebot als schon gegeben vorausgesetzt, natürlich nicht das Gen. 2, 3 stehende (*Kn.*), ist ja doch (bei A) auch das hl. Zelt schon vorausgesetzt V. 33 f. Im jetzigen Zusammenhang ist diese Stelle nur durch die freilich in ganz andern Ausdrücken gefasste Weisung Gottes an Mose V. 5 (bei C) vorbereitet. Demgemäss, da man am andern Tag weder arbeiten noch sammeln darf, weist er sie an, was sie von dem heimgebrachten Manna backen oder kochen, d. h. durch Backen oder Kochen zu Speise bereiten wollen, heute (am 6. Tage) zu bereiten, das Ueberschüssige (V. 18) aber sich zur Aufbewahrung auf den folgenden Morgen zurückzulegen (הַנִּיחוּ hier und V. 24 wie Lev. 7, 15; oben הֵכִין V. 5). אֵפוּ] *Ew.* § 227, d. „Nach Num. 11, 8 behandelte man das Manna ganz wie Korn; man mahlte es auf der Handmühle, stampfte es im Mörser, kochte es im Topf und bereitete es zu Kuchen. Das heutige Manna wird nie so hart, dass es gestossen werden könnte, und aus ihm werden auch nicht Brode oder Kuchen gemacht (*Burckh.* Syr. 954)". — V. 24. Demgemäss legten sie das Ueberschüssige bis zum folgenden Morgen zurück, und dieses hielt sich ohne stinkend zu werden und Würmer zu bekommen. V. a jedenfalls aus A, V. b aus A oder C vgl. V. 20. — V. 25—30. Weitere Einweisung in die Sabbathfeier an der Hand der Mannagabe, und Ungehorsam eines Theils des Volks, nach C. V. 25. 26. Daran dass das aufgehobene Manna nicht stinkend wurde, war dem Volke der Wille Gottes in Beziehung auf den Sabbath genugsam angedeutet, und Mose setzt diesen Willen dahin auseinander, am siebenten Tag, dem Gott heiligen Ruhetag nichts zu sammeln, wie es auch an ihm kein Manna geben werde. — V. 27. „Gegen das Verbot begeben sich Einige vom Volk hinaus, finden aber kein Manna. הָעָם] wie V. 4". — V. 28. Mose tadelt dies mit der Frage, wie lange (Num. 14, 11) sie sich weigerten (4, 23. 7, 14 u. s. w.) seine Gebote und Weisungen zu beobachten. „Die Rede ist etwas übertreibend, da noch nicht so viele Gesetze gegeben und übertreten worden sind" (bei dieser Gelegenheit V. 20 und 26). Dass sie schon öfter gemurrt haben (14, 11 f. 16, 2, und bei B auch 15, 24), gehört nicht hieher. Die תּוֹרֹת *Weisungen* (18, 16. 20 bei B) kommen im Pent. auch Gen. 26, 5. Lev. 26, 46 bei C vor. — V. 29. 30. „Sie sollen berücksichtigen, dass Gott deshalb, weil er ihnen den Sabbath gegeben hat, ihnen am 6. Tage für 2 Tage Brod gibt; er will sie dadurch vom Sammeln am Sabbath ab-

halten und ihnen die Feier dieses Tages möglich und leicht machen. Darum sollen sie jeder zu Haus bleiben. תַּחְתָּיו] *an seiner Stelle* wie 10, 23". Und so ruhte denn das Volk am 7. Tage. Der ganze Abschnitt V. 25—30 lautet wie eine erstmalige Einleitung des Volks in die Feier des Sabbaths. — V. 31—34 nach A, Fortsetzung zu V. 24, wie auch das Suff. von שְׁמוֹ ausweist, das im unmittelbar Vorhergehenden keine rechte Beziehung hat. Das *Haus Israel* (auch sonst bei A: 40, 38. Lev. 10, 6. 22, 18. Num. 20, 29, vgl. Lev. 17, 3. 8. 10; ausserdem Jos. 21, 43; die LXX haben hier und Lev. 17, auch 22, 18 *υἱοί*) nannte den Namen des Brodes *Man* (s. V. 15); es war aber von Aussehen wie weisser Koriandersaamen (s. V. 14) und schmeckte wie Kuchen mit Honig. „Nach Num. 11, 8 schmeckte es wie לְשַׁד הַשֶּׁמֶן mit Oel bereitetes leckeres Backwerk. Die LXX geben das nur hier vorkommende צַפִּיחִת mit *ἐγκρίς*, was nach Athen. 14, 54 p. 645 ein mit Oel und Honig bereitetes Backwerk war", *Aq. Symm.* durch *ἀμύλιον*, *Saad.* durch قطايف *pastilli dulciarii.* — V. 32. Mose verkündigt als göttlichen Befehl (zum Ausdruck s. V. 16): *die Fülle des Ghomer davon*, d. h. ein Ghomer voll davon *zur Aufbewahrung für eure Nachkommen* (s. zu 12, 14)! ein Befehl ohne Verbum; aber LXX und *Sam.* מִלְאוּ — V. 33. Er weist demnach den Aaron an, eine צנצנת zu nehmen, einen Ghomer voll Manna hineinzuthun und es (das Manna) vor Jahve, d. h. im Heiligthum (s. V. 34) niederzulegen (V. 23 f.), zur Aufbewahrung für die Nachkommen. Das Hapaxleg. צִנְצֶנֶת bedeutet *Krug, Flasche* gemäss der Ueberlieferung (LXX *στάμνος; Pesch.:* ܩܣܛܐ, *Onk.* צְלוֹחִית, *Saad.* برنية), nicht Körbchen (*Kn.* nach *Ges.* th. 552 sub טֶנֶא). — V. 34. Das 1. Gl. gehört zum Vorhergehenden. Aaron stellt das Manna vor das Zeugniss, d. h. vor die Bundeslade, welche das Zeugniss enthielt (25, 16. 21. 40, 20). Gewöhnlich erklärt man das für eine vorgreifende Angabe, die der Vrf. gleich hier machte, weil er einmal vom Manna handelte, und führt als Analogie 12, 50, auch 12, 17 an. Aber diese Fälle sind anderer Art, und s. zu V. 23 und 9 f. — V. 35. Die Israeliten assen das Manna 40 Jahre lang, nach der einen Angabe (C) bis sie in bewohntes Land kamen, nach der andern, die sich nicht ganz damit deckt (A, vgl. Jos. 5, 12), bis sie zum Ende (zur Grenze) des Landes Kenaan kamen. Dass Mose das nicht geschrieben haben könne, haben selbst einige Rabbinen des Mittelalters eingesehen. „Es ist aber nicht gesagt, dass die Israeliten in dieser Zeit allein vom Manna lebten, sondern nur dass sie bis dahin solches Brod zu essen hatten (Dt. 8, 3. 16). Andere Nahrungsmittel waren nicht ausgeschlossen und werden auch oft erwähnt (Lev. 8, 2. 26. 31 f. 9, 4. 10, 12. 24, 5 ff. Num. 7, 13 ff. Dt. 2, 6. Jos. 1, 11). Ob sie aber während der 40 Jahre zu allen oder blos zu gewissen Zeiten Manna erhielten und ob sie bei ihrem Wüstenzug überall Manna erhielten, bestimmt die Erzählung nicht ausdrücklich; sie erwähnt es noch für die Zeit, wo die Hebräer den Sinai verlassen hatten (Num. 11, 7 ff.) und Edomitis umzogen (Num. 21, 5)". — V. 36. Der Ghomer war der 10. Theil des Epha, also gleich mit dem עִשָּׂרוֹן, worüber zu

29, 40. Die Glosse setzt voraus, dass der Name dieses Gefässes späterhin ausser Gebrauch kam: ob das schon zur Zeit des A der Fall war oder nicht, ob also die Angabe von ihm oder erst von einem späteren Bearbeiter sei, lässt sich nicht sicher bestimmen. Sonst steht bei A, der genaue Maassangaben liebt, immer 1/10 Epha. Ob das letztere auf späterer Correctur beruhe, kann man fragen, aber auch nicht sicher beantworten. — „Ueber das *Manna* s. *Oedmann* verm. Samml. IV. 1 ff., *Winer* RW., *Ros.* Altth. IV, 1. 316 ff., *Ritter* Erdk. XIV. 665 ff.", auch *Reinke* Beitr. z. Erklärung des AT. V. 305 ff. „Das sinaitische Manna ist der süsse Saft des Ṭarfabaums, einer Tamariskenart, und findet sich blos auf diesem; es dringt im heissen Sommer Nachts aus der Rinde des Stamms und der Zweige hervor und bildet kleine runde weisse Körner, die aber zerschmelzen, sobald sie am folgenden Tag die Sonnenhitze empfinden, und zusammengebacken dem Harze gleichen. Die Sammelzeit ist im Juli und dauert einen halben bis ganzen Monat (*Seetz.* III. 76). Es sitzt in Form kleiner Kügelchen an den Zweigen des Baumes und fällt während der Tageshitze herab (*Wellst.* Ar. II. 49). Es tröpfelt auf die herabgefallenen Zweige, Blätter und Dornen auf dem Boden, und wird vor Sonnenaufgang gesammelt, wenn es geronnen ist; in kühler Temperatur wird es fest, schmilzt aber in der Sonne in 5 Minuten; es hat eine schmutziggelbe Farbe. Die Araber reinigen es von den Blättern und dem Schmutze, kochen es und seihen es durch ein grobes Stück Zeug und thun es in lederne Schläuche; sie bewahren es auf und brauchen es wie Honig; es schmeckt angenehm, etwas gewürzhaft und so süss wie Honig. Es tröpfelt im Juni, fängt aber auch schon im Mai an; die Erndte dauert ungefähr 6 Wochen (*Burckh.* Syr. 953 f.). Es zeigt sich theils an den zarten Zweigen jenes Strauchs, theils auf den Boden herabgetröpfelt und an die dürren Tamariskenblätter angesetzt (*Seetzen* in *Zach* monatl. Corresp. vom Oct. 1812 S. 392 f.). Es schmilzt an der Sonne und am Feuer, hat das Ansehen von Gummi und schmeckt süsslich (*Rob.* I. 189. 426), am ähnlichsten dem Honig (*Tischend.* I. 201 f.)". Nach *Ehrenberg's* Beobachtung (s. auch *Rüppell* Nub. 190) geschähe die Ausschwitzung des Manna durch den Stich eines Insects in die von Saft strotzenden Zweiglein; doch wird diese Ansicht von Andern bestritten (s. *Ritter* 674 ff.; *Furrer* in B.L. IV. 109). „Man findet es blos in Jahren, wo es viel geregnet hat (*Burckh.*) und es bleibt oft eine Reihe von Jahren aus (*Rob., Wellst.*). Die Masse des jährlichen Manna's ist gering; auf der ganzen Sinaihalbinsel wird jetzt nicht mehr als 500—700 Pfund gesammelt (*Burckh. Wellst.*). Nicht überall im peträischen Arabien kommt es vor. *Burckh.* 955. 977 nennt den W. Scheich in der Nähe des Sinai und den W. Feirân beim Serbâl als Mannaorte; *Seetz.* (bei *Zach* a. a. O.) fand auch in dem viel nördlicheren Thale Taijibe (s. V. 1) viel Manna, das erste seit seiner Abreise aus Aegypten, und bezeichnet zugleich den noch nördlicheren W. Gharandel als einen Mannaort (Reisen III. 79. 129). Weiter nordwärts aber gibt es keines mehr z. B. in der Gegend des Brunnens Ṣueira, wo zwar viel Tamarisken sind, aber kein Manna liefern

(*Burckh.* 986). Das Manna ist also nachgewiesen in dem Landstrich vom W. Gharandel (Elim? 15, 27) bis zum Sinai, kommt aber auch südostwärts vom Sinai im W. Nasb vor (*Ritter* 676), wo der Ṭarfa ebenfalls wächst (*Burckh.* 955). Etwas ähnliches ist der Beirûq-Honig in Edomitis, ein im Mai und Juni aus den Zweigen und Blättern eines Baumes kommender Saft (*Burckh.* 663). Uebrigens beschränkt sich das Manna nicht auf die Sinaihalbinsel, sondern kommt auch anderwärts auf verschiedenen Bäumen und Gesträuchen vor (*Wellst.* 47). In Hyrkanien, Medien und Armenien sammelte man Honig, der von den Blättern eines der Eiche ähnlichen Baumes floss (Diod. Sic. 17, 75; Strabo 11, 7, 3; Curt. 6, 4, 22). Ueber das persische Manna s. *Niebuhr* Arab. S. 145 ff.; *Rauwolff* Reise I. 90. — Mit den Reiseberichten (vgl. auch Jos. ant. 3, 1, 6) trifft die biblische Erzählung in folgenden Punkten zusammen: a) tritt das Manna nicht früher als auf der Station Sin zwischen Elim und Sinai ein; b) fängt es im 2. Monat, d. i. etwa Mai an (V. 1); c) hat es das Ansehen von Reif, Koriander und Bdellium (14, 31. Num. 11, 7); d) schmeckt es wie Honig (V. 31); e) wird es immer am Morgen gesammelt (21); f) schmilzt es in der Sonnenhitze (21) und g) führt es den Namen, welchen es noch heute hat (15. 31). Die Erzählung knüpft also sicherlich an das Manna an, wie es noch jetzt auf der Sinaihalbinsel vorkommt. Aber sie weicht vom Thatsächlichen vielfach ab. Denn a) kommt nach ihr das Manna mit dem Nebel und Thau vom Himmel (V. 4. 14. Num. 11, 9); b) fällt es in so ungeheurer Masse, dass auf jede Person des sehr zahlreichen Volks täglich ein Ghomer kommt (V. 16. 36); c) bringen die Sammelnden jeder gerade nur seinen Bedarf, nicht mehr und nicht weniger, zusammen (18); d) fällt es nur an den 6 Werktagen, nicht am Sabbath (26 f.); e) bekommt das von einem Werktag zum andern aufbewahrte Würmer und wird stinkend (20), während das vom 6. auf den 7. Tag aufgehobene sich hält (24), weshalb es, abgesehen vom 6. Tag, immer am Tag des Sammelns gegessen werden muss (19); f) wird es auf der Handmühle gemahlen, im Mörser gestossen und durch Backen und Kochen bereitet, z. B. zu Kuchen (23. Num. 11, 8) und g) erscheint es überhaupt als eine Art Brodspeise, welche wie Backwerk schmeckt (31. Num. 11, 8) und immer לֶחֶם, sogar דָּגָן genannt wird (s. zu V. 14), der wunderbaren Verdopplung V. 5. 22 gar nicht zu gedenken. Der Erzähler will also sicher ein Wunder berichten und es ist vergebliche Mühe, seine Vorstellung mit der Naturgeschichte auszugleichen. Die Sage, nach welcher er erzählt, wollte die Frage beantworten, woher die Hebräer während ihres langen Zugs durch die Wüste, welche kein Getraide erzeugt, das wichtigste Lebensmittel erhalten hätten. Sie löste sich die Frage durch die Allmacht Gottes, welche Brod vom Himmel sandte, indem er das Manna so gestaltete, dass es wie irdisches Korn verwandt werden konnte. Beim Einzug in Kenaan trat das Getraide an seine Stelle".

3. Die Vorgänge bei Refidim: Massa Meriba und der Kampf mit Amalek, Cap. 17.

An die aus A genommene Angabe vom Vorrücken der Gemeinde bis Refidim V. 1 wird die Erzählung über 2 Begebenheiten angeschlossen, die sich dort zugetragen haben, die eine V. 2—7 nach B und C, die andere V. 8—16 nach B. a) Die erste dieser Erzählungen ist keine einheitliche, auch mit der Station Refidim nur lose verknüpft. Während V. 3—6 in sich gut zusammenhängt, durch שָׁם (V. 3) an V. 1 anlehnt und dann V. 5 f. bis zu einem Felsen am Horeb, aus dem dem murrenden Volk Wasser gespendet wird, fortführt, ist V. 2 eine reine Dublette zu V. 3, aber die nothwendige Vorbereitung zu V. 7, der seinerseits auf einen Ortsnamen Massa und Meriba hinführt, von dem in V. 1 nichts erwähnt ist. Da keine dieser beiden Angaben auf das V. 1 genannte Refidim selbst sich bezieht und da ausserdem A die Geschichte vom מֵי מְרִיבָה *Haderwasser* nach Qadesch verlegt (Num. 20, 1—13. 24. 27, 14), so kann keine von A abgeleitet werden, wie sie auch sprachlich ihm nicht angehören, sondern R hat hier aus B und C 2 unter sich ähnliche Berichte über ein in der Nähe von Refidim oder dem Horeb vorgekommenes Ereigniss eingetragen und zusammengefügt, beide freilich verkürzt. Dass der Bericht V. 3—6 im Wesentlichen dem B angehöre, folgt aus חֹרֵב V. 6, der Rückbeziehung V. 5 auf 7, 17. 20, den זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל 5 f. und der Aehnlichkeit von 3 f. mit 15, 24 f.; damit ist dann auch über die Zugehörigkeit von V. 2. 7 zu C entschieden. (Und dürfte man aus Dt. 9, 22 einen sicheren Schluss machen, so würde sogar folgen, dass bei C die Geschichte von Massa erst Num. 11 gestanden hätte). Die Annahme, dass C selbst unter Benützung von B diese ganze Pericope V. 2—7 geschrieben habe, scheitert an dem Verhältniss von V. 2 und 3, welches nicht ein selbständiger Bearbeiter sondern nur ein Compilator so gestalten konnte. — b) Die andere dieser Erzählungen V. 8—16, in sich geschlossen und nach V. 14 auf eine alte schriftliche Quelle zurückgehend, daher auch mit manchen eigenthümlichen Ausdrücken, wird nach משה האלהים V. 9 und nach der Hervorhebung des Hur neben Aaron V. 10. 12 ebenfalls in B gestanden haben.

a) Cap. 17, 1—7 *Massa und Meriba.* — V. 1. Aus der Wüste Sin ziehen sie nach Refidim, woselbst kein Wasser. Obwohl auch B sonst (15, 22) Angaben über die Fortbewegung des Zuges hat, ist diese hier doch von A abzuleiten wegen פִּי־עֲדַת בְּנֵי und weil 19, 2 diese Angabe vorausgesetzt ist. עַל־פִּי] *auf Befehl von* schreibt A (z. B. Num. 3, 16. 39. 51. 4, 27. 37 u. s. w.) und B (Gen. 45, 21) und zu למסעיהם] *nach ihren Zügen*, d. i. in mehreren Märschen s. Gen. 13, 3; endlich ואין מים וגו׳] kann in diesem Fall trotz הָעָם von A aus seiner Quelle Num. 33, 14 genommen sein; es kann aber hier auch bereits die von R aus B C geschöpfte Erzählung beginnen. Die מַסָּעִים zwischen der Wüste Sin und Refidim, welche A nicht namentlich erwähnt, sind nach Num. 33, 12 f. Dofqa und Alusch. דָּפְקָה] wofür LXX Ῥαφακά geben, glaubt *Ew.* II. 146 gemäss seiner Ansicht vom

Zuge Israels (s. zu 16, 1) mit *Ain Tabakat* südöstlich von der Umm Schômar gerade am Eingang des Gebirges durch das W. Ṣâliḥ combiniren zu können; *Ebers* Gos. 135 ff. meint den Namen mit *Mafka-t, Tmafka*, der äg. Benennung des in den Sinai-Bergwerken, näher in W. Maghâra gewonnenen Minerals (Malachit) und dieser Bergwerkgegend selbst gleichsetzen und deswegen Dofqa in W. Maghâra suchen zu dürfen; *Knobel* (*Ke.*) setzt es in W. es Seiḥ (*Robins.* I. 132), südostwärts vom Brunnen Naṣb (s. zu 16, 1), aus dem nichtigen Grunde, dass سَيْح und دافِق beide „aqua fluens" oder „effusa" bedeuten, bringt sogar den Namen mit dem von *Seetzen* (in *Zach's* monatl. Corresp. v. Jan. 1813 S. 71) in dem engen W. Ḳeneh (1½ Stunden von W. Mukattab, also wo anders!) gefundenen Ortsnamen *el Tabbaccha* zusammen, bemerkt auch, dass die Israeliten dort in W. Seil schon aus der Wüste Sin heraus waren, sofern der diese charakterisirende Sandstein gleich nach dem W. Chamîle dem Porphyr und Granit Platz mache (*Burckh.* 788; *Russegg.* III. 230 f.); *Bunsen* V. 156 f. versteht auch *Seetzen's* Tobacchâ, setzt es aber richtiger in die Nähe des W. Mukattab, wo dieses an W. Feirân grenzt. Andere verzichten mit Recht auf eine genauere Bestimmung der Oertlichkeit. אֲלוּשׁ] LXX *Αἰλούς*, soll nach *Kn.* gar der W. Osch (عُشّ mit arab. Artikel!) bei *Burckh.* 792 ff., *Rob.* I. 139, *Russeg.* III. 30 f. sein, 7 Stunden vom W. Seiḥ entfernt (*Rob.* III. 805) mit gutem Wasser, wie überhaupt die Gegend südostwärts von Ṣarbût el Chadim nicht arm an Wasser sei, nach *Ke.* etwas näher am Sinai, am Eingang des W. Scheich, wogegen Andere, die Mose durch W. Feirân vorrücken lassen, es am Eingang von diesem suchen (z. B. *Eb.* 209), oder Feirân selbst (*Bunsen* BW. V. 157). רְפִידִים] nach 19, 2 und Num. 33, 15 mindestens noch einen Tagemarsch von der Wüste Sinai, dagegen nach R, der die Geschichten 17, 2—7 und Cap. 18 hier eingereiht hat, immerhin schon in nächster Nähe des Horeb (17, 6) oder Gottesberges (18, 5). Auf diese Andeutung des R bauend und gemäss seiner sonstigen Ansicht vom Gang des Zuges versteht *Kn.* die Ebene *er-Râḥa* (*Ke.:* die Mündung des W. es-Scheich in die Ebene er-Râḥa), welche sich von der Nordseite des Horeb-Sinai nach NW. hin erstrecke und zum Lager, wie zum Kampfplatz gross genug sei (s. zu 19, 2), auch den Distanzen nach gut passe (8 Stunden von W. Osch bis zu ihrem nordwestlichen Ende *Rob.* III. 805), meint sogar רפדים bedeute *Breite, Fläche* wie راحة *terrae planae et eminentes*. „Andere suchen Rephidim bei der Quelle Abu Ṣuweirah 3 Stunden nördlich vom Sinai (*Strauss* Sinai S. 131) oder in dem eine Stunde weiter nördlich liegenden Defilé mit dem sogenannten Mosesitz" (*Maqâd Seidna Musa* nach *Burckh.* Syr. 799, s. aber dagegen *Ebers* Gos. 222), „so *Rob.* I. 198 f.; *de Laborde* comm. p. 98; *Lengerke* Ken. I. 447; *Tischend.* I. 244; oder in der Ebene Ṣuweiri ½ Stunde nördlich von Ṣuweirah (*Raumer* Zug der Isr. S. 29, s. auch *Winer* RW. II. 703, der zwischen den beiden

letzten Meinungen die Wahl lässt", vgl. auch *Hitz.* Gesch. 79 und *Köhl.* Gesch. 257), oder in dem (von W. Feiran nach er-Râḥa führenden) W. es-Scheich da, wo die nordöstliche Strasse vom Golf von ʿAqaba her einmündet (*Bunsen* V. 158 ff.), und die Mönche des Sinai verlegen Refidim sogar in nächste Nähe ihres Klosters. Eine ältere Tradition, ungewiss ob schon bei *Euseb.* und *Hieron.* onom. (*τόπος τῆς ἐρήμου παρὰ τὸ Χωρὴβ ὄρος . . . . ἔνθα καὶ πολεμεῖ Ἰησοῦς τὸν Ἀμαλὴκ ἐγγὺς Φαράν*), sicher „bei *Kosmas* Indicopl. (coll. nov. Patr. ed. Montf. II. 195 f.) und *Antoninus Plac.* itin. 40 (Acta Sanct., Maii t. II. p. XXII"; vgl. noch *Macrizi* Gesch. der Kopten, übers. v. *Wüstenfeld* S. 116, der Pharan eine amalekitische Stadt nennt), setzt Refidim in das W. Feiran; ihr schliessen sich unter Neueren an theils diejenigen, welche den Serbâl für den Gesetzgebungsberg halten, also *Lepsius* (Br. 349 f. 353. 424. 430) und *Ebers* (Gos. 187 f. 209 ff. 222. 380), indem sie annehmen, dass gerade der Eintritt in diese herrliche Oase den Israeliten von Amalek bestritten werden musste, theils andere, wie *Ritter* (XIV. 736 ff.; s. bei *Leps.* 426 ff.) und *Palmer* (Wüstenw. 124 ff. 213); sie setzen Refidim in den nordwestlichen dürreren Theil des W. Feirân, vor dem Eintritt in die eigentliche Oase Feirân, und dort bezeichnet die noch immer lebendige Tradition der Araber den Fels Ḥesy el Chaṭṭatin als denjenigen, aus dem Mose das Wasser geschlagen habe. — V. 2. Das Volk hadert mit Mose; der Ausdruck רִיב ist schon gewählt mit Beziehung auf den Namen מְרִיבָה V. 7. תָּנִי] aber in einigen Mss., in *Sam.* LXX *Pesch.*, auch in Mss. des *Onk.* תָּנָּה. *was versuchet ihr Jahve?*] sie fordern in ihrem Hadern mit Mose zugleich Gottes Macht und Hilfe heraus, indem sie, wie V. 7 nachgeholt wird, voll Unzufriedenheit, Zweifel und Mistrauen aussprechen, nun müsse sich zeigen, ob wirklich Jahve unter ihnen sei, als hätten sie nicht bisher (z. B. 14, 13. 16, 6) Beweise genug davon erfahren (sonst s. Ps. 78, 18. 95, 9. 106, 14). — V. 3 dasselbe nach B. וירלן] s. 15, 24; auf ein מריבה ist hier keine Anspielung. לָמָּה זֶּה] 5, 22. Zu העלתנו וגו׳ s. Num. 20, 5. 21, 5. אֹתִי וגו׳] die inconcinne 1 p. Sing. (in LXX *Vulg. Pesch., Targ. Jer.* durch 1 p. Pl. ersetzt) ist auch in *Sam.* und *Onk.* bezeugt. מקני] auch 10, 26. — V. 4. Mose in seiner Noth schreit zu Jahve (15, 25. 14, 15) um Rath und Hülfe; *noch wenig* (fehlt), sagt er, *so* (wie 16, 6 f.) *steinigen sie mich* s. 8, 22. — V. 5. Gott heisst ihn (nicht: *vorübergehen* vor dem Volk, das ihn steinigen will, um seinen Muth zu bewähren *Abarb. Ke.*, sondern) *hinziehen vor dem Volk* (*προπορεύεσθαι* LXX *Vulg.*, wie Gen. 33, 3. 14. Dt. 3, 28. Jos. 4, 5 u. ö.) und einen Theil der Aeltesten (3, 16. 18. 4, 29. 12, 21. 18, 12. 19, 7. 24, 14 bei B; vgl. 24, 1. 9) sowie seinen Stab, mit dem er den Nil geschlagen (7, 17. 20 bei B) mitnehmen. „Die Aeltesten sollen den Vorgang mit ansehen, um ihn dann beim Volk bezeugen zu können. Die grosse Masse des Volks aber soll die göttliche Erscheinung und das Wunder nicht schauen, worüber zu Gen. 19, 17". — V. 6. Jahve will daselbst vor Mose *auf dem Felsen am* oder im *Horeb* (s. zu 3, 1) *stehen*, mit seiner Allmacht gegenwärtig sein; er soll (mit dem Stab) an den Felsen

schlagen, so werde, vermöge der segensreichen Gegenwart Gottes, Wasser daraus hervorgehen. Und so geschah es. Das שָׁם hat im Vorhergehenden keine Beziehung (*Wellh.*), muss also, wenn der Text des Stücks nicht von R verkürzt ist, auf das folgende עַל־הַצּוּר hinweisen. Der Artikel vor צוּר soll nicht die *Spitze* des Felsen Horeb bezeichnen (*Kn.*: die nordwestliche Spitze des Sinai, von den Arabern Safsâfeh genannt, die nach er-Râha hin sieht, *Rob.* I. 175 f.; ZDMG. II. 321 ff.), was mindestens עַל־רֹאשׁ הַצּוּר (vgl. V. 9) heissen müsste, sondern ist (vgl. 33, 21 f.) art. gen.: *auf dem Felsgestein*, denn gerade aus diesem soll das Wasser kommen. Ueber den viel umfassenden Namen Horeb oder Sinai aber s. zu 19, 2. „Dass die wunderbar eröffnete Quelle in der Folge geblieben sei (wie z. B. Jud. 15, 19), sagt der Vrf. nicht. Die Sage setzt den hier erwähnten Vorgang auch nach Kades (Num. 20, 8 ff.). Die Späteren feiern diese göttlichen Wunder mit Erhebung (Dt. 8, 15. Jes. 48, 21. Ps. 78, 15. 20. 105, 41. 114, 8. Neh. 9, 15). Verwandt ist der Gedanke, dass einst von Zion oder vom Tempel, dem Wohnorte Jahve's aus reichliches Wasser ausgehen wird (Jo. 4, 18. Zach. 14, 8. Ez. 47, 1 f.)". Eine einfachere Vorstellung darüber, wie die Führer des Volks hingehend mit ihren Stäben dem Volk Wasser schafften, s. Num. 21, 16—18. Ueber die Vorstellungen der spätern Juden von diesem wassergebenden Felsen, der dem Volk auf seinem Zug gefolgt sei, s. die Ausleger zu 1 Cor. 10, 4. — V. 7 aus C. Nach der Versuchung und dem Hader nannte man den Ort *Massa und Meriba* (*Hieron.* hat וּמְרִיבָה wohl absichtlich ausgelassen, wegen Num. 20, 13). Zu der Disjunctivfrage vgl. 16, 4. Der Name *Massa* wird, und zwar allein ohne Meriba, nur noch Dt. 6, 16. 9, 22, und mit Meriba zusammen nur Ps. 95, 8, mit Mē Meriba zusammen (aber mit anderer Deutung desselben) Dt. 33, 8 erwähnt, nirgends aber in diesen Stellen mit Refidim zusammengebracht. Dagegen auf die ähnliche Geschichte bei מֵי מְרִיבָה *Haderwasser* oder מְרִיבַת קָדֵשׁ Num. 20, 13. 24. 27, 14. Dt. 32, 51 gehen Ez. 47, 19. 48, 28. Ps. 81, 8. 106, 32 zurück.

b) Cap. 17, 8—16 *Schlacht bei Refidim gegen Amalek.* V. 8. Zu Refidim wird Israel von Amalek angegriffen. Dieses uralte (Num. 24, 20), keineswegs erst von Edom entsprossene (s. Gen. 36, 12) Volk war seit alten Zeiten (Gen. 14, 7) das Hauptvolk im peträischen Arabien vom Sinai bis in den Negeb Kenaans hinein (1 Sam. 27, 8. Num. 13, 29. 14, 43. 45), s. *Ew.* Gesch. I. 359 f.; *Bertheau* im BL. I. 111 ff. Von der bittern Feindseligkeit, mit der diese Beduinen das aus Aegypten ausgezogene Israel in der Wüste befehdeten, und namentlich die Zurückgebliebenen des Zuges abschnitten, berichtet noch das Dt. 25, 17 f. (1 Sam. 15, 2). Eine eigentliche Schlacht mit ihnen in der Nähe des Sinai erzählt nur unsere Stelle hier, mag man sich nun denken, dass Abtheilungen dieses Volks im Sinailand selbst, namentlich in der Oase Feirân sassen und sich dem Eindringen Israels widersetzten (*Leps. Eb.*), wofür man sonst freilich keine Beweise hat, oder dass sie jetzt im Mai—Juni (16, 1. 19, 2) bei annäherndem Sommer, wo das Gras in den niedrigeren Gegenden vertrocknet, die frischeren

Waiden im Hochgebirge (s. zu 3, 1) aufsuchten (*Kn. Ke.*) oder dass sie von der Wüste et-Tih her nur einen Raubzug gegen Israel machen wollten (*Buns.*). — V. 9. Mose lässt durch Josua Mannschaft auswählen, um den Kampf mit Amalek aufzunehmen; er selbst will am folgenden Tag auf dem Gipfel des Hügels stehen mit dem Gottesstab in seiner Hand. Darnach erscheint der Kampf allerdings nicht als blosse Abwehr eines Ueberfalls, sondern als ein Kampf um den Besitz der Gegend (*Kn.*). Bei den LXX ist מָחָר zu V. a gezogen und וְהִנֵּה vor אנכי ausgedrückt. נִצָּב] 18, 14. הגבעה] der Hügel ist durch die Gegend selbst, in der der Kampf stattfindet, bestimmt als der Haupthügel dieser Gegend; möglicherweise war er durch den Zusammenhang der Erzählung bei B, aus der dieses Stück genommen ist, näher bestimmt; auf keinen Fall soll er mit dem צוּר בְּחֹרֵב V. 6 einerlei sein (*Kn.* nach seiner Auffassung von Refidim meint, es könnte der Feria an der Nordseite der Ebene er Râḥa sein, worüber s. *Burckh.* Syr. 801; *Rob.* I. 155. 239; *Seetz.* III. 69). מַטֵּה הָאֱלֹהִים] s. 4, 20. *Josua*] erhielt diesen Namen nach A erst in Kades Num. 13, 8. 16, indem er vorher Hosea hiess; bei B und C kommt von Anfang an nur Josua vor (s. weiter 24, 13. 32, 17. 33, 11. Num. 11, 28). — V. 10. Josua greift an, und Mose von Aaron und Ḥur begleitet besteigt den Hügel. לְחִלְחֹם] die LXX lasen davor noch וַיֵּצֵא חוּר] muss nach dieser Stelle und 24, 14, wo er allein noch vorkommt, einer der ausgezeichnetsten Männer jener Zeit Mose's und einer von dessen Hauptgehülfen gewesen sein. Beide Stellen verdanken wir B, der ohne Zweifel noch mehr über ihn meldete. Dass er mit dem Grossvater Bezalcel's (31, 2. 35, 30. 38, 22) vom Stamm Juda dieselbe Person war (*Kn. Ke. Köhl.*), ist schon der Altersverhältnisse wegen unwahrscheinlich. Zum Mann der Mirjam, also zu Mose's Schwager, macht ihn erst die spätere jüdische Sage (Jos. ant. 3, 2, 4); nach Raschi soll er sogar Sohn des Kaleb (1 Chr. 2, 19 f.) und der Mirjam gewesen sein. Im Stamm Juda war allerdings Ḥur ein verbreitetes Geschlecht (1 Chr. 2, 19 f. 50 f. 4, 1. 4); als Eigenname kommt er auch 1 Reg. 4, 8. Neh. 3, 9 vor; ihn aus dem ägyptischen Hor abzuleiten (*Nestle* 111), liegt kein Grund vor. — V. 11. „Der Sieg ist bedingt durch das Verhalten des wunderthätigen Gottesmannes Mose; je nachdem dieser seine Hand hoch hält oder herablässt, neigt sich der Sieg auf Israels oder Amalek's Seite. Es ist nicht die blosse Hand gemeint, sondern sie mit dem Wunderstabe, wie V. 9 lehrt. Auch bei den ägyptischen Plagen wird oft nur die Hand genannt, wo zugleich mit an den Stab zu denken ist (8, 1 f. 12 f. 9, 22 f. 10, 12 f.). An das Recken und Hochhalten des Wunderstabes knüpfte nach dem Vrf. Gott die Wirkung, dass die Israeliten stärker waren und obsiegten". Uebrigens bieten *Sam.* LXX *Pesch. Targ. Vulg.* יָדָיו für יָדוֹ, s. V. 12. — V. 12. „Mose's Hände aber waren *schwer*, d. h. hielten sich nicht oben, sondern sanken. Deshalb legen Aaron und Ḥur einen Stein unter, auf welchen Mose sich setzt, und stützen dann jeder auf einer Seite seine Hände", so dass diese *Festigkeit* (oder *Ew.* § 279, b edv.: in Festigkeit), d. h. fest werden, nicht mehr sinken, bis zum

Abend. „Statt der Hand nennt der Vrf. hier die Hände. Nach ihm reckte Mose beide Hände (s. zu V. 11) aus, in der rechten den Stab. Irrig beziehen die *Targ.* (und die meisten Ausleger) die Stelle auf die Ausbreitung der Hände beim Gebet"; *Lackemacher* (observ. phil. P. IV obs. 1) sieht in dem Stab den dirigirenden Feldherrnstab und zugleich emporgerecktes Panier, *Kurtz* (II. 238) ein den Kämpfern gezeigtes Symbol davon, dass ihre Hülfe von oben, von Jahve komme. כבדים] das masc. im hbr. AT. bei יד nur hier, im *Sam.* auch sonst einigemal. — V. 13. „So streckte Josua die Feinde nieder, d. h. bereitete ihnen eine Niederlage, besiegte sie. *Amalek und sein Volk*] den Amalekiterstamm und die zu ihm gehörende Mannschaft vgl. Jes. 10, 22", s. 14, 6. לפי חרב] Gen. 34, 26. — V. 14. Jahve befiehlt, Mose soll dies *als Erinnerung* (aber LXX לזכרון) niederschreiben, d. h. es zur Erinnerung urkundlich aufzeichnen, und *in die Ohren Josua's legen* d. i. ihm einprägen. Schwerlich ist zu זאת das folgende כי מחה וגו׳ die Explication, so dass der Inhalt der Schrift der Beschluss Gottes, Amalek auszurotten, wäre (*Kn. Ke.*), denn dafür erwartete man die Wendung „Gott sprach: austilgen will ich u. s. w., und du schreibe das auf". Sondern זאת geht naturgemäss auf das Vorhergehende, und כִּי führt die Begründung ein: sorge dafür, dass dieser Vorgang bei deinem nächsten Nachfolger Josua und noch bei den ferneren Geschlechtern in sicherem Andenken bleibe (vgl. Dt. 25, 17 ff.), denn es ist mein Wille, zur Strafe für diese Feindseligkeit, das Gedächtniss Amalek's von unter dem Himmel weg zu tilgen, ihn ganz bis auf den Namen auszurotten. Eine unaustilgbare Feindschaft zwischen Israel und Amalek (vgl. V. 16. Dt. 25, 17 ff.) schreibt sich von damals her, und Israel sah den Kampf auf Leben und Tod gegen Amalek als göttlichen, schon durch Mose verkündeten Willen an. Zur Ausführung vgl. 1 Sam. 15. 27, 8. 30, 1 ff. 2 Sam. 8, 12. 1 Chr. 4, 43. Num. 24, 20. Uebrigens versteht sich von selbst, dass der Schriftsteller sich so nicht ausgedrückt hätte, wenn er nicht eine alte, auf Mose zurückgeführte schriftliche Aufzeichnung über diesen Amalekkrieg und diesen Gotteswillen vor sich gehabt hätte (s. 24, 4 und Num. 33, 2). בַּסֵּפֶר] der Hebräer schreibt immer in *das* Buch Num. 5, 23. 1 Sam. 10, 25. Jer. 32, 10. Jj. 19, 23 (vgl. Esth. 9, 25), wie er mit *dem* Wasser wascht u. s. f. (*Ges.* § 109, 3 Anm. 1, b. *Ew.* § 277, a), und es ist nicht daran zu denken, dass בַּסֵּפֶר ausdrückte „in libro quem scribere incepisti" (*Ros. Häv. Ke. Ku.* A.). — V. 15. „Mose errichtet zu Refidim einen Altar, zum Andenken an den von Jahve verliehenen Sieg. Wie Tempel und Kapellen errichtete man der Gottheit auch Altäre, welche die Erinnerung an etwas erhielten (Jos. 22, 27 f. Gen. 33, 20). Mose nennt den Altar יְהוָה נִסִּי *Jahve mein Panier*, d. h. der Name Jahve's ist das Kriegszeichen, unter welchem wir kämpfen, gleichsam der Sinnspruch auf den Feldzeichen, welchen wir folgen; im Anschluss an Jahve und im Vertrauen auf ihn (Ps. 20, 8 f.) führen wir unsere Kriege". Vgl. die ähnlichen Fälle, wo die Entstehung altheiliger Altarstätten nachgewiesen wird Gen. 12, 7. 13, 18. 26, 25, 33, 20. 35, 7, und zur Benennung der Altäre mit Weihenamen Gen. 33,

20 und 35, 7 (bei B). Ueber den Pesiq nach יהוה s. *Geiger* Urschr. 294. — V. 16. Endlich wird noch ein damals gethaner Ausspruch Mose's, in gehobener Rede, beigebracht, worin ein unversöhnlicher Krieg gegen Amalek für alle Zukunft gelobt wird, wobei כִּי als כִּי recit. wie Gen. 29, 32 f. dient: *die Hand* (hinauf) *zum Throne Jah's, Krieg hat Jahve gegen Amalek, von Geschlecht zu Geschlecht!* d. h. ich schwöre es mit zum Throne Jahve's erhobener Hand (Gen. 14, 22), s. *Ew.* I. 360. יָהּ] 15, 2. דֹּר] Acc. loci et temp., für sonstiges (Jes. 34, 10) לָדֹר. An der Möglichkeit eines כֵּס für gewöhnliches כִּסֵּא (assyr. *kussu*) wäre in so alter Sprache füglich nicht zu zweifeln, doch fragt sich noch, ob nicht כס יה blos auf Auseinanderreissung von früher zusammengeschriebenem כסיה (כִּסֵּיָהּ) beruht, was die LXX כְּסֻיָה ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ lasen. Die Correctur נֵס für כֵּס (*Cler., JDMich. Vat. Ges. deWe. Maur. Kn. Ku. Köhl.*) gibt nicht einmal einen erträglichen Sinn, denn „*die Hand* des Jahvevolkes *ist am Panier Jahve's*" für: „lässt es nicht los, hält es beständig um Krieg zu führen u. s. w." (*Kn.*), wäre weder für sich verständlich, noch an sich richtig, auch könnte נֵס יָהּ nach dem Zusammenhang blos den Altar bezeichnen. Ueber die besonderen Grillen der Juden in Schreibung des יָהּ s. *Geiger* 274 ff. — Sämmtliche 3 Notizen dieser 3 letzten Verse sind sehr lose zusammengereiht und scheint R seinen oder seine Berichte blos auszüglich mitgetheilt zu haben. Die zweite derselben beizubringen fühlte er sich besonders auch durch 18, 12 veranlasst.

4. Der Besuch Jithro's und die Einsetzung von Richtern, Cap. 18.

„Beim Gottesberg erhielt Mose einen Besuch von seinem Schwiegervater Jithro, welcher ihm Weib und Kinder brachte, ihn wegen des Gelingens der Befreiung aus Aegypten beglückwünschte, Jahve als den grössten Gott anerkannte und mit Opfern verehrte, auch durch seinen Rath die Einsetzung von unteren Richtern als Gehilfen des Mose für die geringern Streitsachen veranlasste, dann aber wieder nach seinem Wohnsitz zurückkehrte". — Diese in sich wohlzusammenhängende Erzählung ist aus B genommen, wie theils der Sprachgebrauch (יִתְרוֹ 1. 2. 6. 9. 10. 12, אֱלֹהִים oder הָאֱלֹהִים 1. 5. 12. 15 f. 19. 21. 23, אֱלֹהֵי אָבִי 4, הַר אֱלֹהִים 5, עַל אוֹדֹת 8, תְּלָאָה 8, עֲשֹׂהוּ 18 u. A.) theils sachliche Anzeichen (wie V. 2 ff. 16) theils das Vorhandensein eines Seitenstücks zum 2. Theil derselben in Num. 11, 16 ff. aus C beweist. Da aber V. 1—11 Jahve mit Elohim zum Theil auf befremdliche Weise wechselt und V. 1. (5.) 9. 10 Spuren von Doppelheit des Erzählers zeigen (*Wel.*), so ist wahrscheinlich, dass auch C wenigstens den Besuch des Schwiegervaters (nicht die Einsetzung der Richter) gemeldet hatte und R zwischen V. 1—11 auch aus ihm einiges aufgenommen hat, wogegen der Beisatz V. 2b von R selbst gemacht ist. Auf Refidim erscheint in dem Stück keine ausdrückliche Bezugnahme (so wenig als 17, 3—6), sondern als Oertlichkeit ist das Lager beim Gottesberg V. 5 vorausgesetzt; auch an sich erforderte eine solche Organisation der Gemeinde mehr Zeit und Ruhe (*Ranke* Untersuch. I. 83; *Kurtz* II. 240 f.), als

der Aufenthalt auf einer blossen Zwischenstation — zumal innerhalb der 16, 1 und 19, 1 nach A angesetzten Zeitgrenzen — gewähren konnte. Wahrscheinlich also stand bei B der Bericht an anderer Stelle unter den am Sinai von Mose dem Volk gegebenen Einrichtungen (vgl. Dt. 1, 6 ff.), und ist von R hier eingereiht, theils damit er den Zusammenhang der sinaitischen Gesetzgebung in Ex. 19—Num. 10 nicht unterbreche, theils damit er von dem Parallelbericht Num. 11 ebenso entfernt sei, wie Ex. 16.

V. 1. Mose's Schwiegervater Jithro erhält Kunde von Israels Auszug aus Aegypten, wohl auch zugleich von seiner Ankunft am Sinai (s. V. 5). יתרו] wie 3, 1; s. zu 2, 18. כִּי הוֹצִיא וגו׳] nach dem jetzigen Text Epexegese zu V. 1a, ursprünglich wohl (wegen יהוה) aus C genommenes unmittelbares Obj. zu וַיִּשְׁמַע. — V. 2—4. Er nimmt Mose's Weib und Söhne, um sie ihm zu bringen. צִפֹּרָה] 2, 21. „Nach diesem Erzähler (B) hat Mose seine Angehörigen nicht mit nach Aegypten genommen 4, 18; nach einem andern (C) hat er dies gethan 4, 20. Der Jehovist (R) gleicht dies mit der Annahme aus, er habe sie auf der Reise nach Aegypten (etwa nach dem Vorfall 4, 24—26) oder in Aegypten *entlassen*, d. h. zu Jithro zurückgesendet. Ihm gehört offenbar das Einschiebsel אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ an". Hätte schon C eine Zurücksendung erzählt, so würde R diese Notiz in Cap. 4 aufzunehmen nicht versäumt haben. „Wie es scheint berichtete der vorliegende Erzähler (B) die Geburt von Mose's Söhnen nur an dieser Stelle; die Geburt des Gersom ist nach einem andern Berichterstatter (C, der sie aus B entlehnt hat) schon 2, 22 erwähnt, die des Elieser wird blos hier erzählt". אלהי אבי בעזרי] entw. *der Gott meines Vaters* ist *mit meiner Hülfe*, d. h. bringt sie (Ps. 35, 2), oder geradezu *ist meine Hülfe* (ebenso Ps. 146, 5), vgl. über dieses s. g. ב essentiae zur Einführung des Praed. 6, 3. Jj. 23, 13. Jes. 40, 10. Ps. 68, 5. Prov. 3, 26 u. s. *Gott meines Vaters*] wie ausser 15, 2 auch 3, 6 bei B; zugleich ein Beweis, dass der Vers hier bei B ursprünglich (nicht etwa von R aus C eingetragen) ist. — V. 5. 6. Jithro kommt mit Mose's Angehörigen zum Lager am Berg Gottes und lässt seine Ankunft dem Mose ansagen. הַר הָאֱלֹהִים] s. 3, 1; die grammatische Verbindung ist hart, die Verss. helfen alle durch Vorsetzung einer Praep., wie *zu* oder *bei*, nach; am leichtesten fasst man es als Permutativ zu המדברה, und scheint der Text auch hier aus 2 Referaten zusammengesetzt. *Knobel* (*Ke.*) will nach seiner Theorie die Ebene Râha (unter Berufung auf *Rob.* I. 146) und *Köhl.* 261 will Refidim verstehen. — V. 7. 8. „Mose empfängt den angesehenen Mann mit orientalischen Ehrenbezeugungen und führt ihn in sein Zelt, wo er ihm die äg. Ereignisse und die Mühe und Drangsal erzählt, welche die Israeliten auf dem Zuge betroffen hat, und dass Jahve sie rettete". וישאלו וגו׳] Gen. 43, 27. וַיָּבֹא] *Sam.* LXX וַיָּבֹאוּ. עַל־אוֹדֹת] s. Gen. 21, 11. הַלָּאָה] Num. 20, 14. — V. 9. Jithro freut sich über all die göttlichen Wohlthaten an Israel. וַיִּחַדְּ] *Ges.* § 75 Anm. 3, d; *Ew.* § 65, d. 224, c.; das aram. חדה in Prosa nur hier, bei einem nordisraelitischen Erzähler weniger befremdlich. אשר הצילו] *dass* s. zu Gen. 24, 3; dieser Satz,

im vorigen schon mitenthalten, wahrscheinlich aus C angefügt. — V. 10. 11. Jithro fühlt sich gedrungen, Jahve für die Errettung Israels aus der Gewalt der Aegypter und ihrer Herrschaft zu preisen, und erklärt offen seine aus diesen Ereignissen gewonnene Ueberzeugung, dass Jahve grösser sei als alle Götter (15, 11). V. 10c, mit Gl. b ziemlich dasselbe (daher in LXX weggelassen), wahrscheinlich aus C eingesetzt (doch s. zu V. 11b); von rhythmischer Gliederung (*Buns.*) kann hier keine Rede sein. Zu מִתְחַזֵּת vgl. 2 Reg. 13, 5. Jes. 3, 6. כי בדבר וגו׳] gewöhnlich als Fortsetzung zu כי גדול gefasst: *dass* er gross ist oder sich gross erwiesen hat gerade *durch das* oder an dem, was d. h. *worin sie* (die Aegypter) *übermüthig* (vermessen) *waren* (Neh. 9, 10) *gegen sie*, die Israeliten, was dann *Targg. Rabb. Münst. Fag. Vatabl. JDMich. Kn.* darauf beziehen, dass jene diesen im Wasser (1, 22) den Untergang bereiten wollten und nun selbst im Wasser (14, 28) durch Gott den Untergang fanden, Andere (*Buns. Ke.*) von sämmtlichen Maassregeln des äg. Uebermuths, der schliesslich zu Gottes Verherrlichung diente, verstehen (*Buns.* mit Verweisung auf Ps. 76, 11). Allein selbst wenn es erlaubt wäre, aus גדול מכל האלהים ein blosses גָּדוֹל oder הִתְגַּדֵּל zu suppliren, könnte der 2. Satz mit כִּי dem ersten nicht so einfach beigeordnet und zugleich dem eine abschliessende Folgerung einleitenden עתה ידעתי untergeordnet werden. Die Fassung (engl. Uebers.): denn darin, worin sie übermüthig handelten, war er (Gott) über ihnen (den Göttern), ist grammatisch unmöglich, weil das Subj. fehlt. Lässt man aber mit LXX *Vulg. Pesch.* כִּי unbeachtet oder nimmt man (*Ew.* § 362, c) כי בדבר אשר in der unbeweisbaren Bedeutung *trotzdem dass*, so fehlt zwischen dem Haupt- und Nebensatz der innere Zusammenhang. Ein Zusammenhang entsteht nur, wenn das 2. כִּי begründend ist: denn gerade durch das, worin . . ., aber das Verb. (etwa: hat er jene vernichtet und diese errettet) fehlt, und der Satz muss hinten verstümmelt sein. Sollte das in V. 10 überflüssige Gl. b (aber ohne אשר) einst als Schluss zu V. 11 gehört haben? — V. 12. In Folge dieser Erkenntniss und als Ausdruck seiner Verehrung bringt Jithro Gott ein Brandopfer sammt Dankopfern dar, letztere zum Zweck einer Opfermahlzeit (vgl. Gen. 31, 46. 54 bei B), an welcher Aaron und sämmtliche (*Sam.* ומזקני ein Theil der) Volksälteste als seine Gäste Theil nehmen. Ist Mose's Theilnahme vorausgesetzt oder absichtlich verschwiegen? (nach Targ. II. fungirte der als Priester). לפני האלהים] hier von der Opferstätte, etwas anders als 16, 9. 33. אכל לחם] Gen. 31, 54. — V. 13—16. Von hier aus nur noch יִתְרוֹ ohne חֹתֵן מֹשֶׁה, obgleich die LXX letzteres V. 14 noch einmal haben. „Am Tage darauf sitzt Mose zu Gericht, das Volk aber steht vom Morgen bis zum Abend *vor* (Gen. 18, 8. 2) ihm, indem es theils Streitsachen vor ihn bringt, theils zuhören will. Jithro wundert sich, dass Mose dieses Geschäft allein besorgt, erhält aber die Antwort, das Volk komme *um Gott zu fragen*, d. h. verlange von Gott Entscheidungen, welche doch nur Mose als alleiniges Organ göttlicher Offenbarung in Israel geben kann". כִּי V. 15] s. zu Gen. 20, 11 und Ex. 3, 12. כִּי V. 16] *wann.* בָּא] weder als Part. (auch wenn man es zu הַדָּבָר bezieht) noch als Perf.

haltbar; LXX haben noch richtig וּבָאוּ, nur dass sie es unrichtig zum Vordersatz ziehen; *Sam.* hat nur noch בָּאוּ, was nicht genügt, und *Targ. Pesch. Vulg.* geben alle den Plur. Bei diesen Rechtsentscheidungen (*Kn.*), nicht durch dieselben (*Ke.*), nämlich sie als Anlass benützend (wie 15, 25 bei B), thut Mose ihnen *die Satzungen Gottes und seine Weisungen* (16, 28) kund, macht sie mit dem, was Gott gethan haben will, bekannt und arbeitet so an der Einführung des göttlichen Rechtes und Gesetzes in dem Volk. Ist Mose hienach schon im Besitz der göttlichen חקים und תורת und scheint somit auch aus diesem Grund die Erzählung hinter Cap. 20—24 zu gehören (*Wel.*)? Aber in V. 19 scheinen die תורת vielmehr aus besonderen Offenbarungen für die einzelnen Fälle abgeleitet zu werden. — V. 17. 18. „Jithro misbilligt das Verfahren. Denn dabei müsse sowohl Mose, für welchen die Sache zu *schwer,* die Last zu gross sei (s. V. 22), als auch das Volk *hinsinken,* d. h. erschöpft werden und unterliegen", das Volk, indem es (V. 23) zu lange warten muss und nicht zu seinem Rechte kommt. עֲשֹׂהוּ] Inf. עֲשׂוֹ oder עֲשֹׂה (wie Gen. 31, 28. 48, 11. 50, 20 bei B) und Suff. הוּ, nur hier so (*Ew.* § 256, c). — V. 19. 20. „Er räth ihm eine andere Einrichtung an, zu welcher er ihm Gottes Beistand wünscht". היה וגו׳] nicht: *sei du dem Volk ein Gegenüber* oder Gegenstück *Gottes,* d. h. nimm du die Stellung Gottes gegenüber vom Volk ein, so dass dieses an dich, wie an Gott, seine Sachen nicht unmittelbar, sondern nur durch die niederen Richter vermittelt (V. 22. 26) bringen darf (*Kn.*), was vielmehr היה אתה לאלהים מול העם lauten würde, auch ist מוּל אֱ׳ nicht jüngere Correctur für לֵאלֹהִים (*Geiger* Ursch. 328), sondern gemäss וְהֵבֵאתָ וגו׳ ist die Meinung: *sei du für das Volk* (sei da für es, stehe ihm zu Diensten) *gegenüber von Gott* d. i. in his quae ad Deum pertinent (*Vulg.*), in allen den Sachen, bei denen eine Entscheidung durch Gott selbst erforderlich ist, *und bringe* demgemäss *die Sachen an Gott* zur Entscheidung, *und erkläre ihnen,* lehre sie *die Satzungen und Weisungen* (V. 16), und thue ihnen den zu wandelnden Weg und die zu beobachtende Handlungsweise kund, das alles wie bisher, in deiner Eigenschaft als oberster profetischer Leiter und Gesetzgeber. Das Neue, was er einrichten soll, kommt erst V. 21 f. הזהיר] c. dupl. Acc. *einen erleuchten* oder *unterrichten in etwas,* nur hier im Pent. (doch s. Lev. 15, 31). אתהם] wie Gen. 32, 1 bei B. Auch יֵלְכוּ בָהּ ohne אֲשֶׁר ist zu bemerken. — V. 21. 22. Aber es soll nicht mehr alles an ihn gelangen und gar nichts mehr durch das Volk unmittelbar. *Und du,* dieser selbe, obwohl du das V. 19 f. gesagte wie bisher thust, *sollst* (*Sam.* LXX fügen hinzu: לְךָ *dir*) *erschauen* (wie רָאָה s. zu Gen. 22, 8), d. h. „ausersehen (V. 25 בחר) aus allem Volk tüchtige, gottesfürchtige, wahrhaftige und uneigennützige Männer und über die Israeliten setzen Oberste von 1000, 100, 50 und 10 nämlich Hausvätern oder Familienvätern. Diese Obersten sollen das Volk *richten zu jeder Zeit,* d. i. die Rechtspflege beim Volk üben und zwar so, dass dieses jederzeit ihnen Streitsachen vorlegen kann; die leichteren Händel sollen sie für sich entscheiden, die wichtigeren und schwierigeren an Mose bringen, damit er sie Gott

vorlege. Dann braucht Mose nicht mehr den ganzen Tag, vom Volk umlagert, zu Gericht zu sitzen. וְהָקֵל מֵעָלֶיךָ] *und mache leicht von auf dir,* schaffe dir Erleichterung von der auf dir ruhenden Last und *sie sollen mit dir* dieselbe *tragen.* — V. 23. Wenn Mose diese Einrichtung treffe *und Gott ihm Befehl* d. i. Auftrag und Erlaubniss dazu *gebe,* so werde er bestehen können (gegen תִּבֹּל V. 18), *und auch dieses ganze Volk — an seinen Ort wird's heimkehren in Frieden,* d. h. wird nicht den ganzen Tag vor dir zu stehen und auf dich zu warten brauchen (V. 14), sondern kann nach rasch erledigter Sache friedlich nach Hause gehen. מְקֹמוֹ] als *Kenaan* zu verstehen (*Kn. Ke.*) ist dem Zusammenhang fremd, passt auch nicht zur Wortstellung, noch weniger zu der redenden Person. Zu בּוֹא mit עַל (wofür *Sam.* אֶל) s. 34, 12. וְצִוָּךְ] die Fassung der LXX *κατισχύσει σε* (1 Chr. 22, 12), und von *Ges.* th. 1155 und *Kn. wird dich feststellen,* d. h. nicht erliegen lassen, ist wider den Sprachgebrauch. — V. 24—27. „Mose führt die angerathene Einrichtung ein und entlässt dann seinen Schwiegervater, welcher in sein Land d. h. seine Gegend (Gen. 22, 2) zieht. Midian gehört nicht zur sinaitischen Gegend, sondern war eine Landschaft für sich (s. 2, 15)." Statt V. 25 hat *Sam.* ein längeres, aus Dt. 1, 9—18 genommenes Einschiebsel. וַיִּשְׁפְּטוּ] Prf. consec.: *et judicabant.* יִשְׁפְּטוּ] wie Prov. 14, 3 und Ruth 2, 8 ist hier der halbe *u*-Laut nach dem 2. Rad. durch ו geschrieben und von der Mass. gar als langes û anerkannt. Doch sind diese Beispiele zu vereinzelt, als dass man viel darauf bauen könnte (s. *Ew.* § 193, a. 251, b; *Olsh.* § 236, e; *Ges.* § 47 Anm. 1). In allen 3 Fällen lautet dieses ו in 3. oder 2. Stelle vom Silluq oder Athnach, und es wäre möglich, dass die Sylbe einst betont worden wäre, wie die meisten Ausgaben hier יִשְׁפְּטוּ geben. Aber die richtige mass. Lesung ist vielmehr יִשְׁפּוֹטוּ (*Heidenh.* Meôr Enajim). הֵם] *ipsi.* וַיֵּלֶךְ לוֹ] Gen. 21, 16. — „Mit Abweichungen wird die hier berichtete Einführung von den Gehilfen Mose's auch Num. 11, 16 ff. Dt. 1, 9 ff. erzählt, worüber später." Die Hauptsache, welche aus dieser sehr einfachen und schmucklosen Erzählung hervorgeht, ist, dass Mose auf Jithro's Rath dem Volk am Sinai das Gerichts- (und das nach den Begriffen der Alten damit zusammenhängende Verwaltungs-)Wesen neu organisirte. Aber im Einzelnen lässt sie manches unaufgeklärt. Soll der Besuch und Rath Jithro's nur die zufällige Veranlassung zur Einführung dieser Ordnung gewesen sein oder soll zugleich darin liegen, dass auch sachlich, etwa in der dekadischen Gliederung, das Vorbild midianitischer Einrichtungen nachgeahmt worden sei? Sodann von einer dekadischen Gliederung ist zwar sonst beim Kriegswesen öfters die Rede (Num. 31, 14. 48. 1 Sam. 8, 12. 2 Reg. 1, 9 ff. Jes. 3, 3, vgl. Jud. 20, 10), nie aber (ausser in der von hier einfach wiederholten Stelle Dt. 1, 15) beim Gerichtswesen, vielmehr wird bei diesem sonst immer ein engerer Anschluss an die Stammverfassung vorausgesetzt; deshalb nehmen jetzt Viele (namentlich auch auf Grund von Dt. 1, 15 ff.) an, dass nicht 1000de, 100te u. s. w. von Männern (wie in der Kriegsverfassung) sondern von Hausvätern gemeint seien (z. B. *Kn.*, *Hengst.* Beitr. III. 415 ff.;

Keil Arch. § 149), wovon freilich der Text nichts andeutet; die ganze erwähnte Einrichtung würde dann im Grunde mit einer Erneuerung oder strengeren Durchführung der in Aegypten gelockerten Stammverfassung zusammenfallen. Endlich ist auch weder der Unterschied zwischen bedeutenderen oder schwereren Sachen, die nach V. 22. 26 (ausser den vor Gott gehörenden Dingen V. 19) vor Mose gebracht werden sollen, und den geringeren, welche die Gehilfen erledigen, näher bestimmt, noch das Princip angegeben, nach welchem die Zuständigkeit der verschiedenen Stufen der Unterrichter Platz greifen soll, und nur vermuthen kann man, dass nicht die Schwierigkeit oder Leichtigkeit des Falles, sondern die Zugehörigkeit der Streitenden zu einer engeren oder weiteren Gemeinschaft dafür bestimmend sein sollte.

b) Die Bundschliessung Cap. 19—24, 11.

Es werden hier der Reihe nach die Ankunft am Sinai 19, 1 f., die Vorbereitungen zur Gottesoffenbarung vom Sinai herab und diese Offenbarung selbst 19, 3—25, das Zehnwort 20, 1—17, die übrigen Bundesworte und Bundesrechte 20, 18—23, 33 und die Bundschliessung 24, 1—11 dargestellt. Man fasst darum diesen Abschnitt gewöhnlich zusammen unter dem Namen Bundesbuch. In der That gehört hier alles auf's engste zusammen und stammt auch der erzählende Theil davon meist vom gleichen Verfasser. Dieser ist nicht A: mit Ausnahme von 19, 1. 2[a] und wahrscheinlich auch 20, 11 (s. d.) lässt sich nichts von ihm ableiten. Allerdings kennt auch A ein Besteigen des von der Herrlichkeit Gottes bedeckten Sinai durch Mose 24, 15 ff. und spricht auch er von den Zeugnisstafeln, die Mose dort bekam (25, 21. 31, 18. 34, 29 ff.), aber von einer feierlichen Promulgation des Zehnworts durch Gott selbst an das Volk und einer förmlichen Bundschliessung scheint er nichts erzählt zu haben, da sonst R doch wohl etwas davon angedeutet hätte. Der Gesetzesabriss 20, 22—23, 19 kann ohnedem nicht aus ihm geschöpft sein, da ein grosser Theil dieser Gesetze bei ihm in anderem Zusammenhang und viel grösserer Ausführlichkeit dargestellt wird, und der Inhalt von seinen Gesetzen mehrfach abweicht. Dagegen vereinigen sich alle sprachlichen und sachlichen Anzeichen auf B als den Hauptberichterstatter in diesem Abschnitt, wenigstens in seinem erzählenden Theile, während allerdings sein gesetzlicher Theil viel älter und von ihm nur aufgenommen ist. Aber einzelne Stellen in Cap. 19 und 24, 1—11, welche im jetzigen Zusammenhange fremd oder überflüssig sind, zeigen, dass R auch hier, wie sonst so oft, einen andern Bericht mit diesem Hauptbericht zusammenzuarbeiten hatte, wecher füglich nur der von C sein kann, und die aus diesem C erhaltenen Reste lassen erkennen, dass dieser die feierliche Promulgation des Zehnworts durch Gott und die Herstellung des Bundes auch, aber in abweichender Weise berichtet hatte.

1. Die Ankunft am Sinai, die Vorbereitungen zum Bund und die feierliche Gottesoffenbarung Cap. 19, 1 — 20, 1.

Nach der Ankunft am Sinai (V. 1 f.) steigt Mose zu Gott auf den Berg hinauf und erhält hier von Gott das Anerbieten eines näheren Verhältnisses, in das er zum Volke treten, und eines hohen Zieles, dem er es entgegen führen wolle unter der Bedingung des Gehorsams gegen die von ihm zu stellenden Forderungen (3—6). Das Volk durch seine Vertreter erklärt seine freie Zustimmung zur Annahme dieses Anerbietens (7—9). Und nun wird sofort zur Ausführung geschritten. Nach dreitägiger Vorbereitung des Volks auf den erhabenen Augenblick (10—15) fährt Gott selbst in voller Herrlichkeit, im Gewitter, auf den Sinai herab, um dem unten in Furcht und bangem Erwarten harrenden Volk zunächst seine Bundesforderungen feierlich kund zu thun (16—20, 1). — Störend in dieser Darstellung ist V. 9, weil er in Gl. b nur V. 8b wiederholt, und V. 20—25, weil V. 20 das schon V. 18 gemeldete Herabfahren Gottes auf den Sinai noch einmal meldet, V. 21 die V. 12 schon anbefohlene Abgrenzung des Volks vom Berg noch einmal einschärft. Auch erscheinen V. 22. 24 auf einmal Priester eingemischt, von denen V. 11 ff. nichts erwähnt war, wird V. 24 Aaron, dessen bisher keine Erwähnung geschah, in die gleiche bevorzugte Stellung gebracht wie Mose, und kommen auf einmal neue, bisher nicht gebrauchte Ausdrücke (wie הָרַס אֶל 21. 24 und פָּרַץ בְּ 22. 24) wiederholt zur Anwendung. Das sind nicht etwa nur Einschiebsel eines Ueberarbeiters, der seine Zuthaten vielmehr passender angebracht hätte, sondern Stücke aus einer Parallelerzählung, die R in anderer Weise nicht anbringen konnte und doch, weil Eigenthümliches gebend, nicht fortlassen wollte. Dieses Eigenthümliche betrifft nun aber blos Nebenpunkte; es ist anzunehmen, dass in den Hauptsachen diese Erzählung mit der Haupterzählung zusammenstimmte. Diese Haupterzählung kann, mit Ausnahme von V. 1. 2a (s. d.), nicht von A sein, wie unter anderem schon die Ausdrücke (z. B. שמע בקול 5, זקני העם 7, שמלה 10. 14, סקל 13, העם 8. 10—17) beweisen, auch nicht von C, weil auf ihn vielmehr die Bruchstücke der Parallelerzählung hinweisen (בַּעֲבוּר und הֶאֱמִין 10, הֵעִיד בְּ 21, die Priester 22. 24), sondern ist vermuthlich von B, welchen schon hier allerlei Zeichen (z. B. אֱלֹהִים und הָאֱלֹהִים 3. 17. 19. 20, 1; die Vertretung des Volks durch die Aeltesten 7, die drei Tage 11 ff.), noch mehrere freilich in den damit zusammenhängenden Stücken C. 20—24 verrathen. Ob B selbst schon ältere schriftliche Vorlagen benützt hat (*Ew.* Jahrb. XII. 198—211), ist mit Sicherheit nicht mehr auszumachen (da ein Paar seltenere Ausdrücke wie סְגֻלָּה 5, הִגְבִּיל 12, יָרָה und יוֹבֵל 13 das noch nicht streng zu beweisen vermögen); dagegen ist unzweifelhaft, dass seine Darstellung von R mannigfach nach C geändert ist (z. B. יהוה 3. 7 f. 10 f. 18, סִינַי 11. 18) und mögen ganze Sätze geradezu aus C aufgenommen sein (z. B. V. 16), wie denn die Hand des R auch V. 1 f. und 23 stärker eingegriffen zu haben scheint (s. d.).

V. 1. 2. Ankunft in der Wüste Sinai, im 3. Monat des Auszugs

und Lagerung daselbst. ביום הזה] muss sich zwar nach dem jetzigen Text auf בחדש חש' beziehen, als bezeichnete dies den 3. Neumond oder den 1. Tag des 3. Monats (*Jonath. Mechilta Talm. Rasch. Abene. Münst. Drus. JDMich. Vat. Ros. Ges. Hitz. Ku. Ew.* II. 264. *Kal.*), aber nach dem stehenden Sprachgebrauch erwartete man für diesen Sinn בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ (40, 2. 17. Gen. 8, 5. 13. Lev. 23, 24. Num. 1, 1. 18. 29, 1. 33, 38. Dt. 1, 3. Ez. 26, 1. Hagg. 1, 1 u. ö.), wenigstens lässt sich aus Num. 9, 1. 20, 1. Sach. 1, 1 nicht beweisen, dass man für den ersten des 3. Monats בחדש חש' sagen konnte. Die Fassung *in dieser Zeit* (*Kn. Ke.* unter Berufung auf die ganz verschiedenen Fälle Gen. 2, 4. 30, 33. Num. 3, 1. Jes. 11, 16) ist hinter בחדש חש' ganz unzulässig; von einem nicht durchgeführten Ansatz des Schriftstellers zur genauen Bestimmung der Zeit (*Wel.*) kann auch nicht ernstlich die Rede sein, so wenig als 1 Sam. 13, 1. Es steht zu vermuthen, dass hinter בח' חש' die Angabe des Tages entweder zufällig ausgefallen ist oder wahrscheinlicher ausgetilgt wurde, sei es von einem späteren Bearbeiter des Textes (etwa um die spätere Verknüpfung der Gesetzgebung mit dem Pfingsttag zu ermöglichen), sei es von R selbst, weil die Zwischenzeit vom 15. Tag des 2. Monats (16, 1) bis zum . . . Tag des 3. Monats für alle die von R in Cap. 16—18 hinein verlegten Ereignisse nicht ausreichend schien. Nach Monaten und Tagen rechnet nachweislich in diesen alten Geschichten nur A, und ohne Zweifel ist auch diese Zeitbestimmung von ihm (wenigstens sieht man nicht ein, warum A nothwendig בעצם היום הזה wie 12, 41 hätte sagen müssen, s. Gen. 7, 11), wie die Angabe V. 2^a (vgl. Num. 33, 15, und die ähnlichen Angaben Ex. 16, 1. 17, 1). Die naturgemässe Ordnung der Angaben, wie man sie nach 16, 1 erwartet, ist aber umgekehrt, damit diese Zeit- und Ortsangabe an der Spitze des langen Abschnitts von Ex. 19 bis Num. 10, 10 wie eine Art Ueberschrift hervortrete, vielleicht auch (*Schr.*), damit V. 2^b sich unmittelbar an וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר anfügen könne. Der Anschluss des ויסעו an V. 1 ist nicht härter als in manchen ähnlichen Fällen z. B. 12, 41. וַיִּחַן שָׁם וגו'] soll nach dem jetzigen Text die neue Bestimmung נגד ההר zu ויחנו במדבר hinzubringen, ist aber doch auffallend genug (weshalb in LXX ויחנו במדבר ausgelassen wurde), und erklärt sich nur daraus, dass hier R die Worte eines andern Berichtes, des B, folgen liess. — Ueber die Oertlichkeit ist Folgendes zu bemerken. Die Namen *Sinai* und *Ḥoreb* wechseln sowohl im Pent. als im übrigen AT. nach den Schriftstellern, und bezeichnen beide dieselbe Oertlichkeit (s. zu 3, 1). Da הַר sowohl *Berg* als *Gebirg* und *Gebirgsland* bedeutet und für das Gesammtgebirge der Sinaihalbinsel ein besonderer Name nie vorkommt, so ist wahrscheinlich, dass den Israeliten הַר סִינַי oder הַר חוֹרֵב auch Benennung des Gesammtgebirges war, „welches die Araber bald *Ǵ. Ṭûr* (*Edrisi* p. Jaub. I. 332; Marâṣid II. 214 f.), bald *Ṭur Sînâ* (*Jâqût* moscht. 297; Marâṣ. II. 8; *Abulf.* ed. Rein. p. 69. 107), bald *Ǵ. Ṭur Sînâ* (*Qazwini* I. 168; s. auch *Rob.* I. 156; *Russg.* III. 30) benennen". In Wirklichkeit aber ist, wo jene Namen Sinai oder Ḥoreb genannt werden, immer ein einzelner Berg, nämlich der durch die Gesetzgebung heilig gewor-

dene, gemeint. Welcher aber unter den vielen einzelnen Bergen des Hochgebirges dieser sei, das ist längst eine vielerörterte Streitfrage, und wird eine solche auch bleiben, da einerseits die biblischen Angaben der geographischen Genauigkeit entbehren und die Andeutungen in dem Stationenverzeichniss wegen Unsicherheit der Deutung der Ortsnamen sich nicht gehörig verwerthen lassen, andererseits die ausserbiblische Ueberlieferung über die Geltung der Namen Sinai und Ḥoreb höchstens bis auf die Anfänge des Mönchthums zurückgeht, also zwischen ihr und den Zeiten Mose's eine Lücke von ungefähr 2000 Jahren klafft. Der Streit betrifft heutzutage zunächst die Frage, ob einer der Berge des Centralgebirgsstocks, wie die Mönchstradition seit Justinian und die von ihr abhängigen Araber annehmen, oder der nordwestlich vorgelagerte Bergriese *Serbâl* zu verstehen sei. Für den letzteren sind, nach dem Vorgang von Kosmas Indicopl., mit besonderer Energie *Lepsius* (Briefe 340 ff. 417 ff.; ihm nach *Bartlett* forty days in the desert, Lond. 1848 u. a. Engländer) und *Ebers* (Gos. 190 ff. 380 ff.) eingetreten, indem sie zugleich nachwiesen, dass die Serbâl-Gegend lange vor dem Centralgebirgsstock von christlichen Mönchen besiedelt und für die durch die Gesetzgebung geweihte Oertlichkeit angesehen worden sei. Dieser Serbâl ist nämlich, auch nach dem Zeugniss der Gegner dieser Ansicht (bei *Eb.* 191 f.), der grossartigste von allen Bergen der Halbinsel; ist nicht wie die Centralgruppe ein Convolut von Felsenhöhen, die als Ganzes von keiner Stelle aus einen Totaleindruck gewähren, sondern ein einzelner, für sich bestehender Hochgebirgsriese, der als solcher die ganze Landschaft ringsum beherrscht und von ihr aus sichtbar ist, der also gerade so individuell und einzig hervortritt, wie die Bibel immer nur von *dem* Berg Sinai spricht, ohne ihn von andern in nächster Nähe dabei gelegenen, zum Theil höheren Bergen zu unterscheiden. Dass auch ein Lager des Volks in dieser Gegend und die einzelnen in Ex. 19 erwähnten Vorgänge (wie das Entgegenführen des Volks), wenn man auf diese zur Entscheidung der Frage überhaupt einen Werth legen will, sich denken lassen, wird bei *Eb.* 384. 389 nachgewiesen; über die Stationen des Zuges bis dahin s. zu 16, 1 und 17, 1, und die Wüste Sin zwischen Elim und Sinai (16, 1) würde bei dieser Annahme überhaupt und besonders nach dem Zusammenhang ihres Namens mit dem Namen Sinai noch erklärlicher werden als bei der gegentheiligen. Zwar beruft man sich von gegnerischer Seite darauf, dass schon Jos. ant. 2, 12, 1. 3, 5, 1 den Sinai als ὑψηλότατον τῶν ταύτῃ ὀρῶν bezeichne und doch der Serbâl viel niedriger sei als die Berge des Centralstocks. „Seine Höhe beträgt nur 6342 Fuss (*Rüpp.* Abys. I. 128), dagegen die des G. Musa 7035 (*Rüpp.* 118) oder 7097 (*Russeg.* III. 45) oder 7480 oder 7530 (*Wellst.* II. 82), die des Katharinenberges 8063 (*Rüpp.* 121) oder 8168 (*Russeg.* 51), die der Umm Schômar 8300 und noch mehr", doch s. über Umm Schômar jetzt *Palmer* S. 193. Allein die absolute Höhe haben weder Josephus noch sonst Jemand der Alten gemessen: die Basis des Sinai, die Ebene er-Râha, liegt schon c. 5000 engl. Fuss, die des Serbâl nur etwa 2000 Fuss über dem

Meer, so dass die relative Höhe des Serbâl, die hier allein in Betracht kommt, doch doppelt so gross ist, als die des Sinai (*Eb.* 193). Gleichwohl steht dieser Ansicht entgegen, dass die Gegend, wo Israel damals lagerte, einmal (Ex. 32, 12) *die Berge*, und sonst insgemein *die Wüste Sinai* heisst, was auf den W. Feirân oder dessen Seitenthäler nicht passen will, und dass wenigstens die Num. 10, 12. 11, 35. 12, 16 angegebenen Stationen von der Wüste Sinai bis in die Wüste Paran sich nicht wohl damit vereinigen lassen. Und wenn auch in der ältesten Mönchszeit der allgemeine Name Sinai auf den Serbâl als den hervorragendsten Berg der ganzen Gegend angewendet worden sein mag, so scheint Sinai doch niemals als besonderer Name an diesem Einzelberg gehaftet zu haben. — Von den östlicheren Bergen ist der südlichste, die Umm Schômar, als Gesetzgebungsberg bis jetzt nicht vorgeschlagen worden. Dagegen bezeichnet die Mönchstradition seit Justinian's Zeit als solchen einen Berg der Centralgruppe, den die Beduinen jetzt *Ǵ. Musa*, die Christen *Horeb* (*Russg.* III. 41; *Döbel* Wand. II. 22 f.) oder *Sinai* nennen, nämlich in der Weise, dass sie seine höchste Höhe im Süden Sinai, seine nördliche, aber niedrigere Vorstufe Horeb benamen (*Rob.* I. 155; *Olin* in ZDMG. II. 312); für die Richtigkeit dieser Tradition sind besonders lebhaft *Robinson* und *Tischendorf* eingetreten. Dieser Ǵ. Musa ist zwar nicht der einzige hervorragende, noch auch höchste Berg dieser Centralgruppe: westlich von ihm, getrennt durch W. el Leǵâ, erhebt sich der Ǵ. Ḥamr mit seinem südlichen Gipfel dem Katharinenberg, der etwa 1000 Fuss höher als Ǵ. Musa ist. Aber dieser Katharinenberg stellt sich von keiner Seite her als einzelner Berg dar, und nur Ǵ. Musa hat am Fusse seines Nord- und Südendes ausgedehntere Räumlichkeiten, in welchen eine grössere Volksmenge sich versammeln kann, und ist dies der Grund, warum in ihm der Gesetzgebungsberg gefunden wurde. Doch theilt sich nun die Menge der Anhänger dieser Tradition in 2 Theile, je nachdem sie die nördlich oder die südlich vom Ǵ. Musa gelegene Lokalität als Lagerplatz annehmen. „An der Nord- oder Nordwestseite des Ǵ. Musa ist nämlich die Ebene *er-Râḥa*, mit einem Flächenraum von einer englischen Quadratmeile, von Granitbergen eingeschlossen. Hart an ihrer Südseite erhebt sich wie eine Mauer in drohender Majestät der Berg (Horeb) zu einer Höhe von 1200—1500 Fuss und ragt als kühne Felswand über sie herein. Man kann ganz nahe an den Fuss der Felswand herantreten. Diese Ebene (schon bei *Burckh.* Syr. 948 f. genannt) wird als der sinaitische Lagerort der Hebräer angesehen von *Robins.* I. 145 ff., *Ollin* 317 ff., *Wellst.* Ar. II. 52, *Rödiger* zu Wellst. II. 91, *Tischend.* I. 234, *Winer* RW. II. 471", *Stanley, Buns., Dieterici*, *Palmer* 43. 89 ff., welcher letztere ihren Flächenraum sogar auf 2 Millionen Quadratmeter angibt S. 92. „Daran dachten auch bereits ältere Reisende wie *Breydenbach*, *R. v. Suchen* und *Helffrich*, ohne indessen den Namen der Ebene zu nennen (Reyssbuch von 1584 S. 102 a. 389 a. 447 b). Als Ort, wo Jahve herabstieg, gilt dann das nordwestliche Ende des Horeb, die Felshöhe *Ṣafṣâfeh*, von der man die Ebene überschauen kann und die auch auf der Ebene gesehen

wird." Die andere Oertlichkeit ist die Ebene *es-Sebâ'ije* im Südosten des G. Musa (Sinai), „1400—1800 Fuss breit, 12000 Fuss lang, im Süden und Osten amphitheatralisch ansteigend. Aus ihr erhebt sich der Sinai, wie eine monolithische Granitwand in grossartigster Form senkrecht zu einer Höhe von 2000 Fuss". Sie wird als der Ort, wohin Mose das Volk Gott entgegenführte, oder auch „als der sinaitische Lagerort selbst betrachtet von *de Laborde* comm. p. 109, *Strauss* Sin. 136 f., *Ritter* XIV. 591 ff., auch *Russeg.* III. 42 f., der aber noch mehr hinzunimmt", ferner von *Kn. Kur. Ke. Furrer* BL. V. 328 f. Die Annahme übrigens (*Ritt. Kur.*), dass das Lager in er-Râḥa und der Ort, wohin Mose Israel Gott entgegenführte, es-Sebâ'ije war, scheitert daran, dass der Weg von er-Râḥa (durch W. Schu'aib und W. Sebâ'ije) zu lang und zu schwierig ist, als dass ihn an einem Tag das Volk hin und zurück hätte machen können, und muss vielmehr dann mit *Kn. Ke.* A. (die ohnedem schon Refidim in der Ebene er-Râḥa unterbringen) angenommen werden, dass die Wüste Sinai, in welcher das Volk sein Lager hatte, eben die Ebene Sebâ'ije und was weiterhin südlich und östlich von ihr liegt, gewesen sei. Gerade das Haupt des Berges (24, 17. 19, 11. 20. 20, 18. 34, 2) ist eben diese südliche Höhe des G. Musa, nicht der Râs Ṣafṣâfeh, und dieses Haupt kann nur von es-Sebâ'ije, nicht von er-Râḥa aus geschaut werden. Für das ganze Volk freilich ist keine von beiden geräumig genug, nicht einmal zur Aufstellung desselben, geschweige denn zum Lager, aber derartige Ausdrücke dürfen überhaupt nur cum grano salis verstanden werden. Im Uebrigen eignete sich diese Gegend des mittleren Sinaigebirgsstocks viel besser als die Serbal-Gegend zu einem langen (Num. 10, 11) Aufenthalt des Volks, weil sie überaus reich an Brunnen und Quellen (*Burckh.* Syr. 918. 927; *Tischend.* I. 244, *Wellst.* II. 88), an Pflanzenwuchs und Waiden (*Burckh.* 789. 801. 913. 916. 937. 939) ist. Die Ansicht von *Grätz* (Monatsschr. für Gesch. Judenth. 1878 p. 327 ff.), dass Sinai der G. 'Arâif, 32 Km. von 'Ain Gadis (Kades), nordwestlich von der Wüste Tîh sei, mag auf sich beruhen. — V. 3. Hier angekommen (vgl. das 3, 12 gegebene Zeichen) steigt Mose hinauf *zu Gott* (LXX εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ) auf den Berg, der längst als ein Gottesheiligthum galt (s. 3, 1), und empfängt hier die einleitende Willenserklärung Gottes über seine Absicht mit dem Volk V. 3—6. Von Gott, seinem erwählenden und bestimmenden Willen, muss die Anknüpfung des Verhältnisses ausgehen. Die folgenden Worte V. 3—6 (über welche s. *Ew.* Theol. A. N.B. I. 299 ff., *Oehler* Theol. AT. § 82), der classische Ausspruch des AT. über Wesen und Ziel des theokratischen Bundes, sind wenigstens zu Anfang dichterisch gehoben; aus der rhythmischen Gliederung erklärt sich auch das sonst im Pent. nicht vorkommende בֵּית יַעֲקֹב. Trotzdem, dass schon hier יהוה eintritt (wofür aber die LXX ὁ θεός geben, wie V. 7 f.), dürften dieselben, wenigstens ihrer Grundlage nach, doch älter als C sein; sie dem R zuzuschreiben (*Wel.*) liegt kein Grund vor. — V. 4. Nicht willkührlich und zufällig ist Gottes Anerbieten, sondern geschichtlich vorbereitet und Fortsetzung der vom Volke bereits genug erfahrnen

Macht und Gnade Gottes. אַתֶּם] *ihr selbst* wie 20, 22. *und trug euch auf Adlersflügeln*] „geht auf das Kräftige und Rasche der Fortführung aus Aegypten und durch die Wüste, auch auf die liebreiche Fürsorge. Der Adler hegt und pflegt seine Jungen besonders sorgsam und trägt sie auch (*Boch.* hz. II. 762)". Ausgeführt ist dieses Bild Dt. 32, 11. *und brachte euch* (heim) *zu mir*] sicher zu meinem Wohnsitz, meinem Heiligthum (*Kn. Ew.*), nicht: ich nahm euch in meine Obhut (*Ke.*). — V. 5. Das Neue, was auf Grund dieser bisherigen Erweisung und Erfahrung sich bilden soll, aber allerdings nur unter der Bedingung ihres fortwährenden Gehorsams gegen seinen Willen und der Erfüllung der zu übernehmenden Bundesverpflichtungen (24, 3 ff.): sie sollen ihm eine סְגֻלָּה werden aus allen Völkern heraus, ausgewählt aus und im Vorzug *vor* ihnen (s. Gen. 3, 14). סגלה] *λαὸς περιούσιος* LXX (lasen עם סגלה vgl. Dt. 7, 6), *ἐξαίρετον Symm.*, peculium *Vulg.*, *σφετέρισμα Gr.Ven.*, Allod *Ew.* Theol. I. 300; ein altes, in Dt. 7, 6. 14, 2. 26, 18 f. aus unserer Stelle (nicht umgekehrt, *Wel.*), ebenso Ps. 135, 4. Mal. 3, 17 wiederholtes Wort, von einer verlornen Wurzel, die keinenfalls mit شغل (*Hitz.*), eher mit סגר (*Ges.*), vielleicht mit شكل (*Ew.*, vgl. شَكْل und شاكِلَة bei *Lane* p. 1586 f.) zu combiniren ist; es bedeutet nicht *Eigenthum* überhaupt (wogegen schon כִּי לִי וגו׳ spricht), auch an sich nicht kostbares Eigenthum (*Ke. Oehl.*), sondern entweder *eigenthümlich zugehöriges* Besitzthum, *Privateigenthum* im Gegensatz gegen das der Familie oder sonst einem grösseren Ganzen angehörige; da man solches gern in Kleinodien oder auch nutzbar anlegte, so erklären sich leicht die jüngeren Bedeutungen von סְגֻלָּה und סיגל Qoh. 2, 8. 1 Chr. 29, 3 und im Talm. *denn mein ist die ganze Erde*] will nicht sagen: also kann ich frei mit den Völkern walten, das eine frei mir zueignen, das andere ungewählt lassen 33, 19 (*Kn. Ke.*), sondern: denn eigen wie alle andern Völker seid ihr mir schon vorher; das neue ist, dass ihr mir in ganz besonderem Sinne eigen, mir Gegenstand meines unmittelbarsten Anliegens werden sollt, also ein Particularismus, der der universalistischen Gottesidee keinen Abbruch thut (s. auch 4, 22). Uebrigens ist כי — הארץ in der überlieferten Lesung richtig zu V. 5 gezogen. Die Auffassung: denn mein ist zwar die ganze Erde, aber ihr sollt u. s. w. (*Ew.*) taugt nicht, weil in ממלכת כהנים der Begriff des Eigenthums nicht mehr enthalten ist. — V. 6 erklärt das Bild der סגלה. ואתם] *und ihr*, im Gegensatz gegen כל־העמים oder כל־הארץ, *sollt mir sein* oder vielmehr werden ממלכה, d. h. nicht ein Königthum, als abstr. pro concr., königliche Leute (LXX *Targg. Pesch.*, noch *Ke.*), sondern *ein Königreich von Priestern*, d. h. ein von mir als König regiertes Gemeinwesen oder Reich von Priestern, ein Reich, dessen Bürger alle Priester sind, d. h. (in diesem Zusammenhange nicht: priesterliche Heilsvermittler für andere Völker, sondern) mir geweihte Diener, die nach meinem Namen sich nennen, bei mir Zutritt haben, mir fortwährend nahe sind, ganz meinem Dienste leben (Num. 16, 5. 18, 1 ff.), *und* noch kürzer aber im selben Sinn *ein heiliges Volk*,

d. h. ein Volk, welches sämmtlich, nicht blos in einzelnen seiner Glieder, in die göttliche Heiligkeit aufgenommen sich so rein hält, wie es die Gemeinschaft mit dem Heiligen erheischt (Lev. 11, 44 f. 20, 26. Dt. 14, 1 f. 21) und hinwiederum durch diese Gemeinschaft geschützt, unantastbar gemacht wird. Damit ist ein hohes und höchstes Ziel gesteckt, an dessen Erreichung die ganze Zukunft hindurch gearbeitet werden soll. Der Ausdruck ממלכת כהנים kommt im ganzen AT. nur hier vor, der andere גוי קדוש ist als עם ק׳ öfters, nam. Dt. 7, 6. 14, 2. 21. 26, 18 f. Jes. 62, 12 wieder aufgenommen und hat seine nächste Verwandtschaft in Stellen wie Lev. 19, 2. — V. 7. 8. Mose holt durch die Aeltesten (s. 3, 16) die Zustimmung des ganzen Volks ein und bringt sie an Gott zurück. וירשם לפניהם] *und legte ihnen vor*, wie 21, 1. וַיָּשֶׁב] wie Gen. 37, 14 bei B, auch Dt. 1, 22. 25. Jos. 22, 32. Zu העם זקני gegen העם vgl. 12, 21. 27. — V. 9 in Gl. b in eine Wiederholung von V. 8b auslaufend, ist ein nachgeholter Satz aus C, der auch 4, 1 ff. 31. 14, 31 die Beglaubigung des Mose so nachdrücklich hervorhebt. Die demnächstige Erscheinung Gottes im *Wolkendickicht*, Wolkendunkel (V. 16), aus dem heraus er mit Mose reden wird, soll wesentlich auch den Zweck haben, den Mose als Offenbarungs- und Mittelsmann Gottes beim Volke zu beglaubigen, und zwar *für alle Zukunft* (denn es kommen Zeiten, da man an seine göttliche Sendung nicht mehr wird glauben wollen). בעבור] 9, 14. Gen. 21, 30. 27, 4. 19. 31. 46, 34. — V. 10 ff. Nach der Annahme des göttlichen Anerbietens durch das Volk soll sofort die Abschliessung des Bundes in Angriff genommen werden, indem zunächst, und zwar schon am 3. Tag, in einem feierlichen Act die Bundesgesetze bekannt gemacht werden. Zu jeder gottesdienstlichen Feier, zumal einer so einzigartigen, hat der Mensch vorher sich in die richtige Verfassung zu setzen, und so soll auch Mose die beiden Tage bis dahin benützen, „um die Israeliten zu *weihen*, d. i. religiös vorzubereiten, indem er z. B. sie sich des Beischlafs enthalten (V. 15) und reinigen sowie Kleider waschen lässt (s. Gen. 35, 2). נכון] *bereit* wie V. 15. 34, 2. Jos. 8, 4“. Zu den 3 Tagen s. Gen. (30, 36) 40, 12 ff. 42, 17 f. Ex. 3, 18. 10, 22 f. 15, 22 (2, 2) bei B. — Mindestens in V. 11b wird C zu Grund liegen (סִינַי, s. auch zu V. 16. 20). — V. 12. 13. In Vorbereitung der Feier soll Mose weiter auch das Volk (nach *Sam.* den Berg, wie V. 23) ringsum *abgrenzen* (durch Umhegung?) „und ihm bei Todesstrafe verbieten, (während der Gegenwart Gottes) den Berg zu besteigen und ihn *an seinem Ende* d. i. an seinen äussersten Theilen zu berühren. עלות] ohne ל, *Ew.* § 285, c. לֹא תִגַּע בּוֹ] dieses בּוֹ geht auf הָהָר בְּקֵצֵה; jeder der die Grenze misachtend den Berg doch berührt hat oder hinangestiegen ist, sei es Mensch oder Vieh, soll nicht verfolgt und auf dem Berg gegriffen, sondern aus der Ferne mit Steinen zu Tod geworfen oder erschossen werden. Das Unheilige darf dem Heiligen nicht nahen s. 3, 5. יִרָגֵם] für יִרָגֵם *Ew.* § 140, b; *Ges.* § 69 Anm. 5; das Niph. nur hier“. במשך היובל] *wann man* (*Ew.* § 304, a) *das Widderhorn blast* (Jos. 6, 5), d. h. wann das Lärmzeichen gegeben wird, *mögen sie auf den Berg hinaufsteigen!*

יוֹבֵל] ist nach dem Targ., welches קֶרֶן הַיּוֹבֵל und שׁוֹפְרוֹת יוֹבְלִים Jos. 6, 5. 4. 6. 8 durch קרן דיכרא und שופרייא דקרן דיכריא gibt und nach der Ueberlieferung der Rabb. *der Widder;* R. Aqiba hat (nach Rosch hasch. cap. 3) in Arabien d. h. wohl von einem arab. Stamm oder Volk den Widder יובלא nennen hören, und auch bei den Phöniken hatte nach der Marseiller Opfertafel Z. 7 ביבל אם בעז (*Ew.* Jahrb. I. 197; *Schröder* phön. Spr. 1869 S. 239) יבל wahrscheinlich dieselbe Bedeutung (s. auch *Ew.* Alt. [3] S. 495, *Stade* Morgenld. Forsch. 1875 S. 201), und alle sonst aufgestellten Bedeutungen des Worts (*Ges.* 561) fallen weg. Aus קֶרֶן יוֹבֵל oder שׁוֹפַר abgekürzt, bedeutet dann יוֹבֵל selbst weiterhin das Widderhorn oder Blashorn, bucina *Vulg.*, ܩܪܢܐ *Pesch.* Ueber das Hornblasen als Lärmzeichen s. Num. 10, 5 f. Im Verlauf wird nun aber von einem Blasen des Jobel nichts mehr gemeldet, sondern nur von einem קוֹל שׁוֹפָר V. 16. 19, der jedoch von jenem verschieden erscheint. Deshalb ist auch die Bestimmung dieses Hornblasens nicht mit Sicherheit festzustellen: entweder ist es das Zeichen zum Beginne der Feierlichkeit (*Vulg. Luth. Ew. Kur.*), und wäre dann die Meinung, dass (nach B) zwar für die Vorbereitungszeit das Berühren auch nur der äussersten Theile des Berges streng untersagt war, aber am dritten Tage nach Eröffnung des Actes das Volk über die Grenze hinaus den Berg etwas hinan (nicht ganz hinauf) Gott entgegengeführt werden sollte (V. 17); oder ist es das Zeichen des Beschlusses der Feierlichkeit und des Aufbruchs (LXX *Kn. Ke.*), das aber nur darum nachher nicht wirklich gegeben wurde, weil das Volk selbst (20, 19 ff.) vor Furcht und Angst auf alles weitere verzichtete und so der Gang der Dinge ein anderer wurde. Die erstere Auffassung ist die wahrscheinlichere, s. zu V. 16 f. Auf keinen Fall können הָעָם die Aeltesten oder Delegirten des Volks (*Ros. Gerl. Ke.*) sein, sondern nur das Volk (im Gegensatz gegen Mose), das allein vorher genannt ist. — V. 14. 15. Mose kommt vom Berg herab und weiht das Volk, heisst sie sich bereit halten *auf* 3 *Tage*, d. h. bis zum 3. Tag (V. 11), untersagt namentlich den Beischlaf, als welcher verunreinigt Lev. 15, 18. Die Ausführung des Gebots der Abgrenzung ist nicht ausdrücklich berichtet, was wegen V. 21 ff. zu bemerken ist. — V. 16. Am 3. Tag, als der Morgen kam (10, 13 bei C), gab es Stimmen d. i. Donner (9, 23 ff. bei C), Blitze und schweres (8, 20. 9, 3. 18. 24. 10, 14 bei C) d. i. dichtes Gewölk auf dem Berg und gewaltigen Hörnerklang (V. 19. 20, 18), so dass das ganze Volk im Lager darob erbebte. Denn im Gewölk will Jahve herunterkommen, wie er V. 11 angekündigt hat. Theils wegen dieser Rückbeziehung auf V. 11, theils wegen der charakteristischen Ausdrücke muss dieser V. (mit oder ohne die Zeitbestimmung) aus C genommen sein, wozu dann V. 19[a]. 20 die Fortsetzung kommt. In B stand wohl hier etwas über das Ertönen des Jobel, was R in Anbetracht des קול שופר des C weglassen zu dürfen glaubte. Dieser קול שופר (nach C) soll gewiss nicht von Menschen hervorgebracht, sondern ein mit der Theophanie in Zusammenhang stehender, aber vom Donner (קוֹלוֹת) unterscheidbarer, dem Hörnerklang ähnlicher Ton sein. „Wie er z. B. auf

der Bundeslade unter Lärm und Hörnerklang in Jerusalem einzieht (2 Sam. 6, 15. Ps. 47, 6), so erscheint er auf dem Sinai, begleitet von Engeln (LXX zu Dt. 33, 2). Aehnlich die Vorstellung, dass den Messias bei seiner Parusie Engel begleiten und einer in die Posaune stösst Mth. 16, 27. 25, 31. 1 Thess. 3, 13. 4, 16". Weder an das im Lauf der Jahre von Umm Schômar her hörbare kanonenschussartige Gedonner, hervorgebracht durch stürzende Felsenmassen (*Burckh.* Syr. 935; *Palmer* 194), noch an das glockenartige Getöne in dem (viel weiter entfernten) G. Nâqûs (*Wellst.* II. 22 ff.; *Eb.* 373), als an eine natürliche Unterlage jener Vorstellung, kann hier gedacht werden, eher an die eigenthümlichen Phänomene bei den erhaben furchtbaren Gewittern in jenen Gegenden („Wir lauschten auf die Posaunenstösse des Donners, die in wahrhaft ohrenbetäubender Stärke unmittelbar den Blitzen folgten, von dem Echo an den nackten Höhen dieser Felsenlandschaft vervielfältigt wurden und entweder immer leiser werdend ausklangen oder wie das von langen Pausen unterbrochene Fortissimo eines wahnsinnigen Kapellmeisters kamen und gingen. Noch bemerkenswerther erschien uns das Licht der Blitze. Es war als fielen Feuermassen auf die Bergspitzen nieder." *Eb.* 433). — V. 17. Mose führte (auf das gegebene Jobelzeichen?) das Volk aus dem Lager näher herzu, seinem herabkommenden Herrn entgegen (Am. 4, 12), und sie stellten sich am Fuss des Berges auf, also doch wohl ausserhalb der bisherigen Umgrenzung, s. zu V. 13. — V. 18. Der Sinai aber rauchte (von Wolkendampf, z. B. *Ebers* 192. 433), so dass von ihm ein Rauch wie vom Schmelzofen (9, 8. Gen. 19, 28) aufstieg, weil Jahve im Feuer d. i. im Gewitter (Ps. 19, 8. Jes. 30, 27 f.) auf ihn herabfuhr. So lautet die Beschreibung des B (gegenüber der des C V. 16). עָשָׁן] für עֲשַׁן *Ges.* § 93, 4, *Ew.* § 213, b. מִפְּנֵי אֲשֶׁר] nur hier und Jer. 44, 23. *und der ganze Berg erzitterte*] so der text. receptus, schon im *Sam.*, aber LXX und hbr. Mss. geben חָגָם für הָהָר, und ist dies allein richtig, da חרד sonst nie von leblosen Dingen gebraucht wird. Die Lesart החר scheint erst von den Textbearbeitern, mit Rücksicht auf V. 16, hergestellt; in Wahrheit aber liegt in dieser Wiederholung des ויחרד וגו׳ ein Beweis mehr für die verschiedene Abkunft der beiden Verse. — V. 19. Gl. a wohl nach C: und die Stimme des Horns (der Posaune) wurde immer stärker, vgl. V. 16; חָזָק ist Partic., und zur Wendung vgl. 2 Sam. 3, 1 (Gen. 26, 13. 8, 3). Gl. b jedenfalls nach B: *Mose redete* d. i. loquebatur; was? mit wem? ist nicht gesagt, doch wohl mit Gott (führte für das Volk das Wort und fragte den Herrn nach seinen Befehlen, *Kn.*); *und Gott antwortete ihm* (respondebat) *mit Stimme* d. i. laut, vielleicht mit Donnerstimme. Hier ist der Bericht des B zu Ende und schliesst sich 20, 1 an. Nach ihm war Mose unten, als Gott dem Volk das Zehnwort verkündigte. — V. 20—25 nach C. V. 20 angeschlossen an V. 19[a] und V. 16: *da fuhr Jahve herunter* (nach B V. 18 und 19[b] ist er schon unten) auf den Sinai, aber nur auf seine *Spitze* (wie 34, 2 bei C und 24, 17 bei A) und rief den Mose zu sich hinauf auf diese Spitze. — V. 21. 22. Hier oben heisst er den Mose wieder heruntergehen und

das Volk ernstlich ermahnen (Gen. 43, 3), *dass sie nicht einreissen zu Jahve*, d. h. „nicht die Schranken durchbrechend in die Nähe Jahve's vordringen, um da zu sehen, und (dass nicht) viele von ihnen fallen d. i. eine Menge untergehe. Denn das Anschauen Gottes ist dem Unheiligen verderblich (Gen. 16, 13)". Und selbst *die Priester*, deren Amt es ja ist, Gott zu nahen (s. zu V. 6; auch Lev. 21, 21. Num. 16, 5. Jer. 30, 21. Ez. 44, 13 u. s.), obgleich sie in diesem Fall nicht in die nächste Nähe zugelassen werden V. 24b, *sollen sich heiligen*, rein halten und wohl vorbereiten (V. 10. Lev. 10, 9), damit *Jahve nicht unter ihnen einbreche*, gegen sie losbreche (2 Sam. 6, 8), Verderben unter ihnen anrichte. Die Unheiligkeit des Volks gegenüber von dem unnahbaren Heiligen findet also bei diesem Vrf. einen viel stärkeren Ausdruck als bei B (V. 13b. 17). Eigenthümlich ist, dass dieser Vrf. *Priester* schon hier vor der Gesetzgebung voraussetzt (anders B in 24, 5; bei A kommt das Priesterthum erst seit Lev. 8, das Levitenthum seit Num. 8), ähnlich wie den Jahvenamen, Unterscheidung von rein und unrein (Gen. 2 ff. 7), „und zwar scheint aus 4, 14 und 24, 1. 9 hervorzugehen, dass für ihn damals schon die Leviten die priesterlichen Personen waren". — V. 23. „Mose erinnert, das Volk könne den Berg nicht besteigen, da Jahve es verwarnt und ihm geboten habe, den Berg zu begrenzen (V. 12) und zu weihen d. h. durch Umhegung zu einem hl., unzugänglichen Ort zu machen". Der V. hat deutlich Rückbeziehung auf V. 12, und ist nur zweierlei möglich: entweder hat C die Bestimmungen von V. 12 auch schon erzählt, und gibt ihnen hier nur eine von V. 13. 17 verschiedene Tragweite, dann kann V. 23 aus C genommen sein, oder aber hat C vorher nichts dem V. 12 ähnliches berichtet, dann ist V. 23 und der Anfang von V. 24 bis רֵד ein von R zur Ausgleichung der Berichte des B und C gemachter Zusatz. הַעֲדֹתָה] für הֲעִידֹתָ *Ew.* § 199, a. — V. 24. „Jahve bleibt jedoch dabei, dass Mose hinabsteige und das Volk verwarne, dann aber mit Aaron zusammen heraufkomme, während das Volk und die Priester unten bleiben sollen (V. 22)". Dieses hier verlangte Hinaufsteigen Mose's und Aaron's ist nicht dasselbe mit dem 24, 1 verlangten (*Kn.*), auch nicht mit dem 20, 21 berichteten (*Ke. Wel.*), da 24, 1 ausser Mose und Aaron noch andere Hinaufsteigende und 20, 21 nur Mose (ohne Aaron) erwähnt und 20, 21 ff. überhaupt nicht dem C angehört, sondern gemeint ist ein Hinaufsteigen noch vor der Promulgirung des Dekalogs, dessen wirkliche Ausführung aber nachher nicht ausdrücklich gemeldet wird, weil R mit 20, 1 wieder in den Bericht von B einlenkt. Nach B steht während der Promulgirung Mose beim Volk, das er Gott entgegengeführt hat (V. 17—19), nach C steht das Volk und die Priester unten, Mose aber und Aaron oben (dass gerade auf dem ראש ההר, ist hier nicht gesagt). Die Vermuthung (die man auf Dt. 5, 5 gegen Dt. 5, 4. 19. 4, 12. 36 gründen könnte), dass nach C Gott gar nicht unmittelbar zum Volk geredet, sondern durch Mose ihm das Zehnwort habe verkündigen lassen, kann man in Anbetracht von Cap. 24 und 20, 18 ff. nicht festhalten. — V. 25. Mose stieg hinab und *sagte zu ihnen*, näml. was Jahve V. 21 ff. befohlen.

Der Bericht ist abgebrochen (s. Gen. 4, 8); aus V. 24 ist aber deutlich genug, was hier zu suppliren ist. — Cap. 20, 1 fährt, wie schon אֱלֹהִים lehrt, B fort. *alle diese Worte*] näml. die V. 2—17 folgenden. Da weder אל־העם noch אל־משה dabei steht, so kann man aus diesem Vers nicht ersehen, zu wem Gott sprach, aber aus 20, 19 wird deutlich, dass sie auf eine dem ganzen Volk vernehmliche Weise gesprochen sein sollen.

2. Das Zehnwort Cap. 20, 2—17.

1. Die folgenden Worte, nach V. 1. 19. Dt. 4, 12f. 5, 4. 19 von Gott selbst zu dem Volke vernehmlich geredet, nach 31, 18. 32, 16. 34, 1. 28. Dt. 4, 13. 5, 19. 9, 10. 10, 1—4 einst mit Gottes Finger auf 2 Steintafeln geschrieben, galten im Unterschied von allen anderen Gesetzen dem Volk als unmittelbar göttliche Offenbarung, als göttlich und heilig im höchsten Sinne des Worts. Sie werden im Pent. zweimal mitgetheilt, hier V. 2—17 und Dt. 5, 6—18, aber merkwürdigerweise nicht in genau übereinstimmendem Wortlaut. Da die meisten Abweichungen des Dt. theils als blosse Rückweisungen (wie Dt. 5, 12b. 15b und 16a β) theils aus dem rednerischen und wortreichen Styl dieses Buchs (wie V. 14 ושורך וחמרך כל, 18 שׂדהו, 9. 17. 18 die rednerisch eingefügten וְ, 18 Abwechslung zwischen חמד und התאוה), theils aus seiner jüngeren Zeit (16 וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ), theils aus seiner beständigen Rücksichtnahme auf die Gedrückten (V. 14 a. E.) und seiner immer und überall wiederkehrenden Motivirung der Gesetze mit der Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten (V. 15), theils aus anderen Gründen (V. 12 שָׁמוֹר statt זָכוֹר, weil זכר V. 15 verwendet werden sollte) sich erklären, anderes (wie V. 18 die Versetzung von אשת und בית רעך) aus inneren Gründen sich als nicht ursprünglich erweist, und höchstens V. 17 שָׁוְא (statt שֶׁקֶר) und V. 8 das Fehlen des וְ vor כָּל־תְּמוּנָה ursprünglich sein kann aber nicht muss, so ist insoweit allerdings wohl gerechtfertigt (gegen *Wel.* XXI. 559) das gewöhnliche Urtheil, dass im Ex. ein verhältnissmässig ursprünglicherer Text vorliege. Aber dieser Exodus-Text selbst ist darum noch nicht genau der ursprüngliche, auch nicht etwa die genaue Abschrift des Textes von B oder C, sondern gemischt. Zunächst מִבֵּית עֲבָדִים V. 2, an sich nicht nothwendig, scheint auf C (13, 3. 14) zurückzugehen und muss nicht aus dem Deut. (*Wel.*) hereingekommen sein, wo es allerdings noch viel häufiger ist. Sodann V. 9—11 weist nicht blos im Inhalt (der Begründung des Sabbaths mit der Ruhe nach der Schöpfung) sondern auch durch den Ausdruck עשה מלאכה 9. 10 entschieden auf A hin, welcher da er ja 31, 18. 34, 29ff. (vgl. 25, 16. 21. 40, 20) von den Zeugniss-Tafeln spricht, an irgend einer, uns nicht erhaltenen Stelle seines Buches den Dekalog mitgetheilt haben wird. Zwar könnte man vermuthen, dass auch andere alte Schriftsteller (oder gar B oder C) diese Motivirung des Sabbaths schon gehabt haben (*Kn.*), aber einen Beweis dafür haben wir nicht, und der Deuteronomiker wenigstens scheint sie in den Quellen, an die er sich

anschliesst, nicht schon vorgefunden zu haben, sonst würde er sie nicht weggelassen oder durch eine andere ersetzt haben (*Wel.*). Endlich בִּשְׁעָרֶיךָ V. 10, an sich auffallend (vgl. dagegen die V. 12 gemachte Voraussetzung) und sonst ein charakteristischer Ausdruck des Deut., scheint allerdings aus dem Dt. hereingekommen zu sein (*Wel.*), aber dann schwerlich durch R, sondern durch jüngere Hand, vielleicht für בְּתוֹכֶךָ, was die LXX (freilich auch Dt. 5, 14) geben, wogegen über V. 6 ähnlich zu urtheilen (*Wel.*) kein Grund vorliegt, da einerseits Dt. 7, 9 (s. dagegen Ex. 34, 7) diese Stelle schon commentirt, andererseits אֹהֲבַי durch das gegenüberstehende שֹׂנְאַי V. 5 gefordert ist. Als eine diplomatisch genaue Abschrift von den Tafeln kann also weder der Text des Ex. noch der des Dt. angesehen werden. Ja er scheint überhaupt nicht unmittelbar auf die Tafeln, sondern auf anderweitige alte Aufzeichnungen, deren gewiss mehr als eine im Umlauf waren, zurückzugehen. Die ältesten Gesetze (z. B. Ex. 20 ff. Lev. 19), soweit sie noch in ihrer ursprünglichen Form erhalten sind, zeigen möglichst kurze, knappe Fassung; V. 13—16 haben wirklich noch solche; auch die Steinschrift (vgl. Jes. 8, 1. Hab. 2, 2. 4) erheischte das. Nun finden sich aber V. 2—12. 17 den Geboten auch Erläuterungen und Motive beigegeben; gerade in diesen Beigaben zeigen sich die meisten Differenzen zwischen den beiden vorliegenden Recensionen, und der Vergleich von 20, 11 und Dt. 5, 15 hat ergeben, dass wenigstens dieser Zusatz kein allgemein recipirter war; in V. 10 ist schon die Ansässigkeit des Volkes vorausgesetzt; auch würden die beiden Hälften des Zehnworts an Umfang sehr ungleich gewesen sein, wenn alle diese Beigaben schon ursprünglich dazu gehört hätten (*Ew.* Gesch. II. 225). Zieht man diese Beigaben ab, so bleiben 10 Worte in kürzester Fassung und möglichst ähnlichen Umfangs, welche auf Steintafeln geschrieben sich vorzustellen keine Schwierigkeit macht. „Die Ansicht, beide Tafeln seien nicht blos auf der vorderen, sondern auch auf der hinteren Seite beschrieben gewesen (32, 15), mag durch die Vermehrung des Textes mit diesen Beigaben veranlasst sein". Andererseits enthalten diese Beigaben (s. zu V. 4—6. 7. 9. 12. 17) innere Zeichen höchsten Alters und sind auch durch die übereinstimmende Wiedergabe in den beiden Abschriften des Ex. und Dt. als altes Gut bezeugt. Man hat deshalb anzunehmen, dass sie oder wenigstens ein guter Theil davon schon in ältester Zeit theils im mündlichen Vortrag bei dem Unterricht des Volks, theils in den Abschriften des Zehnworts, deren manche vorhanden gewesen sein müssen, mit dem eigentlichen Zehnwort verbunden waren. Und von daher haben dann auch die verschiedenen Erzähler sie in ihre Werke aufgenommen.

2. Dass die damals geredeten Worte gerade 10 seien, wird zwar hier nicht gesagt, wohl aber Dt. 4, 13 vgl. mit 5, 19. 10, 4 (s. auch zu Ex. 34, 28), und da die Zusammenordnung der Gesetze nach Pentaden und Dekaden sonst für die älteste Zeit sich genugsam nachweisen lässt, so ist auch für diese erste und wichtigste Gesetzesreihe daran nicht zu zweifeln. Wie nun aber die 10 Worte zu zählen d. h. wie der Dekalog einzutheilen sei, ist weder hier noch sonst wo in der

Bibel ausdrücklich angegeben, und der seit lange darüber geführte Streit zeigt, dass die Entscheidung dieser Frage auf Grund der vorliegenden Textgestalt keineswegs so ganz einfach ist. Es beziehen sich hierauf aus neuerer Zeit mehr oder weniger folgende Schriften und Abhandlungen: *Sonntag* in den Stud. u. Krit. 1836 und 1837; *Züllig* ebenda 1837; *Geffken* über die verschiedene Eintheilung des Dek. 1838; *Bertheau* die 7 Gruppen mos. Ges. 1840 S. 7—16; *EMeier* urspr. Form des Dekal. 1846; *Kurtz* Gesch. des A. B. II. 283 ff. und in der kirchl. Zeitschr. von Klief. u. Mejer 1858 H, 4—6; *Oehler* in Herzog's R.E. III. 319 ff. und in Theol. des AT. 1873. I § 86; *Ew.* Gesch. [3] II. 224 ff.; *Otto* dekal. Unters. 1857; *Wittkopf* in Rudelbach's u. Guer. Zeitschr. 1856; *FWSchultz* ebenda 1858 und im Komment. zu Dt. 5, 6 ff.; *Hengstenberg* ev. KZ. 1857 S. 717—749; *Engelhardt* in der Erlanger Zeitschr. für Protest. 1858 Nov.; *Heilbut* (jüdisch) über die urspr. u. richt. Eintheilung des Dek. 1874; *Zezschwitz* Katechetik 1872 II, 1 S. 239 ff.; *Steinmeyer* der Dekalog als katech. Lehrstoff 1875 S. 59 ff.; *PGDatema* de Dekalog, Utrecht 1876. Abgesehen von der sehr willkührlichen, weil auf Correctur des gegebenen Textes beruhenden *EMeier's*, sind es hauptsächlich dreierlei Eintheilungen, die aufgestellt wurden. a) „Die am frühesten bezeugte ist die des *Philo* (quis rer. div. haer. § 35 p. 496 f. M. und de decal. § 12 p. 188 f. M.), welcher eintheilt 1) fremde Götter, 2) Bilder, 3) Name Gottes, 4) Sabbath, 5) Eltern, 6) Ehebruch, 7) Mord, 8) Diebstahl, 9) falsch Zeugniss, 10) Begierde. Mit ihm stimmt *Jos.* ant. 3, 5, 5, nur dass er gemäss dem hbr. Text den Ehebruch hinter den Mord stellt, während Philo den LXX folgt. Ihnen folgen *Gregor Naz.* carm. I, 1 nr. 15 (opp. II p. 263 Cail.), *Sulpicius Severus* hist. sacr. 1, 17 und der *Ambrosiaster* ad Ephes. 6, 2. Ebenso sind ihnen beizuordnen die Synopsis S.S. in *Athanasii* opp. II p. 64 Col. (1. Gebot: *ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου*, 2: *οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον*), ferner *Cassianus* collat. 8, 23 (ebenso), endlich *Zonaras* annal. 1, 16 (1: *ἕνα θεὸν εἶναι καὶ τοῦτον μόνον σέβεσθαι δεῖν* 2: *μηδενὸς εἰκόνα ζώου ποιεῖν μηδὲ προσκυνεῖν*). Bei den Geboten 3—10 folgen die 3 zuletzt genannten Zeugen dem Josephus, nur dass Cassian aus Versehen das Sabbathgebot weglässt. Alle bisher Genannten stimmen darin zusammen, dass sie V. 2—6 oder V. 3—6 zu zwei Geboten trennen. Dasselbe thun *Orig.* hom. 8 ad Exod., *Hieron.* ad Eph. 6, 2 und der Anonymus in *Chrysost.* opp. Montf. VI p. 877 hom. 33 ad Matth., ohne sich über die folgenden Gebote auszusprechen. Gleicherweise stimmen obige Genannten darin zusammen, dass sie V. 17 als ein einziges Gebot nehmen. Dasselbe thun *Theophil.* ad Autol. 2, 50. *Clem. Al.* strom. VI p. 687 Col. und *Tertull.* adv. Marc. 2, 17 und adv. Jud. 2, auch wohl schon Paulus Röm. 13, 9. Diese vielbezeugte philonisch-josephische und altkirchliche Eintheilung wurde von *Calvin* gebilligt und ist bei den Reformirten und Socinianern, auch den griechischen Katholiken der neuern Zeit angenommen. Sie wurde vertheidigt von *Züll.*, *Geff.*, *Berth.*“, *Ew. Oehl. Schultz Ke. Datema.* „Von den ältern Vertheidigern vgl. *GJVoss.* theses theol. p. 338 ff.“.

b) Solche, welche V. 3—6 zu einem Gebot vereinigten, kennt bereits *Orig.*, ohne sie zu nennen (nonnulli putant esse unum mandatum). *Clem. Al.* strom. VI p. 682. 687 f. scheint zwar so zu thun, nennt aber im Widerspruch damit das Aelterngebot das fünfte, und aus *Tertull.* de pudic. 5 kann gar nichts geschlossen werden, da er dort keine eigentliche Aufzählung der Gebote gibt. Der erste sichere Vertreter (da das fälschlich dem *Hieron.* beigelegte breviar. ad Ps. 32, 2, das mit Augustin übereinstimmt, doch wohl jünger ist) dieser Eintheilung ist „*Augustin.* quae. 71 ad Exod. und epist. 119, welcher V. 2—6 zu einem Gebot zusammenfasst, und (nach Dt. 5, 18) im 9. Gebot die Begierde nach des Nächsten Weib, im 10. die nach des Nächsten Haus und übrigem Eigenthum verboten sein lässt. Ihm folgen die lat. Kirchenlehrer des M.A. (*Voss* thes. theol. p. 354; *Augusti* Denkwürd. VI. 405) und in neuerer Zeit *Sonntag*", *Kurtz.* „Auch der Jakobit *Abulpharag.* hist. or. p. 29 f. verbindet V. 2—6 zu einem Gebot und trennt V. 17 zu zweien. Augustin's Eintheilung ist, jedoch mit Umstellung des 9. und 10. Gebots (also nach dem Text des Exodus) von den römischen Katholiken so wie von Luther und den Lutheranern angenommen", neuerdings vertheidigt von *Otto* und *Steinm.*, in gewissem Sinn auch von *Zezsch.* „Ueber die dekalogischen Differenzen der Lutheraner und Reformirten s. *Walch* Einl. in die Rel. Streit. ausser der ev. luth. K. III. 405 ff., *Baumgarten* Unters. theol. Streitigk. III, 2 S. 230 ff. Von den Folgen dieser Differenzen im kirchlichen Leben handelt gut *Geff.* S. 30 ff." c) Eine dritte, neuerdings von *Kn. Engelh. Heilb.*, *Kuenen* Godsd. I. 283 f. *Köhl.* Gesch. I. 268 wieder in Schutz genommene Eintheilung nimmt V. 2 als erstes, V. 3—6 als zweites und V. 17 als zehntes Gebot. „Sie wird zuerst erwähnt von *Julianus* apost. in Cyrilli Alx. c. Julian. lib. V init. p. 152 Spanh., dann wieder von *Syncellus* I. 246 f. (Bonn.) und Cedrenus I. 132 f. Auch *Hieron.* ad Hos. 10, 10 hält sie für möglich, indem er die Sätze: ego dominus deus tuus, und: non erunt tibi dii alii absque me als duo decalogi praecepta bezeichnet. Sie findet sich bei den Juden in T. Makkoth 24[a], in der *Mechilta* zu Ex. 20, 16 und *Pesikta* zu Dt. 5, 6, im *Targ. Jon.* zu Ex. und Dt., in einem *Midrasch* des 10. Jahrh. bei *Jellinek* bet ha-Midr. I. 69 ff.; sie wird von den Rabb. des MA., z. B. *Abene.*, *Maim.*, *Nachm.*, *Abarb.*, *Kosri* I. 89 u. a. gebilligt, und ist auch bei den heutigen Juden angenommen (*Sonntag* in St. u. Kr. 1836 S. 68)". — Die Frage, welcher dieser Eintheilungen der Vorzug zu geben sei, kann durch Berufung auf die Paraschen, Verse und Accente des text. rec. nicht entschieden werden, weil in diesen vielmehr ganz dasselbe Gewirre von Meinungen sich wiederspiegelt. Anlangend die Paraschen, so ist die älteste Abtheilung des dekalogischen Textes die in 9—10 שְׁטָרִין *Reihen* oder Stichen, weiterhin Paraschen genannt. Im Dt. ist die Theilung in 10 Paraschen unbestritten, und gelten sämmtliche 10 als סְתוּמוֹת; dagegen in Ex. fehlt die Theilung von V. 17 in 2 סְתוּמוֹת „in der Mehrzahl der Handschriften (*Kennic.* ad Ex. 20, 17 und Dt. 5, 18, auch in der diss. gen. p. 59) und in manchen guten Ausgaben (Bibl. rabb. von *Bomb.* und von *Buxt.*, Polygl. von *Bertram*, Ausg.

von *Manasse ben Israel*); auch rechnen die Punktatoren V. 17 nur als einen Vers", sofern er nicht zweierlei Accentuation hat, so dass also im Ex. die Theilung zwischen 10 und 9 Paraschen schwankt (wovon eine, die nach V. 8, als פְּתוּחָה gilt; über deren Bedeutung s. *Geiger* wiss. Zeitsch. jüd. Theol. III. 1837. S. 465 ff.), und die 10. vielmehr erst aus dem Dt. hereingebracht scheint. Vermuthlich sollte diese Schreibung in Reihen ursprünglich nur darstellen, was inhaltlich zusammenhänge und was nicht, nicht aber wie das Zehnwort einzutheilen sei. In letzterem Fall wäre wenigstens nicht zu begreifen, wie im Ex. Viele sich mit 9 Reihen begnügen konnten; auch wissen wir nicht, dass eine den 10 Reihen entsprechende Eintheilung des Zehnworts bei den Juden zur Geltung gekommen wäre (einige Spuren s. bei *Geiger* S. 463 f.), wiewohl die Urheber der Augustinischen Eintheilung aus dieser graphischen Textabtheilung den Anlass genommen haben werden. In der Verseintheilung sodann, welche jünger als die Paraschentheilung, aber älter als die Punktation ist, ist eine Trennung des Begehrverbots in 2 Gebote weder im Ex. noch im Dt. anerkannt. Endlich die Punktation betreffend, so läuft bekanntlich a) im Ex. und Dt. neben der gewöhnlichen (unteren) Versaccentuation noch eine andere (obere) her, durch welche V. 2—6. 8—11. 13—16 je als ein einziger Vers zusammengefasst werden. Dass diese obere Punktation mit der Eintheilung des Dekalogs nichts zu thun hat, ergibt sich schlagend aus V. 13—16, die niemals als ein einziges Gebot gezählt werden konnten; sie hängt vielmehr nur, wie die doppelte Accentuation von Gen. 35, 22, mit einer besondern Art der Vorlesung des Textes in den Synagogen an gewissen Tagen zusammen (s. *Geiger* S. 150 ff. und *Schultz* in Rud. und Guer. Ztsch. 1858 S. 118). b) Allein in anderer Beziehung ergibt sich aus der Accentuation noch ein merkwürdiger Aufschluss, der bisher wenig beachtet wurde. Nämlich im Ex. (nicht im Dt.) sind nach den gewöhnlichen Ausgaben V. 2. 3. 4. 5. 6 jeder für sich als ein besonderer V. und dann alle zusammen wieder als ein einziger accentuirt, aber in den genaueren Drucken (z. B. *Buxt.* rabb. Bibel) werden V. 2 und 3 durch den Athnach bei עֲבָדִים zu einem V. zusammengezogen, und erweist sich diese Zusammenziehung durch die mass. Angabe, der Ex. habe 1209 Verse, als die ältere massoretische (s. *Geiger* S. 152 ff.). Daraus folgt, dass die talm.-midraschi'sche Eintheilung des Dekalogs (V. 2 als erstes, V. 3—6 als zweites Wort), welche nur mit der Versabtheilung der gewöhnlichen Drucke, nicht aber mit jener anderen vereinbar ist, nicht ausschliesslich und immer galt, sondern auch die philonische ihre Vertheidiger hatte. — Hienach kann eine Entscheidung der Streitfrage nicht nach der überlieferten Texteintheilung des Ex. und Dt., sondern nur nach inneren Gründen getroffen werden. Da die Verzweifachung des Begehrverbots nach den Objecten des Begehrens in sich selbst keinen zureichenden Grund hat, mit dem Text des Ex. geradezu unvereinbar ist und auch in der deuteron. Umstellung der Worte sich als blosser Nothbehelf zur Erzielung der Zehnzahl ausweist, da weiter über die Besonderheit der V. 7—16 enthaltenen 7 Gebote kein Zweifel obwalten kann, so müssen in der

Parasche V. 2—6 zwei Gebote stecken. Nun ist zwar V. 2 *ich Jahve* u. s. w. ein in sich geschlossenes und schwerwiegendes Wort, aber kein Gebot, während alle Sätze des Zehnworts (obwohl sie blos 10 Worte, nicht 10 Gebote genannt zu werden pflegen) doch Gebote oder Verbote sind, und umgekehrt sind V. 3 und 4, jedes für sich als ein kurzes Verbot formulirt und wieder unter sich dem Inhalt nach so unterschieden, dass bei Zurückstellung des einen etwas wesentliches fortgelassen würde (s. d.). Der Umstand aber, dass die V. 5 f. gegebene Begründung zu beiden Verboten (V. 3 und 4) gehört, erfordert nicht, dass dieselben zu einem zusammengezogen werden, sondern wurde nur die Veranlassung, dass Manche später den Unterschied zwischen jenen 2 Verboten übersahen. Nach inneren Gründen erscheint die philonische Eintheilung als die richtigste. Daraus, dass die Samaritaner hinter Ex. 20, 17 und Dt. 5, 21 noch ein angeblich 10. Gebot (*Petermann* in Herzog RE. XIII. 374) aus Dt. 27, 2—7. 11, 30 eingeschoben haben, folgt gar nichts für die ursprüngliche Eintheilung (gegen *Köhl.*).

3. „Da der Tafeln 2 und der Gesetze 10 waren, so liegt es am nächsten, sich auf jeder Tafel 5 Sprüche zu denken. Dies die Ansicht der Juden seit Philo und Josephus, denen von den Kirchenvätern *Iren.* adv. haer. 2, 42, von den Neueren *Geff. Berth. Ew. Mei.* A. folgen.“ Nur wird man dann zugleich annehmen müssen, dass nicht der ganze jetzige dekalogische Text, sondern nur die eigentlichen kurzen Befehle ohne die Erläuterungen und Motive auf die Tafeln eingegraben waren, weil sonst die erste Tafel unverhältnissmässig viel mehr Worte als die zweite enthalten haben würde. Ungleichmässig wäre der Umfang der Schrift auch bei der Annahme (*Ambrosiast., Calv.*), dass auf der ersten Tafel 4 und auf der zweiten 6, und bei der andern (*August.*), dass auf der ersten 3, auf der zweiten 7 Gebote standen, ganz abgesehen davon, dass auch die innere Oekonomie des Zehnworts die Theilung der Dekade in 2 Pentaden fordert. Denn „die ersten 5 Sätze enthalten dann die Pflichten gegen Gott und die Aeltern, also gegen den Geber alles Lebens und die irdischen Erzeuger, gegen die Uebergeordneten und Höheren; die 5 letzten Sätze bestimmen das Verhalten gegen den Mitmenschen, welchem der Handelnde gleich ist; jene umfassen die pietas, diese etwa die probitas“. Die ersten 5 haben zugleich Erläuterungen und Motive beigegeben, die letzten 5 (mit einer Ausnahme) nicht. Die Reihenfolge der einzelnen Sätze verräth eine gute wohldurchdachte Ordnung, und ist gerade diese Ordnung ein Beweis, dass ein überlegener Geist sie so zusammengestellt hat. Nach dem Eingang, der Selbstankündigung Jahve's als des dem Volke Gesetze gebenden V. 2, wird 1) die Abgötterei, 2) die Bildgötterei, also zusammen die falsche Verehrung Gottes zurückgewiesen, sodann 3) der Misbrauch des Namens Jahve's verboten oder die strengste Heilighaltung dieses Gottes und 4) stellvertretend für alle positiven Leistungen an ihn die höchste und geistigste derselben, die Sabbathfeier, gefordert, also in diesen 2 die richtige Verehrung Gottes geregelt, und endlich 5) von dem göttlichen Oberen, dem der Mensch Verehrung schuldig ist, her-

abgestiegen zu dem menschlichen Obern in dem Gebot, die Aeltern zu ehren, damit zugleich passend zur 2. Pentas hinübergeleitet. In der 2. Pentas, welche die Pflichten von Mensch gegen Mensch enthält, wird nach der Werthordnung der Güter, auf deren gegenseitiger Anerkennung die menschliche Gesellschaft beruht, vom Höheren zum Niedrigeren herabgestiegen im Verbot 1) des Mords (Leben), 2) Ehebruchs (Familie), 3) Diebstahls (Eigenthums), 4) falschen Zeugnisses (bürgerliche Ehre), und dann ausser diesen gegen die Güter des Nächsten gerichteten Thaten die böse Lust oder das begehrliche Trachten nach diesen Gütern als die Quelle der Thaten untersagt. Wäre die Trilogie von That, Wort und Gedanke (*Thom. Aq.*, *Hengst.*, *Öhl.*, *Zezsch.* A.) das Ordnungsprincip in der 2. Pentas, so würde man doch wenigstens statt des falschen Zeugnisses allgemeiner die Lüge erwarten (sonst s. *Steinm.* S. 74 f.). Die Abweichungen in der Ordnung der 2. Pentas in Jer. 7, 9 und bei den LXX (aber nur zu Ex., nicht zu Dt.), Philo, in Rom. 13, 9. Marc. 10, 19. Luc. 18, 20 sind keine Verbesserungen, auch nicht absichtliche Abweichungen, sondern beweisen nur für eine gewisse Freiheit, mit der man in Aufzählung der Gebote zu verfahren pflegte. — „Man muss anerkennen, dass diese einfachen aber viel umfassenden Gesetze mit grosser Weisheit ausgewählt und in schöner Ordnung zusammengestellt sind, um die Grundlage für ein weiter ausgeführtes theokratisches Gesetz zu bilden. In den übrigen Gesetzen Cap. 21—23 dürfte sich wenig oder nichts finden, was nicht seine Begründung im Dekalog hätte und aus ihm sich herleiten liesse". In der That liegt die einzigartige Wichtigkeit und Bedeutung dieses Gesetzes nicht sowohl in der Neuheit seiner sämmtlichen Bestimmungen (denn manche von diesen waren ein Gemeingut der ganzen alten gebildeten Völkerwelt, s. z. B. über die Aegypter *Bunsen* Aegypten V. 2. 551 und *Chabas* in Transact. of the Soc. Bibl. Archaeol., I. 173—82; *Pleyte* études égyptol. Leid. 1866. p. 168 ff.) als vielmehr in der Kunst, mit welcher hier in einer leichtübersehbaren geschlossenen Reihe kurzer aber wuchtiger Gebote das ganze Gebiet des religiös-sittlichen Lebens umrissen und so geregelt wird, dass ebenso die ersten rohen Anfänge wie die feineren und feinsten Ausgestaltungen dieses Lebens unter jenen Regeln subsumirt werden können, also dieses Gesetz für alle Lebensstadien der Völker und Einzelnen seine Geltung behält.

V. 2 *der Eingang* oder die Selbstankündigung des redenden Gottes. *ich* bin *Jahve dein Gott* mit LXX *Pesch. Vulg. Luth.*, nicht: *ich Jahve* bin *dein Gott* (*Kn. Dat. Köhl.* A.), so dass schon der Gegensatz gegen andere Götter darin läge, und V. 3 nur der verneinende Ausdruck derselben Wahrheit in Form eines Befehles wäre. Von jedem Gesetz muss man wissen, wer es gibt oder in wessen Namen es gegeben wird; auch der Prophet gibt bei jedem Gotteswort, das er verkündigt, ausdrücklich an, dass es von dem und dem Gott stamme; gerade in den ältesten Zeiten wurden die Gesetze in Form prophetischer Gottessprüche verkündigt, und im Pent. finden sich auch sonst noch manche Gesetze und Gesetzesreihen, welchen entweder zum Eingang oder zum Schluss dieselbe Formel, voller oder zu einem

blossen אני יהוה abgekürzt, beigefügt ist (Lev. 18, 2. 4. 30. 19, 3. 4. 10. 25. 31. 34. 36. 23, 22. 25, 38. Ex. 29, 46. Num. 15, 41 u. s.). Hier wo Gott selbst, ohne Vermittlung eines Propheten laut wird, kann um so weniger die Angabe, wer er, der Sprechende, sei, entbehrt werden. Indem er aber so sich ankündigt, beschreibt er sich zugleich in der Richtung, dass sein Recht, ihnen Gesetze zu geben, und ihre Pflicht, solche anzunehmen, sofort in die Augen springt. Er nennt sich *Jahve dein Gott* (das Volk anredend), also mit dem Namen, mit dessen Einsetzung das ganze Erlösungswerk begann (3, 13. 6, 2 ff.) und dessen Wesenserkenntniss bei ihnen das Ergebniss aller bisherigen Erfahrungen sein sollte (6, 7. 7, 5. 14, 4. 18. 16, 6. 12); dazu ist das folgende *der ich dich aus Aegyptenland, dem Sklavenhause* (s. zu 13, 3) *ausgeführt habe*, nur Epexegese: als ihren Erlöser haben sie ihn erfahren und als solcher hat er das Recht, ihnen Gesetze zu geben. Als eines von den 10 Worten (*Kn.*) ist dieser V. nicht zu zählen, denn er hat, unähnlich allen folgenden nicht die Art eines Befehls an sich, und „10 Worte" (34, 28. Dt. 4, 13. 10, 4) heisst der Dekalog nicht etwa darum, weil er auch einen Ausspruch ohne Gesetzesform (*Kn.*) enthält, also im Gegensatz gegen „10 Gebote oder מִצְוֹת", sondern weil דִּבֶּר יי im altprophetischen Sinn auch für Befehl oder Forderung Gottes gesagt wurde. Nur wenn יהוה als Appos. zum Subj. אנכי aufgefasst und (s. oben S. 204) V. 3 mit V. 2 verbunden würde (ich Jahve bin dein Gott, nicht sollst du einen andern Gott haben), wäre es möglich, den V. mit in der Reihe der 10 Worte zu zählen; aber auch in diesem Fall hätte das Wort eine von allen folgenden verschiedene Fassung, und die Selbstankündigung des Gesetzgebers würde man vermissen. — Die Reihe der Einzelgebote beginnt naturgemäss mit den Pflichten gegen Gott als den höchsten und wichtigsten, auf welchen alle übrige Sitte und Ordnung ruhen muss. „Selbst die Heiden haben so geurtheilt, z. B. Zaleucus, der lokrische Gesetzgeber (Diod. 12, 20; Stob. serm. 42); die goldenen Sprüche des Pythagoras fangen an: *ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς δαίκεινται, τίμα·* ferner Plato de leg. 10 p. 887 Steph.; Socrates in Xen. memor. 4, 4, 19; Cicero de leg. 2, 7". — V. 3 *erster Spruch:* Israel soll keinen andern Gott neben Jahve haben, d. h. als Gott anerkennen und verehren. יְהוָה] über den Sing. s. Gen. 1, 14. אחרים] אלֹ da man אֱלֹהִים אַחֵר überhaupt nicht gesagt zu haben scheint (vgl. Ex. 32, 4. 8. 1 Reg. 12, 28) und der Sinn den Ausschluss nicht blos mehrerer Götter sondern selbst schon eines einzigen Gottes neben Jahve verlangt, so übersetzt man hier mit *Targ.* (*Ros.*, *Ew.* Theol. II. 244) besser: *ein anderer Gott* (vgl. Ex. 34, 14), als *andere Götter* (LXX *Vulg.*). עַל־פָּנַי] nicht *coram me* (*Vulg.*) oder *πρὸ προσώπου μου in conspectu meo* (LXX und *Vulg.* zu Dt. 5, 7; *Ros. Dat.* A.), d. h. so dass ich's ansehe und ansehen muss, weil darin entweder eine Einschränkung läge, deren Zweck man nicht einsähe, oder eine unvollständige Aussage, die man durch „mir zum Verdruss, mir zum Gräuel" (Deut. 27, 15) ergänzen müsste, sondern mit LXX *Targ. Pesch. Saad. Luth. Ges. Ew. Kn. Ke.* A. *πλὴν ἐμοῦ ausser* oder *neben mir*, eigentlich *vor mir*, so dass

ich dadurch in den Hintergrund trete, also im Vorzug vor mir (*Ew.* § 217, l), oder besser *auf mein Gesicht* (meine Person s. zu 33, 14 f.) *hinauf* (Gen. 28, 9. 31, 50), dazu hinzu oder ausser ihm; dafür entscheidet besonders V. 23 (*Kn. Ke.*). Jeder Abgott ist hier verboten und die ausschliessliche Verehrung Jahve's (Monolatrie) gefordert. Dass andere Götter gar nicht seien und nur der eine Gott Jahve sei (Monotheismus), ist noch nicht ausdrücklich gesagt. — V. 4—6 *zweiter Spruch:* Verbot des Bilderdiensts, sammt verallgemeinernder Zurückweisung jedes Naturdienstes und Motivirung derselben. Israel soll sich kein (Gottes-)Bild machen. תַּעֲשֶׂה] s. V. 23. Lev. 26, 1; der Zweck der Verehrung ist dabei vorausgesetzt. פֶּסֶל] Pl. פְּסִילִם, eig. *sculptile*, (aus Stein) gehauenes oder (aus Holz) geschnitztes, ist im Sprachgebrauch (mag אלהים dabei stehen wie Dt. 7, 25. 12, 3. Jes. 21, 9, oder nicht), immer schon ein (plastisches) Gottesbild, im vorliegenden Zusammenhang um so mehr, und versteht sich somit von selbst, dass hier nicht irgend welche Bilder und Gemälde verboten werden (s. dagegen 25, 18. 26, 31. Num. 21, 9. 1 Reg. 6 und 7), sondern nur göttlich zu verehrende Bilder. Dass dieses Verbot gegenüber von V. 3 keine wesentlich neue Bestimmung, sondern nur eine weitere Ausführung dazu (*Kn.*) enthalte oder blos eine besondere Art der Abgötter verbiete (luth. Theologen), kann in keiner Weise zugegeben werden. Wohl werden da und dort Götterbilder (z. B. Gen. 35, 2. 4. Jes. 37, 19. 44, 10 u. ö.), von den Propheten der Königszeit sogar Jahvebilder (1 Reg. 14, 9) geradezu אלהים oder אלהים אחרים genannt, und umgekehrt fremde Götter kurzweg Holz und Stein (Dt. 28, 36. 64. Jer. 2, 27. Hab. 2, 19), Werk von Menschenhand (Jer. 1, 16), Schnitzbilder (2 Reg. 17, 41 vgl. 35—38) benannt, übereinstimmend mit der Anschauung des gemeinen Manns, der bald zwischen dem Gottesbild und Gott nicht weiter mehr unterschied, und übereinstimmend mit der durch die späteren Propheten allgemeiner verbreiteten Einsicht, dass Götter ausser Gott Jahve überhaupt gar nicht seien, also so zu sagen nur in ihren Bildern Realität haben. Aber für die älteste Zeit war weder die Erkenntniss, dass es Götter ausser Jahve überhaupt nicht gebe, eine geläufige (Ex. 15, 11. Jud. 11, 24; *Baudissin* Stud. I. 1876. S. 55 ff.), noch die Vermischung zwischen Gott und seinem Bild eine allgemeine, je höher hinauf im Alterthum, desto weniger, da man z. B. zwischen den (vergöttlichten) Naturkräften und ihren Bildern oder Symbolen noch sehr wohl unterschied. In Wahrheit aber beweist die Geschichte, dass man auch von Jahve Bilder machte (Ex. 32. Jud. 17. 1 Reg. 12, 28); solche Bilder waren durch das Verbot V. 3 nicht getroffen, sondern nur durch das V. 4. Dadurch ist der wesentliche Unterschied beider Sprüche klar und ihre Nebeneinanderstellung als zweier verschiedener Sprüche gerechtfertigt (s. auch 34, 14 und 17). Zu vergleichen ist auch Dt. 4, 15 ff., wo darauf, dass Israel am Horeb von Gott keine Gestalt gesehen hat, das Verbot des Bilderdienstes gegründet wird. Dass aber ein solches Verbot, welchem die Unabbildbarkeit, somit Unsichtbarkeit und Geistigkeit Gottes als Gedanke zu Grund liegt, für die Zeit und Erkenntnissstufe Mose's zu hoch, also

auch von ihm nicht gegeben, sondern in das Zehnwort erst viel später eingefügt sei (*Vatke* bibl. Theol. I. 233 f.; *Dozy* die Israeliten zu Mekka p. 38; *HPierson* Baetyliendienst p. 87 u. A.), kann nicht mit gutem Grund behauptet werden. Abgesehen von Ex. 32 f., wo in einer Erzählung dem Mose die klare Erkenntniss der Unstatthaftigkeit eines Jahvebildes beigelegt ist, steht doch fest, einmal, dass in der Vätersage schon den Patriarchen ein bildloser Cult zugeschrieben wird, sodann dass in der nachmosaischen Zeit wenigstens am Centralheiligthum des Gesammtvolks und am salomonischen Tempel die Bildlosigkeit Jahve's anerkannter Grundsatz war. Die Bildverehrung Jahve's am Sinai (Ex. 32), in der Richterzeit, im Zehnstämmereich beweist nicht, dass man ein Bilderverbot nicht kannte, sondern nur, dass es sehr schwer hielt, in der Masse des Volks, zumal der mehr kenaanäisch gearteten nördlichen Stämme, dasselbe zur Anerkennung zu bringen, und es vielmehr durch Jahrhunderte hindurch ein Gegenstand des Streites zwischen der strengeren und laxeren Partei war, indem diese eben nur ein Abgottsbild, jene aber auch jedes Jahvebild verboten fand (gegen *Kuen.* Godsd. I. 286). Propheten wie Amos und Hosea, welche gegen die Stierbilder Bethel's und Dan's kämpfen, verkünden nirgends den Grundsatz der Unabbildbarkeit Jahve's als etwas neues, sondern setzen ihn einfach als bekannt voraus. So weit man in der nachmosaischen Geschichte zurückgeht, findet man ihn schon vor, zum mindesten als am Centralheiligthum praktisch durchgeführt: von wem also sollte er stammen als vom Gesetzgeber Mose selbst? der theils an der Uebung der Vorväter, auf deren Gottesglauben er zurückgriff, theils an der Anschauung des ägyptischen Götterwesens Veranlassung genug hatte, ein solches Verbot aufzustellen. „Wurden ja doch auch von andern alten Gesetzgebern Götterbilder verworfen z. B. von den Magern (Diog. Laert. prooe. 6), so dass die Perser wenigstens in älterer Zeit keine Götterbilder hatten (Her. 1, 131; Strabo 15, 3, 13 p. 732; Clem. Al. adm. ad gent. p. 43 Col.). König Numa *διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζωόμορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους νομίζειν*, indem Gott unsichtbar sei, weshalb Rom in seinen ersten 170 Jahren ohne Götterbild war (Plut. Numa 8. August. civ. Dei 4, 31)". Dabei ist aber zu erinnern, dass es nicht heisst: du sollst dir kein Bild von mir machen, sondern allgemein: ein Bild. Gegen die sinnliche Gottesverehrung überhaupt richtet sich dieser Spruch, wie der erste gegen die Vielgötterei, beide zusammen gegen das Heidenthum, dessen 2 wesentliche Merkmale Vervielfältigung und Versinnlichung des Göttlichen sind. Dahin zielt auch die folgende Erläuterung וכל־תמונה וגו׳. Nach der jetzigen sehr übeln Verseintheilung, da V. 4 mit לארץ schliesst, müsste וכל־תמונה als Fortsetzung von פסל noch von תעשה abhängen. Aber תמונה ist nirgends (auch Dt. 4, 16. 23 nicht) ein gemachtes Bild, sondern eine Gestalt (*εἶδος*), etwas sichtbares (Num. 12, 8. Dt. 4, 12. 15. Jj. 4, 16. Ps. 17, 15), und kann also nicht als erster (*Kn.*) oder zweiter (d. h. Produkts-)Accusativ (*Ke.:* sollst nicht machen zu Bildniss und irgend einer Gestalt das, was im H. ist!) von תַּעֲשֶׂה abhängen. Annehmlicher könnte daher hier die Lesart des Dt. ohne וְ vor כל erscheinen, indem

man פסל כל תמונה als st. c. Kette nähme: Bild von irgend welcher Gestalt, welche in H. ist. Aber da פֶּסֶל nicht *imago* oder ὁμοίωμα, sondern *sculptile* bedeutet, so ist sehr die Frage, ob man פסל תמונה im st. c. Verhältniss sagen konnte; Dt. 4, 16 spricht eher dagegen; wie im Ex. Text ein יְ hereinkommen konnte, wäre dann unbegreiflich, und der Spruch, wenn er mit פֶּסֶל noch nicht zu Ende wäre, würde gegenüber von den andern Sprüchen zu lang. Daher ist die Versabtheilung aufzugeben und (*Ew.* Gesch. II. 227 f., *Dale.*) zu übersetzen: *und jegliche Gestalt*, die im Himmel oben oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde ist — *denen sollst du nicht niederfallen noch dienen*, sie nicht anbeten noch sie verehren, wobei es dann sehr gleichgültig ist, ob יְ vor כל steht oder gelesen wird. תָּעָבְדֵם] *Ew.* § 251, d; vgl. 23, 24. Selbstverständlich geht לָהֶם und ם־ von תעבדם auf כל־תמונה, nicht (*Kn.*) auf אלהים אחרים V. 3, und kann also in dieser angeblichen Rückbeziehung auf V. 3 auch kein Beweis dafür liegen, dass V. 4 blos nebensächlich oder gar erst später eingeschoben sei. In dieser Erläuterung nun, zu welcher schon Dt. 4, 16—19 einen Commentar gibt, und von deren hohem Alter die darin zu Grund liegende, später wenig mehr vorkommende Dreitheilung der sichtbaren Welt (s. zu Gen. 1, 1) zeugt, ist keineswegs blos vom Bilderdienst die Rede, sondern es wird untersagt, überhaupt eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung (z. B. Luft-, Erd-, Wasser-Thiere, Gestirne, himmlische Phaenomena u. s. w.), sei es in natura (wie z. B. im ägyptischen Thierdienst oder im Parsismus), sei es in Bildern und Symbolen, göttlich zu verehren, wodurch sowohl die Ausschliesslichkeit des Dienstes Jahves (V. 3) als seine Bildlosigkeit (V. 4) verletzt und er in's Gebiet des Getheilten (Vielfachen) und des Sinnlichen herabgezogen würde. Es ist somit eine Erläuterung zu beiden Verboten durch Zusammenfassung des in beiden auseinander Gehaltenen, und demgemäss auch die folgende Begründung eine Begründung zu beiden zugleich. — Als Grund, näher Beweggrund zum Gehorsam gegen diese Gebote, „wird angegeben, Jahve sei ein *eifriger Gott* (34, 14. Dt. 4, 24. 6, 15. Jos. 24, 19), der es also nicht gleichgültig hinnimmt, wenn man die ihm allein zustehende göttliche Verehrung Anderen erweist. Er räumt seine Ehre, die Ehre des alleinigen Gottseins, keinem Anderen ein (Jes. 42, 8. 48, 11)", keinem Abgott, keinem Bildgott, keinem creatürlichen Ding, und wendet sich wie verzehrendes Feuer (Dt. 4, 24) mit seinem Zorn (Dt. 6, 15) und seiner Strafe gegen die in solcher Weise sein Wesen antastenden Ungehorsamen oder *Hasser* (Feinde). Dieser Zorn beschränkt sich aber nicht auf die Uebertreter; *Jahve ahndet das Vergehen der Väter an den Kindern, an Drittekindern und Viertekindern*, d. h. an den Nachkommen auf mehrere Generationen hinaus. „Denn in diesem allgemeinen Sinn hat man die Angabe zu fassen", die 34, 7. Num. 14, 18 wiederkehrt. Ueber שלשים s. zu Gen. 50, 23. Im Dt., wo יְ vor על־שלשים eingefügt ist, sind die Enkel, in Ex. 34, 7 wo nach בנים noch ועל־בני בנים beigesetzt ist, vielleicht (aber nicht sicher) die Urenkel unter den שלשים verstanden, indem dort der erste Vater mitgerechnet wird, hier nicht. In beiden Fällen ist die Erstreckung

gemacht bis auf dasjenige Glied herunter, das möglicherweise mit dem Urvater noch zusammen lebend gedacht werden kann. Der furchtbare Ernst des Zorneseifers Gottes soll hier eingeschärft werden und demgemäss wird nicht etwa den Vätern Straflosigkeit zugesichert (vielmehr vorausgesetzt, dass der Zorn sie zunächst trifft), sondern betont, dass dieser Zorn noch fortwirke unter den Nachkommen bis in's 4. Glied hinaus. Diese gegen den Begriff der strengen Gerechtigkeit scheinbar verstossende Lehre, darf man nicht dadurch ermässigen, dass man das hinten beigefügte לְשֹׂנְאָי *bezüglich der* d. i. ich meine die *mich Hassenden* (*Ew.* § 310, a; *Giesebrecht* Praep. Lamed S. 105 f.) auf die Väter und Nachkommen zusammen bezieht und darin die Limitation findet, nur dann müssen die Kinder für die Väter büssen, wenn sie die Sünden ihrer Väter fortsetzen (*Targ.*, noch *Hengst.* Beitr. III. 544 ff., *Ke. Öhl.* Theol. I. 247; A.), denn in diesem Falle wären es eben nicht die Sünden der Väter, für die sie gestraft würden, wenigstens nicht sie allein, sondern ihre eigenen, und solche Correctur würde gerade das, was eingeschärft werden soll, den furchtbaren Ernst des Gotteszorns aufheben. Auch steht in Ex. 34, 7. Num. 14, 18. Jer. 32, 18 jenes לשנאי gar nicht dabei. Vielmehr nach der alten Anschauung „gelten Geschlechter und Familien, ja selbst die Völker als zusammenhängende Ganze, in welchen ein Glied für das andere einstehen muss", oder welche für die Sünden des Hauptes leiden müssen (z. B. Ex. 30, 12. Lev. 10, 6. Num. 1, 53. 2 Sam. 24; 1 Sam. 2, 30—36. 2 Sam. 3, 29. 2 Reg. 5, 27); selbst in der menschlichen Rechtspflege kam dieser Grundsatz zur Geltung (Jos. 7, 24 f. 2 Sam. 21; anders Dt. 24, 16. 2 Reg. 14, 6). Auch thatsächlich ist es richtig, dass Nachkommen unter der Schuld der Vorfahren zu leiden haben; von Israel wird z. B. oft gesagt, dass es im Exil zugleich für die Missethaten der Väter (Lev. 26, 39. Jer. 16, 11. 15, 4. Thren. 5, 7. Jes. 65, 7, vgl. noch Dan. 9, 16) büsse, oder kündigen Propheten einzelnen Sündern Strafe auch in den Nachkommen an (1 Reg. 14, 10. 17. Am. 7, 17. Jes. 14, 21). „Dieselbe Lehre kommt auch im übrigen Alterthum vor. Nach Solon *ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν ἢ παῖδες τούτων* (der straflos gebliebenen Aeltern) *ἢ γένος ἐξοπίσω* (Gnomici poetae gr. ed. Brunck p. 106) und nach Euripides lenken die Götter *τὰ τῶν τεκόντων σφάλματα εἰς τοὺς ἐγγόνους* (Plutarch. de sera num. vind. 12. 21) und Aeschylus Sept. 744 sagt von Ödipus' Schuld: *αἰῶνα ἐς τρίτον μένει.* Die Stoiker lehrten, eam vim deorum esse, ut etiamsi quis morte poenas sceleris effugerit, expetantur hae poenae a liberis, a nepotibus, a posteris (Cic. nat. deor. 3, 38)". In späteren Zeiten, da die Selbständigkeit der einzelnen Personen gegenüber von der Gemeinschaft mehr geltend gemacht und verkehrte Folgerungen daraus gezogen wurden, modificirten diese Lehre Jeremja (31, 29 f., allerdings neben 32, 18) und Ezechiel 18, 2 ff. (vgl. auch Dt. 7, 10). — Andererseits erweist Gott Huld *zu Tausenden* oder *auf Tausende hinaus* den anhänglich und treu, wie er es gebietet, an ihm festhaltenden. Dass לאהבי וגו׳ nicht Appos. zu לאלפים, sondern nächster Dativ zu עֹשֶׂה ist, versteht sich von selbst, weil sonst die Aussage sinnlos wäre. לאלפים] wird zwar Dt. 7, 9

und demgemäss in *Targ.* und *Pesch.* durch לְאֶלֶף דּוֹר erklärt, was zuletzt so viel wäre als: in's Unendliche hinaus, und könnte dann als annäherndes Beispiel für diese durch alle Generationen fortwirkende Huld Gottes das dienen, was über David gesagt wird (2 Reg. 19, 34. 20, 6. Jer. 33, 17. Ps. 89, 37 f., u. ö.). In Wahrheit aber macht der Text diese Einschränkung auf Nachkommen des Gott liebenden nicht (vgl. Ex. 34, 7), und ist der Gegensatz vielmehr zwischen dem nächsten Kreis der möglicherweise in einem Haus zusammen lebenden Sprösslinge (V. 5) und dem weiten Kreis von um den einen her lebenden Menschentausenden, auf welche um seinetwillen Gott Huld und Segen ausströmen lässt (vgl. Gen. 18, 26). Gottes Huld gegen seine Freunde ist noch viel grösser als sein Zorn gegen seine Feinde. So ist hier der mosaische (Ex. 34, 6 f. Num. 14, 8) Doppelspruch über das ethische Wesen Gottes, nur hier dem Zweck der Warnung gemäss in umgekehrter Ordnung der Glieder, zunächst dazu verwandt, das Verbot der Versinnlichung und Vervielfältigung Gottes eindringlich zu machen, dient aber zugleich dazu, das Wesen Jahve's (des Heiligen) gegenüber von den Heidengöttern in aller Kürze und Schärfe zu zeichnen. — V. 7 der *dritte Spruch*, gegen den Misbrauch des Namens Gottes. תִּשָּׂא] nicht: *hintragen* (*Hengst. Ke.* A.) oder *erheben* (*Kn. Öhl.* A.) denn tragen oder erheben kann man einen Namen überhaupt nicht ausser vermittelst der Sprachwerkzeuge; auch nicht: *nehmen* = *gebrauchen* (LXX *Vulg. Date.*), da נשׂא nie so angewendet wird, sondern einfach *voce efferre, proferre, aussprechen* wie 23, 1. Ps. 15, 3. 139, 20. 2 Reg. 9, 25. לַשָּׁוְא] *zur Nichtigkeit*, zum Nichtigen, Eiteln, Leeren; es deckt sich keineswegs mit לַשֶּׁקֶר zur Falschheit oder Lüge, welche allerdings in שׁוא mit enthalten ist (vgl. Dt. 5, 17 mit Ex. 20, 16; ferner Ps. 12, 3. 144, 8. 11. Jj. 31, 5. Hos. 10, 4), sondern schliesst auch den Begriff des *Sündigen* (Jj. 11, 11. Jes. 1, 13. 5, 18 u. ö.) und *Unnöthigen, Vergeblichen* (Ps. 127, 1 f. Jer. 2, 30. 4, 30. 6, 29. Mal. 3, 14) in sich, so dass also nicht blos das Falschschwören (worauf *Pesch.* und *Targ.* es beschränken und) wodurch allerdings der hl. Name Gottes entweiht wird (Lev. 19, 12. Jer. 5, 2. 7, 9), sondern jeder sündige (z. B. zu sündiger Verwünschung, Lästerung, Zauberei, Wahrsagerei) und unnöthige Gebrauch des Namens dadurch getroffen wird. Gott, dessen Sinn und Wesen für den Menschen sich in seinem Namen zusammenfasst, soll von ihm mit unbedingter Scheu und Ehrfurcht behandelt, sein Name vor jedem Misbrauch bewahrt, schlechthin heilig gehalten werden. „Auch Pythagoras reiht in den goldenen Sprüchen an die Vorschrift der Götterverehrung (s. zu V. 2) unmittelbar das Gebot an *καὶ σέβου ὅρκον*“ (*Kn.*), und über die Aegypter vgl. *Chabas* in Transa. S. B. Arch. I. 177 ff. In der Begründung, Gott werde einen solchen *nicht ungestraft lassen* (Ex. 34, 7. Num. 14, 18. 1 Reg. 2, 9), wird, wie beim 1. und 2. Spruch, der Uebertreter ausdrücklich mit der göttlichen Strafe bedroht, nur dass jetzt von Gott in der 3 pers. die Rede ist, anders als V. 5 f., aber wie V. 11. — V. 8—11 *der vierte Spruch* mit seiner Erläuerung, über die Sabbathfeier. Dass unter allen gottesdienstlichen

Leistungen, die von Israeliten gefordert werden, nur diese eine, die Sabbathfeier, in das Zehngebot aufgenommen ist, kann seinen Grund nur in der überaus hohen Bedeutung haben, die ihr vom Gesetzgeber beigelegt wurde (s. darüber zu V. 10). Damit stimmt, dass er (ausser 16, 23 ff.) auch in anderen Gesetzbüchern, die sonst weniger auf Ritualsachen sich einlassen (23, 12. Lev. 19, 3. 30. 26, 2), so wie bei A wiederholt (31, 12 ff. 35, 2 f. Lev. 23, 3. Num. 15, 32 ff. 28, 9 f.), eingeschärft, sogar als das Zeichen des mosaischen Bundes Ex. 31, 13. 17 dargestellt wird. Dagegen folgt aus der Aufnahme dieses Gebots in den Dekalog nicht, dass es ein ganz neues war. Freilich von einer religiösen Feier des Sabbaths bei den Israeliten vor Mose haben wir keine Spur (s. Gen. 2, 3); für erst von Mose eingeführt stellen sie auch Ez. 20, 12. Neh. 9, 14 dar. Aber möglich wäre doch, dass er als blosser Ruhetag schon früher und auch ausserhalb Israels gefeiert worden wäre. Selbst die Fassung des Gebots (Sabbathtag, nicht 7. Wochentag) scheint eine gewisse Bekanntschaft mit dem Begriff des Ruhetags vorauszusetzen (wohl nicht nach Ex. 16, 23). Jedenfalls die Voraussetzung dieser Feier, die 7tägige Woche, ist ohne Frage vormosaisch (vgl. Gen. 17, 12. 21, 4. 29, 27. 28; auch 7, 4. 10. 8, 10. 12), von den Babyloniern aus zu andern semitischen Völkern gekommen (*Schrader* in den Stud. und Krit. 1874 S. 343—353), mag sie bei diesen, wie das wahrscheinlichste ist, von den 4 Mondphasen oder von den 7 Planeten ihren Ausgang genommen haben. Ausdrückliche Nachrichten von einer ausserisraelitischen Feier des 7. Wochentages durch Ruhe hat man bis vor Kurzem nicht gehabt (Jos. c. Ap. 2, 39 und Philo vit. Mos. II. p. 137 M. beziehen sich auf ihre, nicht die alte Zeit). Namentlich die auf Grund von Tacit. hist. 5, 4 und Cass. Dio 37, 17 (von *v. Bohlen* alt. Ind. II. 245 ff.; *Baur* in Tüb. Zeitschr. 1832 Heft 3 S. 152 ff.; *Vatke* bibl. Theol. I. 198 f.; *Lagarde* psalt. Hieron. 1874 S. 160; *Kuenen* Godsd. I. 260 f. 282 u. A.) versuchte Combination der Sabbathfeier mit dem Cult des Saturn ist hinfällig, weil einerseits die Hebräer (so viel wir wissen) wie die Araber die Tage der Woche durch Zahlen, nicht durch Zueignung an Planeten unterschieden, und jene in der Astrologie vielleicht sehr alte aber auf sehr künstlicher Berechnung (s. *Brandis* im Hermes II. 261 f.) beruhende Zueignung (auch nach dem Zeugniss von Cassius Dio 37, 18) überhaupt erst spät in den gemeinen Gebrauch der Völker kam, andererseits in diesen astrologischen Berechnungen der Saturntag (je nachdem man die Eintheilung des Tages in 24 oder in 60 Stunden zu Grund legte) entweder der 1. oder der 6. Tag, nicht aber der 7. war, endlich von einer Feier des Saturntages durch Ruhe für die alten Babylonier und Aegypter (bei welchen die Astrologie zuerst ausgebildet war) nichts bekannt ist, und die rabbinische Benennung des Planeten Saturn durch שבתי (trotz *de Lagarde* S. 159) nicht die mindeste Beweiskraft hat (s. weiter *Winer* RW. II. 347; *Ewald* in Z.K.M. III. 417 und Alterth. S. 133 ff.; *Öhler* in Herzog's RE. XIII. 195 f.). Dagegen hat man neuerdings entdeckt und ist das wichtig genug, wenn es sich bestätigt, dass die Assyrer den je 7., 14., 21., 28. Tag des Monats

als Ruhetag feierten (*Ge. Smith.* the Assyrian Eponym Canon. 1875 p. 19 f.; *Friedr. Delitzsch* in dessen deutscher Uebersetzung von *Ge. Smith's* chald. Genesis 1876 S. 300 f.; s. auch *Talbot* in Transact. Soc. Bibl. Arch. V, 2. 1877 p. 426 ff., wo aber die Uebersetzung von *a-gá* zu beanstanden ist). Hierin müsste, obwohl über das Alter dieses Zeugnisses noch nichts feststeht, um so mehr etwas Ursprüngliches gefunden werden, als die Mondphasen noch als das Entscheidende bei der Feier erscheinen. Die mosaische Feier des Schlusstages eines durchlaufenden (vom Mondwechsel unabhängigen) Wochencyclus wäre dann zwar immer noch etwas verschieden, hätte aber ihre Anknüpfung an jener vor- und aussermosaischen Sitte, und wäre neu nur durch ihre Zueignung an Jahve sowie durch ihre regelmässige und strenge Durchführung im ganzen Volk. — V. 8. *Gedenke des Sabbathtages, ihn zu heiligen*] „denke in der Art an ihn, dass du ihn als Tag höherer Bedeutung von den gewöhnlichen Tagen scheidest und als heiligen behandelst. זכור] wie 13, 3"; der Ausdruck nicht etwa mit Rückbeziehung auf 16, 23, sondern um auszudrücken, man solle ihn nie vergessen, seiner zu seiner Zeit immer eingedenk sein. Das Dt. hat dafür das gewöhnlichere שמור (wohl wegen וזכרת Dt. 5, 15). שַׁבָּת] meist fem., mit Doppeltau vor Suffixen, gedehnt aus שַׁבַּת und dieses verkürzt aus שַׁבַּתְתָּ (vgl. מָשְׁרַת 1 Reg. 1, 15) oder שַׁבְּתָה (*Böttch.* § 621; *Ew.* § 212, d, not.), aber unmöglich mit blos firmativem Dag. für שָׁבְתָה *Ruhe* (*Böttch.*), wogegen schon ሰንበት፡ zeugt, sondern von שבת *abschneiden*, dann (vgl. קצה, קצץ, בצע) *aufhören, endigen, ruhen*, im Verdopplungsstamm entweder ein abstr. (wie שַׁלֶּכֶת, צַהֶלֶת) *das Aufhörenlassen, Ruhe* oder concr. *die Ruhe schaffende* näml. עֵת Zeit (nicht aber mit *Lagarde* 159 f.: die den Lebensfaden (!) abschneidende Göttin, denn auch die Verehrung der ሰንበት፡ als Göttin bei den Falasha's schliesst sich vielmehr erst an die talm.-rabb. Auffassung des Sabbaths als der Braut Gottes an, Baba Ḳamma f. 32, b). Dieses Nomen sehr eigenthümlicher und wohl sehr alter Bildung wurde der Ausdruck für *Ruhezeit;* der Wochensabbath wurde gewöhnlich יוֹם הַשַּׁבָּת, aber abgekürzt auch שַׁבָּת genannt, weshalb man dann für *Ruhefeier* das neue Abstr. שַׁבָּתוֹן (16, 23) von שבת Pi. bildete. — V. 9. 10 erläutern: 6 Tage hindurch soll man arbeiten, und jegliches Geschäft thun (Gen. 2, 2 f.). Aber der 7. Tag ist *Ruhezeit dem Jahve*, d. h. ein ihm geltender, ihm zu Ehren zu haltender Ruhetag, „an welchem man *nicht thun soll alles Geschäft*, d. h. kein Geschäft thun soll, während an andern Feiertagen nur *Arbeitsgeschäfte* zu unterlassen waren (s. 31, 15. Lev. 23, 7). Diesen Unterschied macht das Gesetz, bestimmt ihn aber nicht näher. Als am Sabbath unstatthafte Verrichtungen kommen im Gesetz vor: Pflügen und Erndten (34, 21), Manna sammeln (16, 26 ff.), Kochen und Backen (16, 23), Feuer anmachen (35, 3), Holz lesen (Num. 15, 32 ff.), im übrigen AT.: Lasttragen (Jer. 17, 21), Erndten, Keltern und Waaren verbringen (Neh. 13, 15) sowie Handelsgeschäfte (Am. 8, 5. Neh. 13, 15 ff.). Der Gesetzgeber überliess die Ausbildung seiner Vorschrift der Praxis, welche

in der nachexilischen Zeit sich in's Kleinliche verlor, s. T. Schabb. Bei den alten Römern, denen an Festtagen auch allerlei Beschäftigungen priesterlich verboten waren, war doch vieles gestattet, was den Hebräern nicht frei stand (Colu. 2, 22; Cato de re rust. 2; Verg. georg. 1, 268 ff.)". Die Ruhe soll eine allgemeine sein: ruhen sollen 1) „die freien Israeliten und deren Kinder, 2) die Dienenden, als Sklaven und Sklavinnen und das mit בְּהֶמְתֶּה zusammengefasste Zug- und Lastvieh (vgl. Gen. 34, 23. 36, 6)", endlich 3) die Fremdlinge (12, 49), schwerlich blos Lohnarbeiter (*Kn. Ke.*), was שָׂכִיר wäre, sondern auch alle andern Fremdlinge. Den Text anlangend, so sind im Dt. die 2 Classen der Freien und Dienenden durch וְ vor עַבְדְּךָ verbunden; ferner hat für ובהמתך das Dt. (und *Sam.* LXX auch hier im Ex.) וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְכָל־בְּהֶמְתֶּךָ, also 2 verschiedene Formeln (von denen die erste vielleicht ursprünglicher ist vgl. V. 17. 23, 4. 12. 21, 33. 22, 3. 8) zusammengebunden, so dass ובהמתך *dein übriges Vieh* sich dann auf Pferde und Kameele beziehen muss, während allerdings ואמתך (nicht שִׁפְחָה; s. auch V. 17) beweist, dass hier auch nicht etwa reiner Text des A vorliegt, und בשעריך in deinen Thoren, d. h. in den Städten und Flecken deines Landes (also die Ansiedlung schon voraussetzend) sogar sonst ganz deuteronomisch (s. S. 201) ist. Endlich fügt hinter dem Verse das Dt. hinzu *damit ruhe dein Knecht und deine Magd wie du;* es kehrt damit einen ganz andern Gesichtspunkt hervor als der Anfang von V. 10 und V. 8, und erweist damit seinen Text als einen gemischten. Nämlich nach V. 8 und 10 ist der Sabbath dem Jahve heilig und die Sabbathruhe eine dem Jahve geweihte Ruhe vgl. 31, 15. 35, 2. 16, 23. Lev. 23, 3. In allen diesen Stellen ist der religiöse Gesichtspunkt geltend gemacht, während Ex. 34, 21 blos Ruhe ohne jede Angabe eines Zwecks befiehlt und 23, 12 ausschliesslich auf die Erholung der Arbeitenden Gewicht legt, woran sich dann das Dt. mit seinem Schlusszusatz anschliesst. Beiderlei Gesichtspunkte schliessen sich nicht aus, sind aber verschieden und nicht gleichwerthig. Und fragt man, welcher derselben der mosaische gewesen sei, so wird man sich sowohl in Anbetracht der Thatsache, dass dieses Gesetz in den Grunddekalogen und zwar in die erste Pentas desselben aufgenommen wurde, als auch mit Rücksicht auf den ganzen Geist des Alterthums für den religiösen Gesichtspunkt entscheiden müssen. Freilich nicht in dem Sinn, den man gewöhnlich darin findet, als ob der Stillstand der Geschäfte gefordert würde, damit Zeit gewonnen werde für religiöse Erbauung und Gottesdienst. Dieser Zweck, etwa durch מִקְרָא קֹדֶשׁ Lev. 23, 3 an die Hand gegeben, hat sich allerdings im Laufe der Zeit naturgemäss hervorgebildet, ist aber für das höchste Alterthum zu spiritualistisch und wird im Uebrigen durch die Fassung des Gebots sonst nirgends angedeutet. Nicht Gottesdienst am 7. Tag verlangen die Texte sondern *Ruhe für Gott* oder Gott zu Ehren. Israel soll seine Gottangehörigkeit wie in vielen andern Dingen so auch in der Sphäre der Zeit, des Zeitlebens zum Ausdruck bringen. Seine ganze Zeit kann es Gott nicht weihen, weil es durch Arbeit für die Bedürfnisse des Leibes und Lebens zu sorgen hat, aber wenigstens am Schlusse des kleinsten

Zeitkreises, der Woche, am 7. Tag, soll es mit seinen Alltagsgeschäften aufhören und durch diese Ruhe für Gott seine Gottangehörigkeit sowohl darstellen als sich selbst immer zum Bewusstsein bringen, und zwar die Gemeinde in ihrer Gesammtheit, daher auch selbst in ihr befindliche Fremdlinge sich dem fügen müssen. Insofern ist die Sabbathfeier ein Symbol wie alle andern gottesdienstlichen Leistungen, der sinnbildliche Ausdruck eines höhern Gedankens, aber sie ist das geistigste unter allen Symbolen dieser Religion und mehr als Symbol, denn diese äussere Darstellung der Gottangehörigkeit der Gemeinde durch Ruhe für Gott ist zugleich ein sich zu Gemüth führen dieser Gottangehörigkeit, ein Zurückziehen des Geistes aus der Versenkung in die Alltagsgeschäfte, eine Rückkehr des Geistes zu seinem Urquell, und durch seine regelmässige Wiederkehr für den Israeliten eine beständige Erinnerung an seine Bestimmung, ganz Gott anzugehören, daher recht eigentlich ein *Zeichen des* Grundgedankens des mosaischen *Bundes* (31, 12—17 vgl. Ez. 20, 20). Ist das die Idee des Sabbaths, dann erklärt sich auch die Ausdehnung des Ruhegebots auf weitere Zeitkreise (7. Monat und 7. Jahr) leicht genug. Gegenüber von diesem Grundgedanken hat der im Laiengesetzbuch Ex. 20—23 ausschliesslich hervorgehobene Gesichtspunkt (23, 12) der Fürsorge für die arbeitenden Menschen und Thiere nur secundäre Bedeutung, aber dem Charakter des die Freundlichkeit gegen die Armen und Gedrückten überall hervorkehrenden Dt. gemäss ist es, dass es diesen Gesichtspunkt neben jenem ausdrücklich aufgenommen hat. — V. 11. Die Begründung des Sabbathgebots weist (wie 31, 17 vgl. Gen. 2, 2) darauf hin, dass Gott selbst 6 Tage hindurch die Welt (dreitheilig: Himmel Erde Meer, wie V. 4) mit ihren Dingen geschaffen, am 7. Tag aber geruht und darum (nicht dadurch) einen besondern Segen auf diesen Tag gelegt und ihn zu einem heiligen gemacht habe. Dem 7., auf die 6 Arbeitstage der Woche folgenden Tag kommt also an sich eine (durch den Willen des Schöpfers vermittelte) Heiligkeit und Segenskraft zu; das ist der Grund, warum Israel gerade den 7. Tag feiern soll. Dass es den Tag gerade durch Ruhe feiern soll, ist in dem Vorbild Gottes begründet: wie Gottes Wirken in selige Ruhe endigt, so soll auch der Mensch seine Arbeitszeit in die Ruhe für Gott auslaufen lassen und den auf diese Ruhe gelegten Segen sich aneignen. Die bestimmte Aussage des V., dass Gott (nicht überhaupt nach der Schöpfung, sondern) den 7. Tag geruht habe, setzt freilich den Sabbathbegriff schon voraus (*Kuen.*) und es versteht sich daraus, dass die Begründung der Sabbathfeier mit dieser bestimmten Aussage jünger sein muss als die Einführung der Sabbathfeier selbst. Damit stimmt, dass das Dt. (5, 15) sie nicht hat, sondern vielmehr die Erlösung aus Aegypten nicht etwa als Beweggrund zum Halten des Gebots (*Ke. Öhl.*) sondern als Grund des Gebots hinstellt: die durch die Erlösung hergestellte Gottangehörigkeit des Volks soll in dieser Feier ihren Ausdruck finden. Damit ist der, auch in der Formel שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ (V. 10) liegende Grundgedanke des Sabbaths klarer hervorgehoben als durch die Begründung V. 11. — V. 12 der *fünfte Spruch* gebietet, die Aeltern *zu ehren*,

d. h. ihnen die schuldige *Ehrfurcht* (Lev. 19, 3) zu beweisen. Die Liebe, als auf Naturtrieb beruhend, braucht nicht geboten zu werden, aber die ehrfürchtige Behandlung der Aeltern ist sittliche Pflicht. „Ihnen wird vom mosaischen Gesetz eine erhabene Stellung gegeben; sie erhalten grosse Gewalt über die Kinder (21, 7. Num. 30, 6. Dt. 21, 18) und Schmähungen gegen sie sollten mit derselben Strafe geahndet werden (21, 17. Lev. 20, 9. Dt. 27, 16) wie Lästerung Gottes (Lev. 24, 15 f.). Sie werden daher im Dekalog unmittelbar an Gott angeschlossen und haben eine Art göttlicher Autorität; die Pflichten gegen sie erhalten auf der ersten Tafel ihren Platz und werden so mit den Pflichten gegen Gott verbunden. Dies ist ganz im Geiste des Alterthums. Die griech. Weisheitslehrer z. B. Pythagoras und Plato gebieten, nach den Göttern und Halbgöttern am meisten die Aeltern zu ehren (Diog. Laërt. 8, 1, 19; Plato de leg. 4 p. 717 Steph.; Phokyl. carm. adm. 6), sie *πρὸ παντὸς ἐν τιμαῖς ἔχειν* und ihnen *ἰσοθέους τιμὰς νέμειν* (Menand. sent. 72. 378) oder ihnen *τιμὴν καθάπερ θεοῖς* zu erweisen (Aristot. eth. Nic. 9, 2). Denn sie sind *δεύτεροι καὶ ἐπίγειοι θεοί* und *θεῶν εἰκόνες βεβαιότατοι* (Hierocl. comm. in aurea carm. p. 288. 290 Needh.), und von ihnen heisst es: *θεὸς μέγιστος τοῖς φρονοῦσιν οἱ γονεῖς* (Gnomici poet. gr. ed. Brunck p. 306). Plato de leg. 11 p. 930 lehrt, *ὡς οὐδὲν πρὸς θεῶν τιμιώτερον ἄγαλμ' ἂν κτησαίμεθα πατρὸς καὶ προπάτορος*, und Stobaeus serm. 42 berichtet von den Pisidiern: *δειπνοῦντες ἀπάρχονται τοῖς γονεῦσιν ὡς ἡμεῖς τοῖς θεοῖς*. Auch der Araber hält seine Aeltern in grossen Ehren (*Burckh.* Bedu. 92)". Die Anrede geht hier zwar, wie im ganzen Dekalogen an Gesammtisrael, aber in diesem (wie אָבִיךָ und אִמֶּךָ zeigt) doch an den einzelnen Mann. Demgemäss wird auch in der Verheissung *auf dass lang werden deine Tage* sowohl dem Volk ein langes Bleiben in dem künftigen Besitzland (Dt. 11, 9) als auch den Einzelnen (Dt. 22, 7) ein hohes Alter in demselben zugesichert, vgl. 23, 26. „Dieses galt als Glück und Lohn des rechten Verhaltens (Dt. 4, 40. 5, 30. 6, 2. 11, 9. 22, 7. 1 Reg. 3, 14). Die Pietät gegen die Aeltern wird auch sonst als segensreich hervorgehoben (Sir. 3), während Unheil als sichere Folge der Impietät betrachtet wird (Prov. 20, 20. 30, 17)". Zu vergleichen steht auch, was *Chabas* in Transa. S.B.A. I. p. 177 aus dem Papyrus Prisse Pl. XVI über die Schätzung des kindlichen Gehorsams bei den Aegyptern mittheilt: le fils qui reçoit la parole de son père deviendra vieux à cause de cela. Das Dt. (und LXX in Ex.) schliesst an יָמֶיךָ noch die Worte an: וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ *und damit es dir wohl gehe* (wie hier, so auch Dt. 4, 40. 5, 30. 6, 2 f. 22, 7), ein Zusatz, hervorgegangen aus den Erfahrungen einer jüngeren Zeit, die nicht mehr, wie das höchste Alterthum, Landbesitz und langes Leben an sich, sondern nur wenn zugleich mit Wohlergehn verbunden, als die höchsten Gaben ansah. — V. 13 *der sechste Spruch.* „Mit ihm beginnen die Nächstenpflichten, welche die 2. Tafel enthält. Als das" nothwendigste, somit in gewissem Sinn „höchste irdische Gut galt das Leben (Job 2, 4), vom Hebräer daher auch יְחִידָה *Einziges* (Ps. 22, 21. 35, 17) genannt. Passend nimmt darum das

Verbot, es den Nächsten durch Mord zu rauben, die erste Stelle ein". Durch den objectslosen Ausdruck ist übrigens auch die Subsumtion des Selbstmords unter dieses Verbot ermöglicht. — V. 14 der *siebente Spruch* will „das nach dem Leben werthvollste und theuerste Gut eines Mannes (Prov. 12, 4. 31, 10. Sir. 26, 1 ff. 13 ff. Gen. 2, 24), sein Eheweib" und damit die Reinheit der Ehe schützen, indem es das Vergehen mit dem Weibe eines andern und die Untreue eines Eheweibs gegen seinen Mann verbietet, ein todeswürdiges Verbrechen (Lev. 20, 10), einen der grössten Frevel (Jj. 31, 9 ff.). „Die LXX, welchen Philo (Marc. 10, 19. Rom. 13, 9), manche Kirchenväter, neuerdings *EMeier* folgen, stellen den siebenten", gute Handschriften der LXX sogar den 7. und 8. Spruch „vor den sechsten, wahrscheinlich durch ein blosses Versehen, da sie im Dt. mit dem Urtext übereinstimmen". — V. 15 der *achte Spruch* schützt das Eigenthum, indem er den Diebstahl, die feinere oder gröbere, mittelbare oder unmittelbare Aneignung fremden Besitzes verbietet. — V. 16 der *neunte Spruch: du sollst nicht aussagen* (Gen. 30, 33. 1 Sam. 12, 3) *gegen deinen Nächsten als Lügenzeuge*, d. h. nicht falsches Zeugniss wider ihn ablegen, handelt von jedem auch dem aussergerichtlichen Zeugniss (23, 1), und das nicht blos sofern dadurch mittelbare Schädigung des Nächsten an den V. 13 ff. angedeuteten Gütern (*Kn.*) beabsichtigt oder bewirkt wird, sondern will den guten Namen, die bürgerliche Ehre des Nächsten, welche an sich ein Gut sind (Jj. 19, 9. 29, 2 ff.), mittelbar die öffentliche Wahrhaftigkeit, als eine der Grundsäulen jeder gesellschaftlichen Ordnung (Hos. 4, 1. Ps. 12, 3 f. 85, 11 f. Jer. 9, 3 f.) verwahren. שֶׁקֶר] *Lüge* und *Falschheit* ist präciser als das dem Sinn nach (s. zu V. 7) etwas weitere שָׁוְא, was Dt. hat, und scheint die ursprünglichere Lesart zu sein. — V. 17. Der *zehnte Spruch* wendet sich gegen die Begierde nach den Gütern des Nächsten als der Quelle aller gegen ihn gerichteten Thaten und Worte: *du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.* „Unter בַּיִת ist hier der ganze Hausstand zu verstehen (Gen. 15, 2. Jj. 8, 15), zu welchem Weib, Knecht, Magd, Ochs, Esel und anderes gehören". Der folgende Satz ist demnach nichts als Erläuterung dieses Begriffs (ohne וְ angefügt) und darf schon darum nicht als ein neues Gebot neben dem ersten Satz betrachtet werden. Der Text des Dt. (welchen die LXX mit noch einem weiteren Zusatz auch im Ex. geben) erweist sich als ein secundärer dadurch, dass dort, unter Zurückstellung jenes antiken Begriffes von בית, vielmehr nur dessen einzelne Bestandtheile aufgezählt werden: Weib Haus (als Wohnung gefasst, wogegen das Fehlen des וְ vor שָׂדֵהוּ nichts beweist, vgl. שׁוֹרוֹ ohne וְ) *Feld* (neu hinzugesetzt), Knecht und Magd, Ochse und Esel, und alles übrige, und nun unter diesen Einzelgütern das Weib (gemäss dem 7. Spruch) als der werthvollste Besitz des Nächsten vorangestellt, auch statt des zweiten תחמד in rhetorischer Abwechslung לֹא תתאוה gesetzt und dieses wie gewöhnlich in diesem Text durch וְ mit dem vorigen verbunden wird. Ob und wie weit diese Umarbeitung des ganzen Verses schon mit einer verschiedenen Zählung der 10 Worte zusammenhängt, muss dahin ge-

stellt bleiben; jedenfalls hätte die Zählung des Begehrverbots als zweier Worte nur unter Voraussetzung des deuteronomischen Textes einen Sinn („cupiditas impurae voluptatis“ und „cup. inordinati lucri“), nicht aber nach dem Text des Exodus. Auch zwischen חמד *begehren* und תְּחַמֹּדָה *gelüsten* des Dt. ist kein wesentlicher Unterschied: wohl aber beweist diese Ersetzung des חמד durch התאוה, dass die von Manchen (*Luth. Geffk. Mei. Kuen., HSchultz* A.T. Th.[2] 322) beliebte Einschränkung von חמד auf betrügerische Unternehmungen, durch die man unter dem Schein des Rechts die Güter des Andern an sich zu bringen sucht, grundlos ist, wie sie denn auch durch keinerlei Beweisstellen (auch nicht 34, 24. Mich. 2, 2) gestützt und vielmehr durch Prov. 6, 25 widerlegt wird. Auch der allgemeine Grund, dass sonst dieses Gebot nicht auf etwas äusserliches gerichtet wäre und der Strafe keine greifbare Seite darböte, reicht nicht hin, jene Erklärung zu begründen, da der Dekalog kein Strafgesetz sondern eine Zusammenfassung der religiös-sittlichen Grundgebote sein will. Den ganzen Spruch für unächt zu erklären (*Vatke* 239), liegt kein stichhaltiger Grund vor, denn weder ist die Erkenntniss der Begierde als der Mutter aller Vergehungen für Mose's Zeit zu hoch, noch dem ihm vorschwebenden Zweck, ein heiliges Volk zu erziehen (19, 6. Lev. 19, 2), fremd.

3. Die übrigen Bundesworte und Bundesrechte Cap. 20, 18—23, 33.

Das Volk, erschreckt durch die furchtbaren Erscheinungen, von welchen die Verkündigung des Zehnworts begleitet war, wünscht, dass nicht mehr Gott selbst, sondern Mose zu ihm rede. Und da der wesentliche Zweck des unmittelbaren Redens Gottes erreicht ist, so wird diesem Wunsche entsprochen. Mose geht allein in das Wolkendunkel zu Gott hinauf 20, 18—21 und erhält hier die 20, 22—23, 33 verzeichneten Worte und Rechte mitgetheilt. — Die überleitenden Worte (20, 18—21) sind, wie der Gottesname zeigt, in der Hauptsache aus B genommen, aber in V. 18. 20 (s. d.) von R mit Worten des C versetzt. Wird schon hierdurch wahrscheinlich, dass die nun folgenden Worte und Rechte aus B geschöpft sind, so folgt dasselbe 1) daraus, dass in Cap. 24 weder V. 1 noch V. 12 im Anschluss an 20, 21 steht, sondern nur V. 3 ff., also gerade die Verse, in denen „die Worte und Rechte“ vorausgesetzt werden, 2) daraus, dass die Bundschliessung und die dabei bekannt gegebenen Bundesworte nach C an einer andern Stelle, nämlich Cap. 34, 10 ff. mitgetheilt sind. Die Ansicht (*Wel.*), dass C keine Promulgation des Dekalogen durch Gott und B keine Bundschliessung (ausser 19, 3—7) erzählt habe, also 20, 23 ff. Cap. 21—23. 24, 3—8 zu C gehören, wie 20, 1—20 zu B, erweist sich nicht blos durch die richtige Analyse von Cap. 19. 24. 32—34, sondern auch durch die vielen Hilfshypothesen, die sie erfordert (dass 20, 21 f. von R eingefügt, dass 24, 1 f. 9—11 in B selbst schon ein Einschiebsel gewesen sei, dass Cap. 34 aus einer von A B C verschiedenen, sonst unbekannten Quelle stamme), als unhalt-

bar. Vgl. auch 21, 1 mit 19, 7. — Daraus dass 20, 22 ff. C. 21—23 von R aus B geschöpft sind, folgt noch nicht, dass B sie selbständig verfasst hat. Es finden sich zwar einzelne Berührungen mit B in den Ausdrücken z. B. זוּד 21, 14 wie 18, 11, אָסוֹן 21, 22 f. wie Gen. 42, 4. 38. 44, 29, בְּעִיר 22, 4 wie Gen. 45, 17, מַחֲלָה 23, 25 wie 15, 26, אָמָה 21, 7. 20. 26 f. 32. 23, 12 (20, 10. 17), auch in Sachen z. B. der Engel Gottes als Führer des Volks 23, 20. 23 wie 14, 19, aber doch nicht genug, um die Selbigkeit des Vrf. daraus zu erweisen, und der Eigenthümlichkeiten des Stückes sind noch viel mehr, z. B. עִבְרִי 21, 2, בְּגַפּוֹ 21, 3 f., לַחָפְשִׁי 21, 2. 26 f., אֱלֹהִים für Gericht und Obrigkeit 21, 6. 13. 22, 7. 8. 27, מָשַׁל seq. לְ und Inf. 21, 8, שְׁאֵר כְּסוּת עוֹנָה 21, 10, צָדָה 21, 12, אִנָּה 21, 13, מְלָאכָה *Sache* 22, 7. 10 (עֹר 22, 26), מְלֵאָה וְדֶמַע 22, 28, הָדַר 23, 3 (רְגָלִים 23, 14), manches davon wahrscheinlich zugleich alterthümliche Redensarten. Sodann weisen diese Gesetze eine allerdings an einigen Stellen besonders gegen das Ende hin gestörte, aber zum Theil noch gut erhaltene dekalogische Anordnung nach Pentaden und Dekaden (*Bertheau* die 7 Gruppen 16 ff.; *Ew.* II. 235 ff.) auf, wie sie sich nur in älteren und ältesten Gesetzesreihen findet. Und da zugleich der Inhalt dieses höhere Alter bestätigt (z. B. das Altargesetz 20, 24 ff.; dem Gesinde und Viehstand, diesen wichtigsten Gegenständen im althebräischen Hause, sind ganze Dekaden gewidmet; שׁוֹר שֶׂה und חֲמוֹר das einzige Hausvieh; Gericht אֱלֹהִים 21, 6. 22, 8; das Hervortreten des göttlichen Ich wie in den Zusätzen des Hauptdekalogen 21, 13 f. 22, 22 f. 24. 26. 28—30. 23, 7; der Engel Gottes als Führer und Vorkämpfer des Volks 23, 20. 23, die Einfachheit der 23, 25 f. vorausgesetzten Wünsche und Bedürfnisse des Volks, die Hülfe durch die צִרְעָה 23, 28, die Allmähligkeit der Ausrottung der alten Landesbewohner und ihre Begründung 23, 29 f.), da weiter in spätern Gesetzesredactionen z. B. Ex. 34 und besonders im Dt. die Gesetze dieses Stücks viel benützt und wiederholt werden, da endlich B sonst nirgends als Gesetzesschreiber sich ausweist, so ist die überwiegende Wahrscheinlichkeit, dass B hier einen schon vorgefundenen, also älteren Gesetzescodex aufgenommen und wohl auch für den verheissenden Theil 23, 20 ff. eine ältere Vorlage benützt hat. Für diese Annahme spricht auch, dass 20, 23 und 23, 12 Vorschriften vorkommen, die schon im Dekalog enthalten sind. Das ganze Stück zerfällt nämlich in 2 Abschnitte a) Vorschriften 20, 22—23, 19 b) Verheissungen 23, 20 ff. Die Vorschriften, kurz gefasst und äusserst mannigfaltig im Inhalt, bilden im eigentlichen Sinn eine Gesetzessammlung für sich, welche zumeist das rechtliche und sittlich-religiöse Gebiet, aber auch ceremoniale Gegenstände umfasst, nur dass diese letzteren verhältnissmässig kurz behandelt und ihnen eine vor den andern hervorragende Wichtigkeit nicht beigelegt ist, nämlich im Einzelnen 1) 20, 22—26 einige Sätze über die Art der Gottesverehrung, 2) 21, 2—11 die Rechte der hebr. Knechte und Mägde, in 2 Pentaden, 3) 21, 12—17 todeswürdige Vergehungen, 6 Sätze, 4) 21, 18—32 Leibes- und Lebens-Verletzungen, hervorgebracht durch Menschen oder Thiere, 2 Pentaden, 5) 21, 33—22, 5 Beschädigungen

fremden Eigenthums durch Fahrlässigkeit oder Diebstahl, 9 Sätze (nach LXX und *Sam.* 10), 6) 22, 6—16 Rechtsbestimmungen über Anvertrautes, Geliehenes und Verführung einer Jungfrau, in 10 Sätzen, 7) 22, 17—30 religiös-sittliche Vorschriften in 10—12 Sätzen, 8) 23, 1—9 Fortsetzung, in 10—12 Sätzen, 9) 23, 10—19 Bestimmungen über Sabbathjahr, Sabbath, Feste und Darbringungen. Da Nr. 2 ff. eine besondere Ueberschrift haben, somit von Nr. 1 getrennt sind, so kann man zweifeln, ob Nr. 1 auch zu jener Gesetzessammlung gehörte. Allein da es an sich unwahrscheinlich ist, dass ein so viel umfassender Codex mit einer solchen Besonderheit, wie das Recht der Knechte und Mägde begonnen hat, da weiter die Bestimmungen von Nr. 1 ebenfalls noch in die alterthümlichsten Verhältnisse hineinweisen, da endlich auch 34, 11 ff. in der kürzeren Fassung der Bundesworte bei C Bestimmungen über die Gottesverehrung vorangestellt sind, so darf man wohl annehmen (*Ew.*), dass auch dieser grosse Codex einst solche an seiner Spitze hatte, und 20, 23—26 ein Rest davon ist. Die Verkürzung wird aber nicht schon durch B, sondern erst durch R vorgenommen sein. Bei B treffen wir im Verlaufe seines Buchs keine Gesetze mehr; die ganze Gesetzgebung, so weit er überhaupt darauf einging, hat er hier zwischen der Promulgation des Hauptdekalogen und der Bundschliessung eingeschaltet; in den Paar Worten 20, 23—26 (sammt 23, 10—19) wird aber schwerlich alles enthalten sein, was über die Pflichten gegen Gott einzuschärfen war. Dagegen R, der an der Hand von A die Cultus- und Opfer-Gesetze ausführlich darstellen wollte, hat es vermuthlich überflüssig gefunden, die betreffenden Bestimmungen des alten Codex, zumal da sie wohl von denen des A zum Theil abwichen, ganz aufzunehmen, während er dagegen die „Rechte" Cap. 21—23, auf die A weniger eingegangen war, vollständiger mitzutheilen guten Grund hatte. Und selbst die wenigen gottesdienstlichen Bestimmungen 20, 22—26 hätte R vielleicht nicht aufgenommen, wenn er nicht wegen des 24, 4—8 beschriebenen Aktes es für gut befunden hätte, einige dort anwendbare Gebote über den Altar stehen zu lassen. Aehnliche Gründe mag auch die Verkürzung der Dekade 21, 12—17 um 4 Sätze haben, während solche leichtere Störungen der dekalogischen Ordnung wie bei Nr. 5 auch durch Zufall geschehen sein können. Aber nicht blos Kürzungen hat R vorgenommen, sondern auch Zusätze eingefügt, jedenfalls 23, 15 (wo das ganz deutlich ist) und 23, 13, wohl auch in 22, 20—23, und vielleicht 24 b und 30. Auch dass 23, 9 derselbe Satz wiederkommt, wie 22, 20, kann nichts ursprüngliches sein. Ebenso in den Verheissungen 23, 20—33 ist sicher V. 31 b—33, sowie Einiges in V. 23—25 eine Zuthat (s. d.). — Im Uebrigen ist dieses Gesetzbuch nicht für Priester, sondern für das Volk zusammengestellt und sind auch aus diesem Grund die einzelnen Vorschriften so kurz als möglich gefasst. „Zur Mehrzahl der vorliegenden Gesetze enthalten vornehmlich die talm. Traktate *Baba Kamma*, *Baba Mezia* und *Sanhedrin* weitere Bestimmungen. Die rabb. Ansichten findet man im Sepher Hachinnukh von Aaron Hallevi aus Barcelona bei *Hottinger* juris Hebr. leges, Tig. 1655. Die Juden

haben im Pent. 613 mosaische Gesetze, 248 positive und 325 negative, herausgerechnet; eine Uebersicht derselben bei *Leidekker* de republ. Hebr. I. 295 ff., und Näheres darüber bei *Bertheau* S. XII ff. Neuere Bearbeiter des mos. Gesetzes sind *JDMichaelis* mosaisches Recht, 1770 ff. 6 Bde., und *Saalschütz* mos. Recht [2] 1853. Die aus dem 5. christl. Jahrh. herrührende Collatio Mosaicarum et Romanarum legum gab kritisch heraus *Fr. Blume* Codex dei sive collatio etc. Bonn. 1833." „Zu der Ableitung dieser Gesetze aus unmittelbarer Gottesoffenbarung finden sich im übrigen Alterthum viele Parallelen. Bei den Aegyptern gab Mneves zuerst schriftliche Gesetze, welche er von Hermes ableitete (Diod. Sic. 1, 94; Cic. nat. Deor. 3, 22). Der kretische Gesetzgeber Minos, Gesellschafter des Zeus (Odyss. 19, 179), will in der hl. Höhle des diktäischen Berges seine Gesetze von Zeus empfangen haben (Plato Minos p. 319 f.; Strabo 16 p. 762; Dionys. Hal. 2, 61; Nicol. Dam. p. 316; Pausan. 3, 2, 4; Valer. Max. 1, 2). Lykurg behauptete hinsichtlich seiner Gesetzgebung von Apollo unterrichtet zu sein (Strabo, Dionys., Val. Max. l. l.). Seine und Mino's Gesetze galten als solche des Zeus und Apollo (Plato de leg. I p. 632). Numa Pompilius hatte Umgang mit der Göttin Egeria und empfing von ihr Unterricht (Dion. Hal. 2, 60 f.; Valer. Max. l. l.). Mit diesen Männern werden auch Zoroaster bei den Arimaspen (s. zu 34, 29), Zamolxis bei den Geten und Zaleukus bei den Lokrern als Gesetzgeber angeführt, welche ihre Gesetze von den Göttern empfingen (Diod. l. l.; Plutarch. Numa 4)."

Cap. 20, 18—21 die überleitenden Worte. V. 18. רָאָה [לְאֵים] „vom *Wahrnehmen* überhaupt wie Jer. 33, 24. Jes. 44, 16"; *Sam.* hat durch Correcturen helfen wollen. נִרְאָא] so wohl richtig punktirt gegen נִרְאָה der *Vulg.*, da יִרְאָה hier zu schwach ist (19, 16). Die Meinung ist: das ganze Volk nahm — indessen, während des Vorgangs — die furchtbaren Erscheinungen wahr; diese also nahm es wahr und sie erzitterten (Jes. 7, 2. 19, 1) und standen von fern, d. h. wagten nicht näher heranzutreten, sondern stellten sich fern ab. Der V. scheint erst durch R so gebildet, wie er lautet, denn die קוֹלֹת und קוֹל שׁוֹפָר gehen auf 19, 16. 19[a] bei C zurück, und לַפִּידִם ist wohl nur ein von R gewählter Ausdruck, um die בְּרָקִים (19, 16) und אֵשׁ (19, 18) zusammenzufassen; auch וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק, da es sich V. 21 wieder findet, dürfte hier aus C genommen sein. Beide (C wie B) haben in ihrer Weise den Eindruck auf das Volk geschildert. — V. 19. In ihrer Angst fürchtend, dass längere Anschauung solcher Gottesoffenbarung ihnen den Tod bringe, bitten sie, weiterhin solle nicht mehr Gott selbst (wie 20, 1 ff.), sondern Mose mit ihnen reden (s. die weitere Ausführung in Dt. 5, 20 ff. 18, 16), sie wollen bereitwillig hören, d. h. ihm gehorchen. Der Nachdruck liegt auf וְנִשְׁמָעָה, und konnte darum der Vrf. nicht *Gott rede mit dir* (was *Wel.* erwartet), sondern nur דַּבֵּר אַתָּה עִמָּנוּ sagen. Dass dieses Reden Mose's mit ihnen eine vorhergehende Instruction Mose's durch Gott voraussetzt, versteht sich von selbst. Mose ist hier als bei ihnen befindlich gedacht, übereinstimmend mit 19, 17 nach B. Bei C musste das ausdrücklich irgend

wo bemerkt werden, dass er mit Aaron jetzt nach der Promulgation vom Berge (19, 24) wieder herunterkam vgl. 24, 1. — V. 20. Mose beruhigt sie. Nicht um sie zu tödten, sei Gott gekommen, sondern sie *zu versuchen*, näml. ob die rechte Scheu vor Gott und Bereitwilligkeit, seinen Geboten zu gehorchen (V. 19), in ihnen sei (vgl. Dt. 8, 2) — und solche finde sich ja jetzt in ihnen V. 19 —, und damit *seine Furcht vor ihnen sei, auf dass sie nicht sündigen*, d. h. damit seine furchtbare Majestät, von der sie einen Eindruck bekommen, ihnen beständig vorschwebe und sie innerlich mit der Gottesfurcht erfülle, welche vor Uebertretung seiner Gebote bewahrt (Dt. 5, 26). Wegen des עַל־פְּנֵיכֶם kann hier יִרְאָתוֹ nicht Furcht vor ihm sein, sondern Furcht, die er verbreitet (Ez. 1, 18, vielleicht auch Ps. 90, 11; sonst oft יִרְאַת יי׳). Die beiden Zwecke schliessen sich nicht aus, ergänzen sich vielmehr, sind aber doch wahrscheinlich so erst von R zusammengestellt, der erste nach B (vgl. 15, 25), der andere nach C (vgl. Dt. 5, 26), und von ihm wohl auch erst für einfaches לְ das seltene לְבַעֲבוּר (2 Sam. 14, 20. 17, 14; *Ew.* § 315, c) eingeführt, zur Gleichmachung mit dem folgenden בַּעֲבוּר. לבלתי] mit Imperf. *Ew.* § 322, a. — V. 21. Die Gewährung der Bitte des Volks wird stillschweigend vorausgesetzt. Das Volk (nach Dt. 5, 27 ff. heimwärts entlassen) hält sich in der Ferne (schon V. 18), und Mose (*Keil* falsch: mit Aaron, wegen 19, 24) näherte sich dem Wolkendunkel, in das der Berg gehüllt war (19, 18), worin Gott war, also zu Gott. Auch dies nach B (während C Gott auf dem רֹאשׁ הָהָר gegenwärtig denkt 19, 20. 34, 2, wie A in 24, 17). — V. 22—26. Die Offenbarung, die hier Mose erhält, betrifft zunächst die Art und Weise seiner Verehrung. V. 22. Die einleitende Formel erinnert an 19, 3 (die LXX haben sogar den vollen Wortlaut in 2 rhythmischen Gliedern von dort wiederholt). *Ihr selbst* (wie 19, 4) *habt gesehen, dass ich vom Himmel her*, nicht aus dem Bereich der Erde oder durch den Mund eines irdischen Wesens oder gar eines Bildes, *mit euch geredet habe*, also ein himmlischer, über alles Irdische und Sinnliche erhabener Gott bin (s. auch Dt. 4, 12 ff.). V. 23. Dadurch ist begründet der Doppelsatz, nicht (Götter) *mit* d. h. neben ihm zu machen und nicht Götterbilder von Gold und Silber sich zu machen (wie 20, 3. 4. und 34, 14. 17). Der Ausdruck in Gl. a ist verzwickt kurz, da das Obj. fehlt (*beithun, beiordnen* — *Kn.* — kann עשה את nicht bedeuten), aber der Athnach bei כסף gäbe einen unerträglich platten rhythmischen Vers. V. 23 ist durch 22 vorbereitet; V. 22 setzt aber Cap. 19. 20, 1 ff. voraus; beide (V. 23 wenigstens in dieser Fassung) sind somit nicht aus dem alten Gesetzbuch (V. 24 ff.), wo ohnedem immer mit *du* nicht mit *ihr* angeredet wird, aber darum nicht erst von R hinzugesetzt (*Wel.*), wogegen schon die Verwandtschaft von V. 22 mit 19, 3. 4 spricht, sondern füglich schon von B. Schwerlich folgten aber in B auf V. 23 unmittelbar V. 24 ff. (die Altargesetze), sondern R wird hier verkürzt haben (s. S. 221). — V. 24 Stoff und Ort des Altars. „*Erdaltar sollst du mir machen*] d. i. wenn du mir einen Altar errichtest, so soll er aus Erdboden bestehen, etwa mit Rasen eingefasst, auf ihm soll

man seine Opfer opfern. Diese Art Altäre scheint auch im übrigen Alterthum die gewöhnlichste gewesen zu sein, z. B. bei den Griechen (*Potter* griech. Arch. I. 468) und den Römern, wo sie ara graminea, ara de cespite oder cespes genannt werden, z. B. Horat. od. 1, 19, 13. 3, 8, 4; Verg. Aen. 12, 118; Ovid. met. 4, 752. 7, 240 und trist. 5, 5, 9; Juven. 12, 2; Lucan. Phars. 9, 988; Stat. Silv. 1, 4, 131; Sil. Ital. 16, 263; Prudent. perist. 5, 50. 10, 187; bei den Puniern (Sil. Ital. 4, 703); bei den Römern scheinen sie die älteste Art gewesen zu sein (Tert. apol. 25)". (זבחים) [עֹלֹת וּשְׁלָמִים] ebenso zusammengestellt wie 10, 25. 18, 12. 24, 5. 32, 6. Lev. 17, 8. 22, 18 ff. Jos. 8, 31 und oft in ausserpentateuchischen Büchern. *an jedem Ort, wo ich meines Namens gedenken lassen werde*, d. h. durch irgend eine Kundgebung veranlassen werde, dass man dort meines Namens gedenkt, oder ihm ein Gedächtniss stiften werde (*preisen lassen — Ges. Berthe. Ew.* — bedeutet הִזְכִּיר nicht), *werde ich zu dir kommen und dich segnen*, also dem Zweck des Gottesdienstes entsprechen. „Gewöhnlich bezieht man das auf den Altar der Stiftshütte, welche in der Folge bald da bald dort stehen werde. Dies geht aber nicht an. Denn 1) der Vrf. redet nicht von einem bestimmten einzelnen Altar, sondern allgemein von der Altarverehrung Jahve's überhaupt; 2) war der Altar der Stiftshütte kein einfacher Erdaltar, s. 27, 1 f. 38, 30. 39, 39; 3) konnte Jahve, der in der Stiftshütte wohnte (25, 8. 29, 45 f. 40, 38. 2 Sam. 7, 6 f.), also immer schon da war, nicht sagen, dass er an jedem Standort der Hütte zu Israel *kommen* werde; 4) lehrt V. 25, wonach man auch Steine nehmen konnte, dass hier an Altäre überhaupt zu denken ist. Der Vrf. gestattet also im Widerspruch mit Anderen (Lev. 17, 8 f. Dt. 12, 6. 11. 13 f. Jos. 22, 28 f.), überall im Lande Jahve'n Altäre zu errichten. Damit stimmt auch die Praxis Israels in einer Reihe von Jahrhunderten nach Mose überein (s. zu Lev. 1—7 Einl. Nr. 7), vgl. auch die Praxis der Patriarchen (Gen. 12, 7 f. 13, 4. 18. 22, 13. 26, 25. 33, 20. 35, 1. 3. 7. 46, 1), sowie Ex. 17, 15. 18, 12. Richtig schon *de Wette* opuscula p. 164 und *Ew.* Alt. 162 f., wogegen *Riehm* Gesetzg. Mosis S. 25 f. die gewöhnliche Erklärung nicht erhärtet" (*Kn.*). Was *Pesch.* für אַזְכִּיר setzt, ist keine Variante (*Geiger* ZDMG. XIX. 603. *Kuen.* Godsd. I. 494), sondern eine Auslegung. — V. 25. „Die Altäre dürfen auch aus Steinen gemacht werden, nur soll man sie nicht *als Behauenes* d. h. aus behauenen, sondern aus unbehauenen Steinen bauen, indem man den Stein entweiht, wenn man das Eisen über ihm schwingt, d. h. ihn mit eisernen Werkzeugen bearbeitet. Die Vorschrift findet sich wieder Dt. 27, 5 f. und Altäre aus behauenen Steinen werden Jos. 8, 31. 1 Reg. 18, 32. 1 Macc. 4, 47 erwähnt. Sie kamen auch anderwärts vor z. B. in Trapezunt (Arrian peripl. pont. eux. p. 1). Mehr bei *Spencer* 2, 6, 2. Wie es scheint, galt der unbehauene, also unverletzte und ungemodelte Stein, der sich noch in dem ihm vom Schöpfer gegebenen Zustand befand, als ungefälscht und rein, und wurde deswegen vorgeschrieben. Aehnliche Gründe haben die Lev. 22, 24. Dt. 23, 2 (auch Lev. 19, 19. Dt. 22, 5) gegebenen Ver-

bote". חֶרֶב] meist *Schwerdt*, aber auch von andern scharfen Werkzeugen Jos. 5, 2 f. Ez. 5, 1. 26, 9; es ist im Dt. und Jos. durch בַּרְזֶל ersetzt. אֶתְהֶן] s. 18, 20. הֵנַפְתָּ] *Ges.* § 72 Anm. 6; *Ew.* § 196, b. — V. 26. Zum Altar soll man nicht auf Stufen hinaufsteigen, um nicht *an ihm* (*Sam.* אליו, worüber *Geiger* Ursch. 395) seine Blösse zu enthüllen. „Der Altar soll also niedrig sein und ein allmählicher Aufgang hinaufführen. Die Entblössung der Beine sollten auch die römischen Priester vermeiden (Gell. 10, 15; Serv. ad Aen. 4, 646). Hier hat man indess, da ganz Israel angeredet ist, an alle Israeliten zu denken, welche auch ohne die Aaroniden opferten (s. zu Lev. 1—7). Der 3 Ellen hohe Altar des Elohisten (Priestergesetzes) hatte gewiss Stufen (27, 1. Lev. 9, 22), weshalb er für die Priester auch Beinkleider bestimmt (28, 42 f.). Zu אֲשֶׁר *dass*, *damit* vgl. Gen. 11, 7. 22, 14."

Cap. 21, 1. Mose soll ihnen *vorlegen* (wie 19, 7) die folgenden *Rechte.* Da, was unmittelbar folgt (21, 2—22, 16), durchaus Rechtsbestimmungen zur Regulirung der bürgerlichen Verhältnisse, civil- und strafrechtlicher Art, sind, so ist משפטים hier gewiss in diesem engsten Sinn zu fassen (*Ke.*), nicht aber als „Gesetze welche Geltung haben und als Normen des Handelns dienen sollen" (*Kn.*) oder als Bundesbedingungen d. h. Pflichten und Rechte (*Berth.*), die dann entweder bis 23, 19 (*Kn.*) oder 23, 33 (*Berth.*) sich erstreckten. Dass nur dieser Abschnitt eine besondere Ueberschrift hat, hängt wohl damit zusammen, dass R hier seine Quelle vollständig und unverändert mittheilt, während er in 20, 24—26. 22, 17 ff. nur eine Auswahl von Vorschriften daraus gibt; vgl. übrigens 24, 3 (wo דִּבְרֵי יי׳ und מִשְׁפָּטִים unterschieden werden). Mit Ausnahme von 21, 15—17 beginnen diese Rechtssätze alle mit כִּי, אִם, אוֹ. a) V. 2—11 *das Recht der hebräischen Sklaven und Sklavinnen* in 2 Pentaden, die erste über die Sklaven V. 2—6, die zweite über die Sklavinnen V. 7—11. Jede Pentas beginnt mit כִּי, und die folgenden je 4 Sätze derselben mit אִם. Die erste Pentas ist in Dt. 15, 12—18 wieder aufgenommen, eingeschärft und erweitert. „Ihre Bestimmungen gelten wohl mit für die hebr. Sklavin, wenn sie eine blosse Arbeitsmagd war; wenigstens wurden sie in späterer Zeit so bezogen (Dt. 15, 12. 17. Jer. 34, 9). Zum Sklavengesetz vgl. *JCMieg* constitutiones servi Hebr., Herb. 1735"; *Mielziner* Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebr., Kopenh. 1859; *Winer* I. 475 ff. und *Oehler* in Herzog R.E. XIV. 464 ff. — V. 2. Wenn man einen Hebräer d. h. Israeliten (anders aber unrichtig *Saalsch.* 705 ff.) als Sklaven *kauft*, — ob in Folge Selbstverkaufs aus Noth (Lev. 25, 39) oder gerichtlichen Verkaufs (Ex. 22, 2) oder eines Verkaufs durch die Aeltern (so noch Neh. 5, 5) oder sonst wie? ist nicht gesagt — „so soll derselbe 6 Jahre dienen und im 7. Jahr *umsonst ausgehen zum Freien*, d. h. unentgeltlich aus der Gewalt und Herrschaft austreten (2 Reg. 13, 5) und zum freien Mann werden. Zu יָצָא in diesem Sinn, wofür das Dt. שִׁלַּח חָפְשִׁי hat, vgl. V. 3—5. 11. Lev. 25, 41. 54; auch von Sachen gebraucht Lev. 25, 28. 30 f. 27, 21. Das Dt. schärft dieses Gesetz damit ein, dass auch Jahve

die Hebräer aus dem äg. Knechtsdienst frei gemacht habe, dass er den Freilasser segnen werde und dass der Knecht in den 6 Jahren noch einmal so viel gearbeitet habe, als ein Lohnarbeiter gearbeitet haben würde; es fordert auch, den Entlassenen eine Unterstützung mitzugeben. Die gerade sechsjährige Dienstzeit" (gegenüber einer 7jährigen Gen. 29, 18 ff.; über Jer. 34, 14 s. *Hitz.*) „erklärt sich aus dem Sabbathbegriff (20, 10; Lev. 25, 4 f. Dt. 15, 2): der Knecht soll im 7. Jahr von seinem Dienst zur Ruhe kommen. Mit diesen 7 Jahren ist aber nicht die Periode des Sabbathjahres, sondern die Dienstzeit jedes Einzelnen gemeint. Das lehren die Ausdrücke und der Umstand, dass das Gesetz beim Sabbathjahr keine Freilassung der Sklaven erwähnt. Mehr bei *Mieg* 198 ff." Ob in Zedekia's Zeit ein Sabbathjahr Anlass gab, alle Sklaven hbr. Stammes frei zu lassen (Jer. 34, 8 ff.) wie *Hitz.* z. d. St. meint, ist höchst fraglich. — V. 3 zweiter und dritter Satz. „Tritt der Sklave allein in Dienst, so wird er allein wieder frei. Tritt er beweibt ein, so wird sein Weib mit ihm frei. בגפו] eig. *mit seinem Körper*, d. i. nur seinen Körper mit dessen Arbeitskraft und nichts weiter zum Herrn bringend. Zu גֵּו, גֶּב, גַּב *Rücken* vgl. גְּוִיָּה *Leib* Gen. 47, 18. Neh. 9, 37" (falsch *Sam.* גביו und *Vulg.:* cum veste). — V. 4 vierter Satz. „Erhält er vom Herrn ein Weib und von diesem Kinder, so geht er allein frei aus, Weib und Kinder verbleiben dem Herrn. Dieses Weib war eine Sklavin des Herrn und blieb dies natürlich, und so auch dessen Kinder." תִּהְיֶה] *Ges.* § 148, 2. לאדניה] *Sam.* und LXX לאדניו. — V. 5. 6 fünfter Satz. Wenn er aber förmlich oder ernstlich erklärt, er liebe die Seinigen und seinen Herrn und wolle nicht frei werden, so soll er unter Mitwirkung von האלהים eigentlicher Sklave und zwar auf immer werden. Nämlich sein Herr soll ihn אל־האלהים führen, d. h. *πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ* (LXX), näml. nicht vor irgend welches Gericht, bei dem im Namen Gottes Recht gesprochen wird (*Kn. Ke.*), denn freilich ist das Gericht Gottes und wird in seinem Namen verwaltet (Dt. 1, 17. 2 Chr. 19, 6), aber darum hiess nicht jedes Gericht אלהים (s. V. 22), sondern nur das an einem Heiligthum thätige (s. *Graf* in ZDMG. XVIII. 309 ff.), oder vielmehr אל־האלהים gehen ist wie sonst immer s. v. a. an's Heiligthum gehen. Wie man dort Orakel suchte, so suchte man dort auch Recht (18, 15. 19), und die dort Recht sprechenden Obrigkeiten, mögen sie zugleich Priester gewesen sein oder nicht, hiessen in dieser ältesten Sprache (nicht mehr später) Elohim (22, 7. 8. 27; wohl auch noch Jud. 5, 8. 1 Sam. 2, 25; *Ew.* Alt. 412; *HSchultz* AT. Th. [2] 480; *Kuen.* Godsd. I. 495); in viel späteren Zeiten ist wenigstens das Höchstegericht noch am Sitz des Centralheiligthums (Dt. 17, 8 ff. 19, 17). וְהִגִּישׁוּ 2⁰] Subj. ist nicht אדניו, sondern der Richter am Heiligthum, weil nach ורצע ausdrücklich אדניו hinzugesetzt ist: der soll, nachdem der Sklave dort vor ihm am Heiligthum die feierliche und ebendamit bindende Erklärung abgegeben hat, ihn an die Thüre oder Thürpfosten, d. h. doch wohl des Heiligthums (vgl. 23, 19. 1 Sam. 1, 9. 3, 15), auf keinen Fall des Stadtthors (הַשַּׁעַר *Abene.*), auch nicht des Wohnhauses des Herrn

(*Ke. Oehl.*), hinführen, und hier (an der Thüre oder Pfosten) soll sein Herr mit einer Pfrieme sein Ohr durchbohren. Dass Dt. 15, 17 der Hausherr das an seiner eigenen Hausthüre thut, beweist für unsere Stelle nichts, weil dort überhaupt von Zuziehung des Gerichts keine Rede mehr ist (*Graf* a. a. O. 313). „Das Durchbohren der Ohren war bei den orient. Völkern Zeichen der Sklaverei, z. B. bei den Mesopotamiern (Juven. 1, 104), Arabern (Petron. sat. 102; *Muradgea d'Ohsson* othom. Reich II. 90), Lydiern (Xenoph. anab. 3, 1, 31), bei den Karthagern, wo die Sklaven auch Zierrathen in die Ohren hängten (aures anulatae, Plaut. Poen. 5, 2, 21)". Das Zeichen bedeutet, dass die Ohren d. h. der Gehorsam dieses Mannes an einen andern geheftet oder von ihm in Anspruch genommen sind, er sein Höriger ist. „Als Zeichen der Angehörigkeit, nicht gerade als Sklavenzeichen, kommt es auch vor z. B. bei den Mauretaniern (Cass. Dio 78, 11) und den Libyern (Plutarch Cic. 26; Macrob. sat. 7, 3), auch als Zeichen solcher, die einem Heiligen geweiht und dessen Angehörige sind (*Olearius* Reise-Beschr. 5, 40. S. 683), und der Derwische (*Cotovici* itin. p. 453). Aehnlich bei den Indern und andern Völkern, s. *Iken* diss. p. 226 f.; *Ros.* A. u. N. Morgl. II. 70 f. Wahrscheinlich ist das rechte Ohr gemeint, das bei gewissen Weihungen den Vorzug hatte (Lev. 8, 23 f. 14, 14. 17). ויעבדו לעולם] *und er diene ihm*, sei sein Sklave, *auf immer*, also für Lebenszeit (1 Sam. 1, 22. 27, 12. Ps. 73, 12), nicht bis zum Jobeljahre (Jos. ant. 4, 8, 28, Talm. und Rabb., s. *Mieg* p. 387 ff.), denn dann würde nicht לעולם gesagt, auch nicht das Sklavenzeichen, das unvergänglich war, vorgeschrieben sein, s. auch die Willenserklärung V. 5." Vielmehr ist die Differenz des Gesetzes Lev. 25, 39 ff. von diesem hier einfach anzuerkennen. — V. 7—11 die 2 Pentas, Bestimmungen über die Hebräerin, die zum Concubinat verkauft wird. „Das Concubinat war bei den Hebräern alter Zeit gewöhnlich und kommt z. B. vor bei den Patriarchen (Gen. 16, 3. 22, 24. 30, 3. 9. 35, 22. 36, 12. 20, 17), den Richtern (Jud. 8, 31. 9, 18. 19, 1 ff.) und den ersten Königen (2 Sam. 3, 7. 5, 13. 15, 16. 20, 3. 21, 11. 1 Reg. 11, 3. 2 Chr. 11, 21). Das Gesetz setzt es hier und Lev. 19, 20 voraus und lässt es bestehen, ohne es zu empfehlen *Winer* I. 149. Es findet sich auch im übrigen Alterthum z. B. bei den Persern (Herod. 1, 135. Strabo 15 p. 733) und bei den Griechen (*Nägelsbach* hom. Theol. 224; *Hermann* Priv. Alt. § 29, 5 ff.), und ist auch bei den Muhammedanern in Arabien, Syrien und Aegypten in Gebrauch (*Russell* Aleppo 1, 389; *Burckh.* Ar. 275 f.; *Lane* Sitt. 1, 95; *Döbel* Wand. II. 168)". V. 7 erster Satz: *wann ein Mann* z. B. aus Armuth oder um seine Tochter, die er nicht höher unterbringen konnte, wenigstens in dieser Weise zu versorgen, *seine Tochter verkauft zur Magd*, d. h. hier, wie V. 8 ff. zeigen, nicht blos als Arbeiterin sondern als Beischläferin, οἰκέτις (אָמָה ebenso Gen. 20, 17. 21, 10. 13. Jud. 9, 18), *so soll sie nicht ausgehen*, frei werden, *wie Sklaven ausgehen*, d. h. so gelten für sie andere Bestimmungen als für die Sklaven (auch die weiblichen, LXX αἱ δοῦλαι): sie wird nicht im 7. Jahre frei, sondern bleibt ihm, eben als

Kebsweib, für immer; in gewissen Fällen aber (V. 8 ff.) wird sie frei und möglicherweise schon früher als Knechte. — V. 8 zweiter Satz. לֹא] gäbe nur dann einen Sinn, wenn man ein לִי hinzusetzte, sei es dass man אֲשֶׁר als *qui* oder *quam* oder *ita ut* nähme; „es ist daher mit Mass. (und LXX) einfach לִי zu lesen (wie Lev. 11, 21. 25, 30, nach der Mass. im Ganzen in 15 Stellen, *Aurivillii* diss. p. 466 f.)"; über den Ursprung und Sinn der Lesart לֹא s. *Geiger* Ursch. 189. *Wenn sie misfällt ihrem Herrn, welcher sie sich* beim Kauf zum Kebsweib *bestimmt hat* (Mich. 6, 9. Jer. 47, 7), *so lasse er sie loskaufen;* vorausgesetzt ist, dass sich Jemand dazu findet, wenn der Preis entsprechend gestellt wird. וְהָפְדָּה] *Ew.* § 141, a; *freien* (*Ew.* Jahrb. X. 276, Alt. 285) bedeutet das Wort nicht. *Fremdem* (nicht-israelitischem) *Volk* hat *er nicht Macht*, ist er nicht befugt, *sie zu verkaufen, wann* (nicht: *da* oder *weil*) *er ihr untreu wird* (Jer. 3, 20. Mal. 2, 14 f.), d. h. die versprochene Kebsehe ihr nicht hält. Da darin liegt, dass er sie israelitischen Leuten verkaufen darf, so bestimmt sich der Begriff des וְהָפְדָּה dahin, dass es auch die Loskaufung zu anderweitigem Concubinat, nicht blos zur Freiheit einschliesst. Der Fall, dass er sie wirklich schon zum Kebsweib gemacht hat, ist hier nicht berücksichtigt; für diesen Fall verstand sich, wenn er ihrer überdrüssig wurde, von selbst, dass er sie entlassen musste (vgl. V. 11). „Ebenso durfte der Hebräer eine Kriegsgefangene, die er zum Weib genommen, nicht um Geld verkaufen, sondern hatte sie frei zu lassen, wenn sie ihm nicht mehr gefiel (Dt. 21, 14). Bei den höheren Ständen in Arabien hält man es für eine Schande, eine Concubine zu verkaufen: sie bleibt ihr Leben lang bei ihrem Herrn, und wird von ihm auch geheirathet, wenn sie Kinder gebiert und er noch nicht 4 Weiber hat (*Burckh.* Ar. 276). Er darf sie, wenn sie von ihm Mutter geworden ist, nicht verkaufen oder an einen andern verheirathen (*Tornauw* mosl. Recht 184). Ueber die Grenze des Landes hinaus verkaufte auch der Grieche den griechischen Sklaven nicht (Philostr. vit. Apoll. 8, 12)". — V. 9 der dritte Satz: *wenn er sie* bei oder nach dem Kauf *für seinen Sohn bestimmt*, „wie z. B. in Persien (*Chardin* voy. II. 259 Ausg. von 1723) oder Arabien (*Nieb.* Ar. 74) der Vater dem Sohn nach dem Eintritt der Reife eine Concubine nimmt", *so soll er nach dem Recht der Töchter ihr thun*, d. i. „sie in Wohnung, Nahrung, Kleidung und Behandlung so halten, wie die Töchter von den Vätern gehalten werden; sie ist ihm als Familienhaupt untergeordnet und gehorsam, aber wie eine Tochter, nicht wie eine Sklavin". — V. 10 vierter Satz: *wenn er* sie zwar für sich behält aber ausser ihr *eine andere sich nimmt*, „weil ihm jene z. B. nicht genügt oder nicht mehr gefällt, *so soll er* doch *ihr Fleisch, ihre Bedeckung* (Kleidung) *und ihre Beiwohnung nicht mindern*, sie darin nicht verkürzen, sondern ihr nach wie vor alles leisten, was sie als Kebsweib zu fordern hat". Subj. des Satzes kann nur derselbe sein, der V. 7—9. 11 Subj. ist, und לִי nur auf dieses Subj. zurückgehen, nicht auf den Sohn. Dass in diesem Fall V. 10 vor 9 stehen müsste (*Ke.*), ist unrichtig, denn V. 9 ist wie V. 8 nur von der Bestimmung zur Kebs-

ehe, V. 10 von der schon vollzogenen die Rede. שְׁאֵר] ist *Fleisch*, nicht Nahrung überhaupt. „Der Gesetzgeber hebt das Fleisch als vorzüglichstes Nahrungsmittel hervor. Denn er hat den Wohlhabenden im Auge, welcher sich mehrere Concubinen halten kann und täglich Fleisch geniesst (Ij. 31, 31; *Russell* Aleppo I. 145f.); eine Minderung des gewöhnlichen Nahrungsmittels, des Brodes, setzt er bei ihm nicht voraus". — V. 11 fünfter Satz: *wenn er diese drei* V. 10 genannten Schuldigkeiten *ihr nicht* thut d. i. *leistet, so soll sie umsonst, ohne Geld, ausgehen*, frei werden. Willkührlich ist es, die שלש אלה in V. 8f. (*Rabb.*: 1) für sich selbst bestimmen, 2) für den Sohn bestimmen, 3) loskaufen lassen) oder in V. 8—10 (*Kn.*: 1) ihre Lösung bewirken, 2) dem Sohn bestimmen, 3) sie neben der andern nicht verkürzen) zu suchen, das letztere auch darum, weil dann der Fall der Verkürzung ohne Doppelehe gar nicht berücksichtigt wäre. — b) V. 12—17. Sechs Sätze *über todeswürdige Vergehungen*, je einer in einem V. „Dazu sowie zu V. 18—21 *JDMichaelis* syntagma comment. I. 23ff. 41ff. — V. 12. Wer einen Menschen schlägt *und er stirbt*, d. h. dass er auf der Stelle oder später in unmittelbarer Folge davon stirbt, der soll sicherlich getödtet werden. Ebenso Gen. 9, 6. Lev. 24, 17. Num. 35, 30f. Dies der Grundsatz und die Regel." Nähere Bestimmungen geben die folgenden 2 Sätze, die zwischen absichtslosem und absichtlichem Tödten unterscheiden. מות יומת] ebenso V. 15. 16. 17. 22, 18; anders 21, 29. — V. 13. *Wer* d. i. wenn einer *aber nicht nachgestellt hat und Gott hat es begegnen lassen seiner Hand*, d. h. „wenn er die Tödtung nicht beabsichtigte, sondern durch einen unglücklichen Zufall, den der Vrf. vom Lenker aller Dinge ableitet, also unversehens und von ungefähr (Num. 35, 22f. Dt. 19, 5) ihn tödtete", *so werde ich dir einen Ort festsetzen, wohin er fliehen soll*, d. h. eine Zufluchtstätte bestimmen, wo der Urheber des Todtschlags vor dem Bluträcher gesichert ist. מָקוֹם] nicht: *Orte* (*Kn.*); es darf nicht ohne weiteres angenommen werden, dass hier die aus Num. 35, 9. Dt. 19, 1ff. 4, 41ff. Jos. 20 bekannten 6 Asylstädte gemeint seien, um so weniger, da V. 14 den Altar als Zufluchtsort voraussetzt. אָרַב] „verw. mit צוד ist *nachstellen* wie noch 1 Sam. 24, 12 vgl. אֹרְבָה Num. 35, 20. אנה] im Pi. nur hier; Pu. *zustossen, begegnen* Prov. 21, 12. Ps. 91, 10". — V. 14. *Wann aber einer vermessen*, freventlich *handelt* (18, 11) *gegen seinen Nächsten, ihn umzubringen mit List*, hinterlistig und dolos — „Genaueres über die einzelnen Fälle geben Num. 35, 16ff. Dt. 19, 11" — *von meinem Altar weg sollst du den nehmen, dass er sterbe*, d. h. „sollst ihn jedenfalls tödten (Num. 35, 31), und selbst der Gottesaltar, zu welchem er etwa geflüchtet, soll ihn nicht schützen. Verbrecher flohen zu einem Altar und erfassten seine Hörner, welche ein Ort der Sühne waren (s. Lev. 4, 7), um in Gottes Nähe vor der Strafe gesichert zu sein (1 Reg. 1, 50. 2, 28). Auch bei den Griechen diente der Altar zum Asyl, Thukyd. 4, 98". Die Meinung, dass das unbedingte Asylrecht des Altars erst durch Salomo in dieser Weise eingeschränkt sei (*Diestel* in Jahrb. f. prot. Theolg. V S. 273), ist nicht zu beweisen.

— V. 15. Getödtet soll auch werden, *wer seinen Vater und* (wie V. 17, vgl. 12, 5; genauer wäre אוֹ LXX) *seine Mutter schlägt*, ohne וָמֵת, also mit Schlägen mishandelt; Aelternmord fiele, wenn er überhaupt vorkommen sollte, unter V. 12. „Die Strenge der Strafe erklärt sich aus der hohen Stellung der Aeltern (s. 20, 12), vgl. auch Dt. 21, 18 ff. Gelinder ahndeten die Athener üble Behandlung der Aeltern, näml. mit Atimie (Aeschin. adv. Timarch. 4, 42), mit Gefängniss bis zur Zahlung einer auferlegten Strafe (Demosth. adv. Timocr. p. 733), doch will Plato de leg. 9 p. 881, dass wer seine Aeltern schlägt, für immer verbannt und bei etwaiger Heimkehr getödtet werde. Für Aelternmord gab es zwar bei den Aegyptern eine Strafbestimmung (Diod. 1, 77), aber Romulus (Plutarch Romul. 22) und Solon (Cic. pro Roscio 25) berücksichtigten ihn gar nicht, weil sie solchen ruchlosen Frevel nicht für möglich hielten.“ — V. 16. Getödtet soll ferner werden, *wer einen Menschen* (wie V. 12) *stiehlt, und er verkauft ihn und* d. i.: oder (V. 15) *er* (der Gestohlene) *wird in seiner Hand* (Gewalt) *gefunden*, also in beiden Fällen (*Ros. Berth. Ew. Ke.*), wenn nicht וְ — וְ geradezu s. v. a. *sive — sive* ist (vielleicht Prov. 29, 9; *Ew.* § 361). Auf keinen Fall ist בְּיָדוֹ *in des Käufers Hand* (*Kn.*), auch nicht וְנִמְצָא בְּיָדוֹ = *und er wurde*, bevor er ihn verkaufte, *bei ihm vorgefunden* (*Saalsch.*); denkbarer wäre *und es wird bei ihm erfunden* d. h. er wird dessen überwiesen (LXX *Vulg.*), wenn dazu בְּיָדוֹ (s. 22, 3) passte und diese Clausel nicht überhaupt selbstverständlich wäre. Dasselbe Gesetz Dt. 24, 7, nur dass dort (LXX und *Onk.* auch im Ex.) אִישׁ auf einen Menschen aus Israel eingeschränkt ist. „Bei den Athenern war die Strafe des Menschenräubers auch der Tod (Xenoph. mem. 1, 2, 62; Demosth. Phil. 1 p. 53; *Harpocration* p. 25); bei den Römern wurde der Käufer und Verkäufer eines freigebornen Bürgers am Leben gestraft (*Adam* röm. Altth. I. 360).“ — V. 17 der sechste Satz, bei LXX richtiger vor den fünften gestellt, verhängt die gleiche Strafe über den, der Vater oder Mutter lästert, verwünscht, Flüche gegen sie ausstösst. „Ebenso Lev. 20, 9, vgl. Dt. 17, 16 und Prov. 30, 17. Der Strafansatz ist nicht geringer als bei der Gotteslästerung Lev. 24, 16.“ — c) V. 18—32 fünf und fünf Rechtssätze über *Leibes- und Lebensverletzungen*, zugefügt α) durch Menschen V. 18—27, β) durch das Vieh V. 28—32. — V. 18—25 erste Pentas. V. 18. 19 erster Satz: „wenn bei einem Streit einer den andern *mit einem Stein oder der Faust*“ (fehlt in *Sam.*) schlägt und der Getroffene stirbt nicht, aber *fällt auf's Lager* (בְּ Jes. 50, 11. Ij. 2, 13. Thren. 2, 21), „wird bettlägerig, so soll der Thäter, wenn der Geschlagene wieder aufkommt und draussen *auf. seiner Stütze* d. h. auf seinen Stab oder eine Krücke gestützt einhergeht, frei sein; *nur sein Sitzen soll er geben und heilen soll er lassen*, d. h. ihm die Arbeitsversäumniss und die Heilkosten ersetzen. Mit der Stütze deutet das Gesetz auf den ersten Ausgang des Kranken; kam es zu einem solchen nicht, und starb also der Geschlagene auf dem Lager, so konnte, wenn von den Verwandten nicht ein Vergleich angenommen ward, V. 12 angewendet

werden; starb der Kranke nach dem Ausgehen doch noch, so war das seine eigene Schuld, sofern er vielleicht zu zeitig ausgegangen war". — V. 20. 21 zweiter Satz. „Anders ist es zu halten hinsichtlich der Sklaven, wobei aber wohl nur an die Sklaven nichthebräischen Stamms (Lev. 25, 44 f.) zu denken ist; ebenso V. 26. 27. 32. Wann einer seinen Knecht oder seine Magd *mit dem Stocke* (fehlt in *Sam.*) schlägt, d. h. mit dem gewöhnlichen Strafwerkzeug (Prov. 10, 13. 13, 24. 23, 13 f. Jes. 9, 3) züchtigt und er stirbt *unter seiner Hand*, d. h. auf der Stelle, bei dem Act der Züchtigung, so soll es geahndet (Gen. 4, 15), der unmenschliche Herr bestraft werden. Nach den jüdischen Erklärern z. B. *Targ. Jon., Talm., Rasch. Abene.*, vgl. *Hottinger* p. 60, *Saalsch.* 539 f., soll die Todesstrafe und zwar durch das Schwerdt gemeint sein. Allein dann würde der Vrf. wie sonst מות יומת" (was *Sam.* hier hat) „gesagt haben. Auch lehrt die gelindere Beurtheilung der Fälle V. 21 (vgl. 19 f.), 26 f. (vgl. 23 ff.) und 32 (vgl. 29 ff.), dass der Vrf. einen grossen Unterschied zwischen Sklaven und Freien macht und hier nicht dieselbe Ahndung, wie bei Tödtung eines Freien, sondern nur eine geringere, dem Ermessen des Gerichts überlassene Strafe meinen kann, zumal die That eine unabsichtliche Tödtung ist. Bei der absichtlichen Tödtung wird allerdings jener Unterschied nicht gemacht, wenigstens nicht von andern Verff. Num. 35, 16 ff. Lev. 24, 17. 21. Dt. 19, 11 ff. Bei den Aegyptern wurde mit dem Tod bestraft, wer einen Freien oder Sklaven umgebracht hatte (Diod. Sic. 1, 77), auch bei den Griechen war Umbringen des Sklaven verboten (Eurip. Hecub. 291 f.; Antiphon de caed. Herod. § 47 f.), doch hatte, wer es gethan, nur religiöse Sühngebräuche zu vollziehen (Antiphon de chor. § 4). Dagegen der Römer durfte seinen Sklaven tödten (Dionys. Hal. 7, 68; Plutarch. Cato 21); erst in der Kaiserzeit trat das Gesetz dem entgegen (Spartian. Hadr. 18; Codex dei ed. *Blume* p. 24 f.)". — V. 21. „Nur wenn der Sklave nach der Züchtigung noch einen oder zwei Tage *steht* d. i. besteht, dauert (Jer. 32, 14), am Leben bleibt, soll es nicht geahndet werden. Denn da konnten auch ungünstige Zufälle den Tod herbeigeführt haben", und war klar dass er ihn blos züchtigen wollte. *denn er ist sein Geld*] sein durch Geld erkauftes Eigenthum und ist also der Geldverlust für ihn schon Strafe genug für diese übermässige Züchtigung. — V. 22 dritter Satz: wann Männer sich raufen und stossen eine schwangere Frau („die sie etwa auseinander bringen will" Dt. 25, 11), dass *ihre Kinder* (Plur. wie Gen. 21, 7; LXX und *Sam.* haben Sing.) *herausgehen* (Gen. 25, 25), „sie also eine Frühgeburt thut, *und* sonst *kein Schaden* (Gen. 42, 4. 38. 44, 29) *geschieht*, so soll er mit einer Geldstrafe belegt werden, wie der Ehemann des Weibes sie auflegt, und der Thäter soll sie geben *mit* d. i. unter Zuziehung von *Schiedsrichtern*, die die Höhe der Strafe nach Billigkeit bestimmen, je nachdem die Beschädigte viel oder wenig Kinder hatte, reich oder arm war u. s. w." Der אָסוֹן ist (*Kn.*) allgemein zu verstehen (s. V. 23), irgend ein bei der Rauferei an den Männern oder dem Weibe (ausser der Frühgeburt) geschehender Schaden; gewöhnlich

wird er auf das Weib allein bezogen (schon Jos. ant. 4, 8, 33; *Targg.*, die es vom Tode des Weibes verstehen, *Rabb.*); oder auch (*Ke.*) auf Weib und Kind, letzteres mit Unrecht, da ja die Strafe gerade darum eintritt, weil ein אסון an der erhofften Leibesfrucht geschehen ist. Aus demselben Grunde ist auch die Umschreibung der LXX zu verwerfen, welche in ולא יהיה אסון den Abgang einer nicht ausgebildeten Frucht und in ואם אסון יהיה den Fall der vorzeitigen Geburt eines lebensfähigen Kindes verstehen (s. mehr bei *Geiger* 437). — V. 23—25 vierter Satz; obwohl nicht mit וְכִי beginnend und unter der Voraussetzung וְכִי יִנָּצּוּ אֲנָשִׁים V. 22 stehend, ist es doch ein besonderer Satz, da hier der Gesichtspunkt ein weiterer ist. Geschieht in der Rauferei eine Beschädigung, nicht etwa blos am Kind (LXX) oder Weib und Kind (*Ke.*) oder Weib (*Targ.*), sondern (wie aus dem Nachsatz erhellt) allgemein an einem der bei der Rauferei Betheiligten (*Kn. Ew.* Alt. 234), „indem einer das Leben oder eine Gliedmasse einbüsst oder eine Wunde erhält, so gilt der Grundsatz: Leben für Leben (V. 12), Auge für Auge u. s. w., d. h. dem Thäter soll genau das widerfahren, was er dem andern zugefügt hat". כְּוִיָּה] eig. *Brandmal* κατάκαυμα (vgl. Lev. 13, 24), nicht *Zerkratzung* (*Kn. Hitz.* zu Jes. 3, 24). „Dieses *jus talionis* findet sich auch Lev. 24, 19 f., wo noch שֶׁבֶר *Bruch* z. B. des Armes oder Beines hinzugefügt und solche Schäden mit מוּם *Makel* zusammengefasst werden, sowie Dt. 19, 21. Es geht durch die alte Welt. Rhadamanthys entschied, gerecht sei die Strafe, wenn einer erlitte, was er gethan (Aristot. eth. Nic. 5, 5, 3); bei den Indern erlitt der Verstümmler eines andern dieselbe Verstümmlung und verlor noch die Hand (Strabo 15 p. 710); die Aegypter bestraften den falschen Zeugen wie Dt. 19, 21 (Diod. 1, 77); bei den Thuriern und Lokrern büsste ein Auge ein, wer dem andern eins ausgeschlagen (Diod. 12, 17; Demost. adv. Timocr. p. 744), Solon bestimmt Verlust beider Augen dem, der den Einäugigen des Auges beraubte (Diog. Laert. 1, 57); die 12 Tafeln der Römer bestimmen ebenfalls die talio, wenn nicht ein Vergleich zu Stand kam (Gell. 20, 1, 14; Priscian. 6, 13; Festus u. talio). Gewöhnlich geschah wohl das letztere, in späterer Zeit gerichtlich" (Instit. 4, 4, 7). „Auch bei den Hebräern mag man das Gesetz nur vollzogen haben, wenn der Beschädigte es bestimmt verlangte" (*Jos.* ant. 4, 8, 35; *Michael.* M. R. V. 55 ff.; *Winer* I. 155 f.; *Saalsch.* 449 ff.). „Auch im heutigen Orient werden solche Vergehungen meist mit Vermögensstrafen abgemacht (z. B. *Burckh.* Bed. 100 f.; *Lane* Sitt. I. 107 f.). Doch kommt auch die wirkliche Vollziehung der Talion vor (*Seetz.* III. 375"; *Munzinger* ostafr. Stud. 502). — V. 26. 27 fünfter Satz. „Keine Anwendung findet das jus talionis bei Sklaven. Der Herr hat den Beschädigten frei zu lassen und erleidet also blos eine Vermögensstrafe; der Sklave erhält in der Freiheit eine genügende Entschädigung." לְחָפְשִׁי] V. 2. V. 28—32 zweite Pentas, über die Schädigung des Menschenlebens durch das Vieh. Das Verhältniss der 5 Sätze zu einander ist wie V. 2—6 und 7—11: erster mit כִּי, die folgenden mit אִם oder das gleichbedeutende אוֹ eingeführt. — V. 28. „Wann ein Rind eine Person

todt stösst, so soll es gesteinigt und sein Fleisch nicht gegessen werden, der Besitzer desselben aber straflos bleiben". Gemäss dem Gen. 9, 5 ausgesprochenen Grundsatz von der Heiligkeit des Menschenlebens; vgl. einen andern ähnlichen Fall Lev. 20, 15. „Das Fleisch soll nicht gegessen werden, weil es durch die auf dem Thier lastende Blutschuld (Num. 35, 33 f.) verunreinigt ist". Ueber אֵת vor אִישׁ und אִשָּׁה s. *Ew.* § 277, d; über den Acc. אֶת־בְּשָׂרוֹ s. 10, 8. Was vom שׁוֹר gesagt ist, gilt der Analogie gemäss auch vom übrigen בְּהֵמָה (*Rabb.; Sam.* setzt das hier und 29—31 in den Text). „Auch Plato de leg. 9 p. 873 schreibt vor, das Thier zu tödten, welches einen Menschen umgebracht hat, und nach Drako sollen selbst leblose Dinge, durch welche ein Mensch umgekommen war, aus dem attischen Gebiet weggeschafft werden (Demosth. adv. Aristocr. p. 645; vgl. das Verfahren der Thasier gegen die Bildsäule des Theagenes, die beim Umfallen einen Menschen erschlagen hatte Pausan. 6, 11, 2)". — V. 29. „Ist dagegen das Rind schon früher stössig gewesen und sein Herr darüber auch verwarnt worden, ohne es indess gehörig zu bewachen, so soll es, wenn es einen Menschen tödtet, gesteinigt und sein Herr auch getödtet werden. Denn er konnte das Unheil erwarten, traf aber keine Vorkehrung und muss es entsprechend verantworten. Ebenso das salische Gesetz bei *Boch.* hz. I. 416. Die letzte Bestimmung kam indess wahrscheinlich nur in Vollzug, wenn die Verwandten des Erstossenen es bestimmt verlangten (s. V. 25); gewöhnlich nahm man wohl eine Entschädigung an, da das Tödten nur auf einer Fahrlässigkeit, nicht auf einer Absicht beruhte. Dies liess auch das Gesetz zu". Darum blos יוּמָת, nicht מוֹת יוּמָת, s. zu V. 12. — V. 30. „Wenn ihm ein Lösegeld auferlegt wird, so soll er *die Lösung seiner Seele* d. i. den Loskaufspreis für sein Leben geben gemäss allem, was ihm auferlegt wird, d. i. so viel Geld, Vieh u. s. w. an die Verwandten des Verunglückten zahlen, als sie verlangen. Ueberforderungen trat das Gericht entgegen, vor welchem wie V. 22 die Sache ohne Zweifel zum Austrag kam". — V. 31. אוֹ] setzt einen Unterfall zu V. 29, s. v. a. וְאִם; s. V. 36. Oder es stösst einen Sohn oder es stösst eine Tochter, d. h. junge Leute, die noch unter der väterlichen Gewalt sind, — nach diesem selben Rechte soll gegen ihn verfahren werden, denn auch der unselbständige Mensch ist Person. Doch kann auch אוֹ — אוֹ geradezu = *sive — sive* genommen werden wie Lev. 5, 1 (*Ew.* § 361). — V. 32. „Ist dagegen der Erstossene ein Sklave, so gleicht sich das Unheil blos mit einer Vermögensstrafe aus; der Besitzer des Rindes zahlt an den Herrn des Sklaven *Geld* d. i. einen Betrag von 30 Sekeln und verliert ausserdem das Rind, welches auch in diesem Fall gesteinigt wird. Gemeint sind Sklaven nichthebräischen Stammes (s. V. 20), und die Abstufung entspricht den Bestimmungen V. 20 f. 26 f. Die 30 Sekel sind wohl der Durchschnittspreis eines Arbeitssklaven; der freie Hebräer ward auf 50 Sekel geschätzt (Lev. 27, 3 f.) und in der späteren jüdischen Zeit kommen 120 Drachmen als Lösegeld für einen Gefangenen vor (*Jos.* ant. 12, 2, 3). Bei den Griechen galt der untergeordnete Sklave eine Mine oder auch 150 Drachmen (*Böckh* Staatsh.

der Ath.[2] I. 95 f.), also etwas mehr als bei den Hebräern". — d) Cap. 21, 33 — 22, 5 über *Eigenthums-Verletzungen* theils durch Fahrlässigkeit theils durch Diebstahl, im mass. Text 9, bei LXX und *Sam.* 10 Sätze. Je 5 und 5 heben sich hier nicht ab; auch sind die Sätze nicht nach den Kategorien Fahrlässigkeit und Diebstahl, sondern nach den beiden Hauptarten des Eigenthums, Vieh und Feldertrag, geordnet. Ausserdem ist 21, 37 von 22, 3 durch 21, 1 f. auffallend getrennt, und 21, 2 besteht selbst aus 2 selbständigen Sätzen. Es scheint hier eine Ueberarbeitung vorzuliegen. — V. 33. 34. Wann einer eine Grube oder Cisterne entweder aufdeckt, oder neugräbt und nicht zudeckt, und es fällt Jemandes Rind oder Esel (oder anderes Vieh, *Sam.*) hinein, so soll der Besitzer der Grube für diese Fahrlässigkeit Ersatz leisten, nämlich dem Eigenthümer des Thieres Geld, den Werth des Thieres, erstatten, darf aber das todte Thier behalten. — V. 35 (Satz 2). Wann Jemandes (sonst nicht stössiges) Rind das eines Andern todt stösst (נגף wie V. 22), so sollen sie das lebende Rind verkaufen und *sein Geld,* den Betrag oder Erlös davon unter sich theilen, ebenso das todte theilen, also den Schaden zu gleichen Hälften tragen. — V. 36 (Satz 3). תם] V. 31. „War aber das Rind schon länger als stössig bekannt, ohne dass sein Besitzer es gehörig überwachte, so muss er dem Beschädigten mit einem andern Rind (oder dessen Werth) vollen Ersatz leisten, darf aber dafür das todte behalten (gemäss den Grundsätzen V. 29. 33)". — V. 37 (Satz 4). Wann Jemand ein Rind oder Kleinvieh (12, 3) stiehlt, und es schlachtet oder verkauft (der Gegensatz kommt 22, 3), also in seinen Nutzen verwendet, wodurch nicht blos die Möglichkeit einer Rückerstattung desselben in natura abgeschnitten, sondern auch sein Verbrechen selbst unwiderruflich gemacht ist, so soll er das Rind durch 5 Rinder, das Kleinvieh durch 4 Stück Kleinvieh ersetzen. Die höhere Strafe für den Diebstahl des Rindes erklärt sich aus dem höheren Werth desselben, den es theils an sich, theils durch seine Arbeitskraft für den Ackerbau hat. „Der vierfache Ersatz (beim Schaf) kommt noch vor 2 Sam. 12, 6; siebenfacher aber nur in allgemeiner oder hyperbolischer Rede Prov. 6, 31. Bei den Römern späterer Zeit hatte der fur manifestus ebenfalls 4fachen Ersatz zu leisten (Gell. 11, 18; Quint. instit. 7, 6), während er nach dem älteren Gesetz der 12 Tafeln Schläge erhielt und dem Bestohlenen als Sklave zugesprochen wurde". — Cap. 22, 1 (Satz 5). Wenn der Dieb beim (nächtlichen, nach V. 2) *Einbruch* (Jer. 2, 34) betroffen und dabei todtgeschlagen wird, so ist *ihm,* dem Todtschläger, *kein Blut,* d. h. keine Blutschuld (Num. 35, 27. Dt. 19, 10), er soll nicht als Mörder bestraft werden. „Bei Nacht erkennt der Hausbesitzer den Einbrecher nicht, um ihn dem Gericht anzeigen zu können, weiss auch nicht, ob es ein blosser Dieb oder Mörder ist; er findet sich in Nothwehr und kann nicht verantwortlich gemacht werden, wenn diese übel abläuft. Dieselbe Bestimmung bei Solon (Demosth. adv. Timocr. p. 736), Plato (de leg. 9 p. 874) und in den röm. 12 Tafeln, welche nocturnum furem quoquo modo, diurnum autem, si se telo defenderit, interfici impune voluerunt (Cic. pro Mil.

3; Gell. 11, 18; Macrob. Sat. 1, 4)". — V. 2 (Satz 6). „Ist aber *die Sonne über ihm aufgegangen*, d. h. ist es über der Ausführung des Diebstahls Tag geworden, so hat der Angegriffene Blutschuld, wenn er ihn erschlägt, mag dies bald am Orte des Diebstahls oder erst später an einem andern Ort geschehen. Bei Tag sieht er, dass es kein Mörder ist, kann ihn erkennen und anzeigen, erhält auch auf den Hilferuf leichter Beistand. Todtschlag ist da nicht zu rechtfertigen. Wie er geahndet werden soll, ob nach 21, 12? bestimmt dieses Gesetz nicht. Nicht sterben soll der Dieb, sondern *erstatten und wenn er nichts hat, verkauft werden.* Nach den 12 Tafeln fiel der fur manifestus überhaupt dem Bestohlenen zu (Gell. 11, 18, 15) und bei den Lykiern wurde er Sklave (Nicol. Dam. p. 311)". בְּגִנְבָתוֹ] *um sein Gestohlenes*, zum Ersatz desselben; בְּ pretii. „Uebrigens wurde nach *Jos.* ant. 16, 1, 1 ein solcher Dieb nicht an einen Ausländer verkauft, und im 7. Jahre freigegeben (21, 2)". — V. 3 (Satz 7). „Wird das Gestohlene vom Rind bis zum Esel, bis zum Kleinvieh, d. h. es sei welches Vieh es wolle, *als lebendiges*, d. h. noch lebend (im Gegensatz zu 21, 37) *in seiner Hand*, d. i. in seinem Besitz gefunden, so soll er zwei erstatten d. i. das gestohlene Thier zurückgeben und (zur Strafe) noch ein gleiches hinzufügen, also doppelten Ersatz leisten, s. zu 21, 37. Derselbe Grundsatz doppelten Ersatzes findet sich auch V. 6. 8 und sonst im Alterthum, z. B. bei den Indern aber nur bei entwendeten Sachen ganz geringen Werthes (Manu 8, 329), bei den Athenern bei vorsätzlicher Beschädigung (Demosth. adv. Mid. p. 528; Gell. 11, 18, 5), bei Plato de leg. 9 p. 857, und nach den röm. 12 Tafeln für das furtum non manifestum neque repertum (Gell. 11, 18, 15)." — V. 4 (Satz 8, nach LXX *Sam.* Satz 8 und 9). Wenn Jemand ein Feld oder einen Weingarten (seines eigenen Besitzes) *abweiden lässt* (zu וַבָּעַר s. *Böttcher* Spr. II. 365 § 1055; *Sam.* וּרְעִיר) *und entlässt sein Vieh* (בְּעִיר wie Gen. 45, 17), d. h. lässt es frei oder laufen, ohne es zu hüten, *dass es am* (בְּ part., wie 12, 43 f.) *Feld eines andern* (so richtig, nicht שָׂדֶה אַחֵר zu lesen) *weidet*, es anfrisst, so soll er *das Beste* (Gen. 47, 6. 11. 1 Sam. 15, 9. 15) seines Feldes und Weinbergs erstatten, d. h. mit seinem besten Feldstück Ersatz leisten. So der mass. Text; man sieht aber nicht gut ein, warum gerade mit dem Besten, da keine böse Absicht vorliegt, es sich auch blos um ein Anfressen handelt (vgl. V. 5). Die LXX und *Sam.* haben nach אַחֵר noch שדה רבעי (ה)שדה כתבואתה ואם כל, שלם ישלם משדהו, also: *so soll er es von seinem Feld gemäss dem Ertrag davon ersetzen*, d. h. von dem Ertrag seines Feldes einen entsprechenden Ersatz geben; *weidet es aber das ganze Feld ab*, so soll er das Beste seines Feldes und Weinbergs erstatten; nicht blos ist in diesem Fall die Fahrlässigkeit eine viel grössere, sondern der Richter kann hier über die Beschaffenheit der Früchte des abgeweideten Feldes nicht mehr aus Anschauung urtheilen, deshalb wird zur Befriedigung des Geschädigten die beste Qualität angenommen (*Ew.* Alt. 250). Dieser Text kann trotz des Suff. ה von תבואתה ächt sein (vgl. בעירו statt בעירה). „Talmudische Bestimmungen darüber bei *Saalsch.* M. R. 875 f." — V. 5

(Satz 9). Wann Feuer auskommt und *erreicht* (ergreift) *Dornen*, Dornhecken, womit man die Aecker und Pflanzungen umzog (Jes. 5, 5. Sir. 28, 24), und es wird ein Garbenhaufen oder die Halme (die noch stehende Saat) oder das Feld (sammt seinen Pflanzungen und Bäumen 9, 25. 10, 5. Lev. 26, 4) verzehrt (vgl. Jud. 15, 5), so soll Ersatz leisten, wer den Brand angebrannt (etwa zu ökonomischen Zwecken Jes. 5, 24. 47, 14). Der Ersatz aber blos ein einfacher, weil keine böse Absicht vorliegt (*Kn.*). — e) 22, 6—16 über *Anvertrautes, Verlornes, Geliehenes und Verführung einer Jungfrau*, 10 Rechtssätze. V. 6 (Satz 1). „Wann einer Geld oder Geräthe (Werkzeuge, Hausgeräthe, auch Anzüge und Putzsachen Dt. 22, 5. Jes. 61, 10) dem Andern zum Aufbewahren übergibt und die Sache wird aus dem Haus des letzteren gestohlen, so soll der Dieb, falls er entdeckt wird, doppelten Ersatz leisten (wie V. 3), natürlich an den Eigenthümer, als den eigentlich Bestohlenen und Benachtheiligten". — V. 7 (Satz 2). Wird der Dieb nicht entdeckt, so soll der Hausbesitzer *sich nahen* (recipr. wie Jos. 7, 14) *zu der Gottheit* (21, 6), d. h. mit ihm, dem Kläger, sich vor das Gericht beim Heiligthum begeben, und hier untersuchen oder feststellen lassen, *ob er nicht seine Hand ausgestreckt hat nach der Sache* (V. 10. Gen. 33, 14. 1 Sam. 15, 9) oder Habe *seines Nächsten*. Nicht etwa durch das Loos (*Graf* in ZDMG. XVIII. 311 f.) sollte der Streit hier entschieden werden, sondern nach V. 10 durch einen Eid (LXX *Vulg. Targ. Jon.*, *Ros. Kn. Ke.*), und liegt in dem Ausdruck hier zugleich die Andeutung, dass ein solcher לִפְנֵי יְהוָה abgenommen wurde. „Leistete er den Schwur, so nahm man an, er sei bestohlen worden" oder das Anvertraute sonst wie abhanden gekommen, „und er hatte wie bei Indern (Manu 8, 189) und Aegyptern (Diod. 1, 79) keinen Ersatz zu leisten". — V. 8 (Satz 3). Allgemeine Regel über Anwendung desselben Verfahrens auf alle Streitigkeiten wegen angeblicher Veruntreuung oder unrechtmässiger Aneignung fremden Eigenthums (zu פֶּשַׁע in diesem Sinn vgl. Gen. 31, 36. Prov. 28, 24), in welchen Schuld und Unschuld nicht anders ermittelt werden kann: *über* (in Betreff) *jeder Sache* (Gegenstandes) *einer Vergehung*, über Rind, Esel, Kleinvieh, Kleid, über allem Verlornen (Abhandengekommenen), *wovon man sagt dass es dies*, näml. ein דְּבַר־פֶּשַׁע, *sei* — *an die Gottheit* (V. 7. 21, 6) *soll kommen die Sache* (causa, der Handel) *beider; wen* (natürlich nicht: welchen der beiden Streitenden, sondern: welchen der Veruntreuung Angeschuldigten) die Gottheit für schuldig erklärt, *der soll zwei erstatten seinem Nächsten*, d. h. „Ersatz leisten, jedoch nach V. 3. 6 nur doppelten, nicht nach 21, 36 mehrfachen, weil der streitige Gegenstand noch bei ihm vorhanden ist. Spricht dagegen das Gericht keine Verurtheilung aus, so ist die Klage unbegründet und der Kläger wird abgewiesen. Den Eid hatte immer der Beklagte zu leisten, wie bei den Arabern noch heute (*Burckh.* Bed. 102) und ebenso bei den alten Aegyptern (Diod. 1, 79)". יִרְשִׁיעֻן] Plur., weil die Gottheit hier durch Menschen vertreten ist (anders als Gen. 20, 13 und 35, 7); *Sam.* יִרְשִׁיעֵנִי (aber das Suff. ist nicht nothwendig, z. B. Num. 22, 6). — V. 9. 10 (Satz 4). „Wann einer ein

Stück Vieh seinem Nächsten zum (Aufbewahren z. B. dem Hirten zum) Hüten gibt, und es stirbt oder *wird gebrochen* an einem Glied oder beschädigt, verwundet (vgl. Zach. 11, 16. Ez. 34, 4. 16. Lev. 22, 22) oder *gefangen* (1 Chr. 5, 21. 2 Chr. 14, 14; vgl. Jer. 13, 17) d. i. von Räubern fortgeschleppt (Jj. 1, 15. 17), *ohne dass* ausser dem Hüter *einer es sieht* und Zeuge sein kann, so soll *der Jahve-Eid* (2 Sam. 21, 7. 1 Reg. 2, 43), der Schwur bei Jahve, in dem Streit *zwischen beiden sein*, angewendet werden, *ob er nicht* u. s. w. wie V. 7, d. h. der Hüter soll bei Jahve schwören, dass er seine Hand nicht an das Eigenthum des Nächsten gelegt z. B. das Thier nicht mishandelt, umgebracht, verkauft, geschlachtet, verzehrt hat (Gen. 31, 38), *und sein Besitzer*, der Eigenthümer des Thieres, *soll annehmen* näml. den Eid, die eidliche Aussage (לקח wie Prov. 2, 1. 4, 10. Jj. 22, 22), *und er*, der Hüter oder Angeklagte, *soll nicht erstatten*, keinen Ersatz zu leisten haben". Nur wenn [אִ֣ם נִשְׁבָּ֔ר] V. 9 ein späterer Einsatz wäre, könnte das todte oder verwundete Stück Vieh als Obj. zu לקח gedacht werden. Aehnliche, zum Theil gleiche Bestimmungen im Gesetzbuch des Manu (8, 233 f.). Nach Analogie von V. 7 f. ist wohl anzunehmen, dass der Jahve-Eid לִפְנֵ֥י יְהוָ֖ה abgenommen wurde. Zu *Jahve* (während V. 7 f. אֱלֹהִים) vgl. in diesem Codex noch 23, 17. 19. — V. 11 (Satz 5). „Wird aber das Thier dem Hüter von einem Diebe gestohlen, so hat er es zu ersetzen. Denn das hätte er bei angemessener Acht- und Wachsamkeit verhüten können (Gen. 31, 39). Wie es dann mit dem Dieb zu halten war, wenn dieser ermittelt wurde, ergibt sich aus V. 2. 3. 6. 21, 37". Dass hier V. 11 Ersatz verlangt wird, V. 7 aber nicht, kann blos darin seinen Grund haben, dass zwischen der blossen (unentgeltlichen) Aufbewahrung einer Sache im Haus und der (belohnten) Hut eines Thieres ein Unterschied ist (*Targ. Jon.*, *Raschi*). — V. 12 (Satz 6). Wird aber das Thier von einem Raubthier zerrissen, so soll der Hüter es *als Zeugen*, d. i. Zeugniss (Dt. 31, 21. Jes. 19, 20) zum Eigenthümer bringen (LXX minder gut עַד־הַטְּרֵפָ֖ה, d. h. ihn, den Eigenthümer zum Zerrissenen hinführen; s. übrigens *Geiger* 194); das Zerrissene hat er nicht zu ersetzen. „Bei diesem häufigsten der Hirtenverluste wird kein Gerichtshandel und Eid vorgeschrieben, weil dies unnöthig war, indem das corpus delicti das Geschehene unzweifelhaft beurkundete, auch zugleich bewies, dass der Hüter dem Raubthiere die Beute bald abgejagt hatte (1 Sam. 17, 35. Am. 3, 12) und somit achtsam gewesen war. Doch geschah es in diesem Falle auch, dass der Hirt Ersatz leistete (Gen. 31, 39). Es kam darauf an, wie der Vertrag lautete. Bestimmungen des indischen Rechts bei Manu 8, 235 f." — V. 13 (Satz 7). *Wann einer vom Andern* ein Vieh (das ist aus V. 9 ff. zu ergänzen) *erbittet*, d. i. leiht (2 Reg. 6, 5) um es zu benutzen, *und es wird gebrochen oder stirbt* (s. V. 9; das אוֹ נִשְׁבָּ֔ר, in LXX hinzugefügt, liegt hier bei der Feldarbeit ferner als dort beim Weiden), ohne dass der Eigenthümer dabei ist, so soll er es ersetzen. — V. 14 (Satz 8). Ist aber der Eigenthümer dabei, so braucht er es nicht zu ersetzen, „weil in diesem Fall der anwesende Eigenthümer als in eine etwaige verkehrte Be-

handlung des Thieres, die er nicht hinderte, einwilligend angesehen wird". אם שכיר הוא] es hat keine Schwierigkeit, שָׂכִיר, eig. *gemiethet* *μισθωτός*, obwohl es sonst nur von Menschen vorkommt, hier von einem nicht blos aus Gefälligkeit sondern um Lohn oder Miethpreis geliehenen Thier zu verstehen, also: *wenn es gemiethet* (ein Mieththier) *ist, so ist es,* das Unglück, *auf seinen Lohn gekommen,* in sein Miethgeld eingegangen (*Targ. Jon., Rasch., Kn. Ke.*) oder gekommen d. i. eingetreten *für* (בְּ pretii) seinen Lohn (*Berth.*), d. h. der Vermiether hat den Verlust in den Lohn, den er für die Vermiethung empfängt, einzurechnen. Die Erklärung (*Geiger's* 191 f.): ist es ein Tagelöhner, der für den Eigenthümer mit dessen Vieh um Lohn arbeitet, so geht er in seinem Lohn auf, d. i. kommt um seinen Lohn, — ist gegen Zusammenhang und Sprachgebrauch (s. auch *Levy* chald. WB. I. 9; II. 276). — V. 15 (Satz 9). Wann Jemand eine Jungfrau, welche nicht verlobt ist, verführt und bei ihr liegt, so soll er sie sich durch Entrichtung des מֹהַר (Gen. 34, 12 und *Winer* I. 296) zum Weibe kaufen. Unter die Rechtsbestimmungen über Schädigung des Eigenthums gehört dieser Fall, weil eine unverheirathete und unverlobte Tochter zum Eigenthum des Vaters gehört (vgl. 21, 7). Die Verführung einer verlobten Braut wurde als Ehebruch behandelt Dt. 22, 23 ff. — V. 16 (Satz 10). Wenn aber der Vater sie dem Verführer nicht zur Ehe geben will, *so soll er Geld darwägen gemäss dem Kaufpreis der Jungfrauen*, d. h. dem Vater den Betrag des מֹהַר für eine Jungfrau zahlen. „Es kam darauf an, ob sie schön oder hässlich, höheren oder niederen Standes war u. s. w. Der Vater, dem durch die Schwächung der Tochter ein Nachtheil zugefügt war, musste entschädigt werden. Etwas anders der Deuteronomiker (22, 28 f.), der indess den Fall der Nothzucht im Auge hat. Er lässt dem Vater die Freiheit der Weigerung nicht, sondern bestimmt, dass der Verführer die Dirne zum Weibe nehmen und niemals entlassen soll, und setzt zugleich die Summe von 50 Sekeln als Kaufpreis fest". — Bis hieher gehen die Freiheit, Leben, Eigenthum betreffenden Rechtsbestimmungen, die Rechte im engern Sinn. Nun folgen Vorschriften aus dem sittlich-religiösen Gebiet, aber ohne besondere Ueberschrift (s. oben S. 225). — f) V. 17—30 Vorschriften gegen *Aberglauben, widernatürliches Laster, Abgötterei,* über *Milde* gegen die Schutzlosen, Schwachen und Dürftigen, über *Ehrfurcht gegen Gott und die Obrigkeit*, über die *hl. Abgaben,* über *Heiligkeit* und *Reinheit;* also über sehr verschiedene Dinge; einige in der Fassung sehr kurz, andere länger und mit Begründung versehen, vielleicht von R aus längeren Reihen ausgezogen, vielleicht auch zum Theil überarbeitet (10 Sätze wollen auch hier *Berth.* und *Ew.* finden: V. 17. 18. 19. 20. 21—23. 24. 25 f. 27. 28 f. 30). — V. 17. *Eine Zauberin sollst du nicht leben lassen*] nicht dulden, noch weniger zum Leben und Unterhalt helfen, sondern fortschaffen, so dass keine in Israel „gefunden wird" (Dt. 18, 10). Statt des üblichen מוֹת תּוּמַת, womit z. B. Lev. 20, 27 auf eine gewisse Art der Wahrsagerei die Todesstrafe gesetzt wird, ist hier (vgl. Dt. 20, 16) diese Formel gebraucht, um schon durch den Ausdruck die Verfolgung

der Zauberei (die ohnedem gerichtlich schwerer zu ermitteln war) dem Israeliten zur Gewissenspflicht zu machen. Die Zauberei hängt mit der Abgötterei zusammen und ist (abgesehen von ihrem Gebrauch zum Schaden der Menschen) eine Beeinträchtigung des reinen Gottesglaubens. Daraus, dass die *Zauberin* genannt ist, sieht man, dass das weibliche Geschlecht sich der Zauberei häufiger hingab, als das männliche. — V. 18. Auf das widernatürliche Laster der Viehschande, bei den Aegyptern und Kenaanitern nicht ungewöhnlich (Lev. 18, 23—25) wird die Todesstrafe gesetzt (Lev. 20, 15 f. Dt. 27, 21). — V. 19. *Wer Göttern opfert ausser Jahve allein* (*Sam.:* זבח לאלהים אחרים ohne בלתי לירי לבדו, vielleicht die ursprünglichere Fassung) *soll gebannt*, d. h. zur Vernichtung geweiht werden (Lev. 27, 28 f.). „Denn er ist der Ehre Jahve's, der ein eifriger Gott ist (20, 5), zu nahe getreten, und soll zur Genugthuung und Befriedigung für Jahve als ein dem göttlichen Strafzorn dargebrachtes Opfer fallen (vgl. Dt. 13, 16 ff.)". Eben als Vernichtung Gott zu Ehren unterscheidet sich diese Strafe von der gewöhnlichen Todesstrafe. — V. 20. Den *Fremdling* (s. 12, 49) soll Israel nicht gewaltthätig behandeln (worin auch das Uebervortheilen liegt Lev. 25, 14) noch drücken (3, 9); eine 23, 9 wiederholte und Lev. 19, 33 f. Dt. 10, 19 bis zu der Pflicht, ihn wie einen Eingebornen zu behandeln und wie sich selbst zu lieben, gesteigerte Forderung, welche mit der in allerlei Specialvorschriften (23, 12. Lev. 19, 10. 23, 22. 25, 6. Dt. 24, 14 f. 17—22. 27, 19; auch Dt. 14, 29. 16, 11. 14. 26, 11 f.) ausgeprägten Fürsorge des Gesetzes für den einzelnen Fremden übereinstimmt, und einen bemerkenswerthen Contrast bildet mit der überall verlangten Strenge gegen das kenaanäische Volk als solches (s. 23, 33). Die Forderung wird hier, so wie 23, 9. Lev. 19, 34 und darnach im Dt. 10, 19. 24, 18. 22, begründet durch den Hinweis auf die eigene Erfahrung, die Israel in Aegypten von der Lage eines Fremden gemacht hat: es weiss, wie schmerzlich Druck und wie wohlthuend Milde im fremden Lande ist. — V. 21—23. „*Wittwen* und *Waisen* soll man nicht *leiden lassen* d. i. nicht hart behandeln und plagen (z. B. dadurch dass man ihnen ihr Recht nicht werden lässt Dt. 27, 19. Jes. 1, 23. Jer. 5, 28, sie um ihr Eigenthum bringt Jes. 10, 2. Mich. 2, 9, ihre Kleider oder Vieh pfändet Dt. 24, 17. Jj. 24, 3, die Kinder der Wittwen Schulden halber zu Sklaven nimmt 2 Reg. 4, 1. Jj. 24, 9)", Unterstützung und Beistand in ihrer Noth ihnen nicht vorenthalten. Thut man solches, mishandelt man *ihn*, d. h. einen solchen aus der Gesammtheit (כל) der Wittwen und Waisen (wo dann richtig das nächste Geschlecht, das masc., gebraucht ist), — *wahrhaftig* (כי *Ew.* § 330, b) *wenn er zu mir schreit*, über Mishandlung und Härte klagt, werde ich sein Geschrei hören (vgl. V. 26) und entbrannten Zorns die Uebelthäter durch's Schwerdt umbringen, im Krieg fallen lassen (Jes. 9, 16), und so zur Strafe ihre Weiber und Kinder zu Wittwen und Waisen machen. (Weitere Specialvorschriften über theilnehmende Behandlung der Wittwen und Waisen Dt. 24, 19. 21. 14, 29. 16, 11. 14. 26, 12 f.). Auffallend ist aber in diesem Text nicht sowohl der Hinweis auf Beweggründe, welche

zur Erfüllung solcher Liebespflichten antreiben sollen (s. V. 26), als der Plur. תענון V. 21 (gegen den durchgehenden Sing. aller Gebote, ausser V. 24b und 30) und אחו V. 22, weshalb *Wel.* (XXI. 559) V. 20b. 21 und 23 für Zusätze des R erklären will. Die Möglichkeit einer Ueberarbeitung oder eines spätern Einschubs wird zuzugeben sein, zumal da auch V. 20b in 23, 9b wörtlich wiederkehrt. — V. 24. Wenn man dem Elenden, d. h. Heruntergekommenen und Verarmten Geld borgt, soll man ihm nicht wie ein Wucherer sein, d. h. wie V. b (vielleicht eine Glosse des R, Plur. verbi) erklärt, ihm nicht Zins auflegen. Sonst s. zu Lev. 25, 36 f. עמי] Mich. 2, 8. — V. 25. 26. „Ein Pfand zur Sicherheit für das Dargeliehene darf man wohl nehmen, aber wenn man z. B. die שַׂלְמָה oder שִׂמְלָה d. i. das Obergewand (12, 34. Gen. 9, 23) nimmt, soll man sie bis zum Sonnenuntergang zurückgeben (Dt. 24, 12 f.), weil sie allein des Armen Hülle (21, 10) ist", sein Gewand für seine *Blösse* (LXX, *Kn.* von ערר; *Targ. Pesch. Vulg.:* Haut, Leib) ist. במה ישכב] *in was soll er liegen?* „worin eingehüllt schlafen, da er ausserdem keine Hülle hat? Der unbemittelte Orientale hüllt sich des Nachts in das Obergewand ein (*Shaw.* R. 196, *Nieb.* Ar. 64). Das Kleiderpfänden wird im AT. oft erwähnt (Am. 2, 8. Jj. 22, 6. 24, 9. Prov. 20, 16. 27, 13) und muss bei den Hebräern sehr gewöhnlich gewesen sein. Mehr über die Pfändung zu Dt. 24, 6. 10 f. und bei *Mich.* MR. III. 61 ff." כי יצעק] s. V. 22. חנון] 34, 6 ff. — V. 27. Gott nicht schmähen oder lästern, einen Fürsten im Volk nicht verfluchen. אלהים] nicht: θεούς LXX, *Götter* anderer Völker „wie *Jos.* ant. 4, 8, 10 und c. Ap. 2, 33 so wie *Philo* vit. Mos. III. p. 166 und de monarch. I. p. 219 M. aus Anbequemung an ihre Zeitverhältnisse erklären", ohne Analogie im Gesetz und gegen Stellen wie 23, 13; auch nicht *Richter* schlechthin (*Targg.*, *Aben. Rasch. Drus. Cler. Ros. JDMich.*, *Saalsch.* 494; *Winer* I. 443), sowenig als 21, 6. 22, 7 f., sondern zunächst *Gott*, wie denn auch V. 28 f. von Pflichten gegen Gott gehandelt wird, aber die Zusammenstellung mit Gl. b sowie der Sprachgebrauch dieses Gesetzbuches (21, 6. 22, 7 f.) erlaubt und empfiehlt auch das am Heiligthum waltende Gericht mitzuverstehen, insofern man durch dessen Schmähung Gott schmäht (*Ew.* Alt. 339). Daneben vertritt נָשִׂיא (im Sprachgebrauch des A Stamm- und Geschlechtshaupt) die weltliche Obrigkeit. „Ueber Gotteslästerung als todeswürdiges Verbrechen s. Lev. 24, 11—15. Auch Schmähungen des Königs wurden später mit dem Tod bestraft 1 Reg. 2, 8 f. 21, 10. 2 Sam. 16, 9". Sonst vgl. Prov. 24, 21. — V. 28. *deine Fülle und deinen Saft* (Ausfluss) *sollst du nicht verzögern*] nicht damit säumen, vielmehr sie zeitig und willig darbringen. Verstanden werden darunter ἀπαρχαὶ ἅλωνος καὶ ληνοῦ (LXX *Pesch.*, *Targ. Jon.*) und so insgemein die Erstlinge der Tenne und der Kelter (Wein und Oel); so vielleicht auch *Onk.* (בכוריך ודמעך), aber *Vulg.:* decimae et primitiae. Der durch die exeget. Tradition an die Worte geheftete Begriff *Erstlinge* wird allerdings durch die Analogie von Gl. b empfohlen; aus den Ausdrücken selbst kann höchstens der Begriff *Ueberfluss*, *Abfluss* (*Ges.* th. 789. 345) abgeleitet werden, woran sich

dann ἀφαίρεμα (wie LXX Num. 18, 27 מְלֵאָה übersetzen), *Abhub* (sonst תְּרוּמָה) anschlösse. Der talmud. (*Geiger* 466 f.; *Levy* chald. WB. I. 181) und samarit. (*Ges.* th. 345) Gebrauch von דמע oder דמעא knüpft sich daran an. Aber auf Dt. 22, 9, wo מלאה allein noch vorkommt, leidet dann diese Begriffsableitung keine Anwendung; vielmehr gäbe diese Stelle nur den Begriff des vollen Feldertrags (im Gegensatz zum Ertrag der Kelter) an die Hand (was dann wieder zu Num. 18, 27 nicht passt). Immerhin muss man, bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks, die Möglichkeit zugeben, dass hier auch andere Abgaben vom vegetabilischen Ertrag, als Erstlinge, z. B. Zehnten, mitgemeint sein können, und jedenfalls scheinen, aus dem Ausdruck דמע zu schliessen, nicht oder nicht blos בְּכָרִים im talmud. Sinn (s. 23, 19), sondern zum Gebrauch zubereitete תְּרוּמוֹת der Talmudisten) verstanden. Sonst s. Num. 18, 12 f. Dt. 26, 2—11. *den Erstgebornen deiner Söhne sollst du mir geben*] das lautet so allgemein, wie 13, 2 bei A, oder noch allgemeiner, da nicht einmal der Begriff des Erstgebornen juristisch genau definirt ist. Während aber bei A an andern Stellen die Modalitäten geregelt sind, bleibt es hier ganz ungewiss, in welcher Weise der Vrf. das Geben verstanden wissen will: der blosse Wortlaut (vgl. תתנו לי V. 29) würde sogar an Opferung zu denken erlauben, wenn solche Forderung überhaupt in einem Gesetz denkbar wäre. „Die Stelle lautet so, als sollte man die Erstgebornen wirklich an Jahve abgeben, etwa zum Dienste Gottes (Num. 3, 12 f. 8, 16 ff.), nicht lösen, wie sonst immer das Gesetz vorschreibt (13, 13. 34, 20. Num. 18, 15 f.). Möglich, dass Jerobeam, als er die Leviten vom hl. Dienst verdrängte (1 Reg. 12, 31. 2 Chr. 11, 14 f.) gerade die Erstgebornen wählte. An solche ist vermuthlich auch 24, 5 zu denken" (*Kn.*). — V. 29. „Vom Rind und Kleinvieh soll die Erstgeburt 7 Tage bei ihrer Mutter bleiben, am 8. Tag aber an Jahve abgegeben werden. Denn erst von da an war das Thier opferfähig (Lev. 22, 27). כֵּן] ist *ebenso, gleicherweise* wie 23, 11, und macht obige Annahme hinsichtlich der menschlichen Erstgeburt wahrscheinlich. Von der Erstgeburt des unreinen Viehs (in LXX zugesetzt) und ihrer Lösung schweigt der Vrf. ebenso wie von der Lösung der menschlichen Erstgeburt, als wollte er überhaupt keine Lösung und somit beim unreinen Vieh eine gänzliche Freigebung der Erstgeburt" (*Kn.*). Sonst s. zu 13, 2. 11—13. — V. 30. „*Männer der Heiligkeit* sollen sie sein, d. h. als Angehörige des hl. Gottes (19, 6) sich von allem Unsauberen fern halten und eine besondere Reinheit beobachten", und darum *Fleisch von auf dem Feld Zerrissenem* (Dt. 28, 36. Jer. 41, 8; *Ew.* § 287, h) nicht essen, vielmehr solches dem Hund vorwerfen (*Sam.* ohne לכלב; statt dessen Inf. abs. השליך, also blos: wegwerfen). Denn Aas verunreinigt; mehr zu Lev. 17, 15. Eine Differenz mit 21, 34 f. 22, 10. 12 (*Well.* XXI. 559) liegt hier nicht vor, der allgemeine Grundsatz Gl. a in der Form eines Gebots ist allerdings eigenthümlich und einzig in diesem Gesetzescodex, aber als zugleich einleitende Begründung zu der speciellen Vorschrift V. b nicht unerklärlich, zumal beim Abschluss einer Gesetzesreihe; der Plur. Verbi ist durch אנשי (wofür in der Anrede

an Israel nicht אִישׁ gesagt werden konnte) nothwendig gemacht. Für das Alter dieses Gebots zeugt seine Wiederholung Dt. 14, 21 (mit Erweiterung des טְרֵפָה zu נְבֵלָה). — g) Cap. 23, 1—9, über das *Verhalten gegen den Nächsten in Rechtshändeln*, fünf und fünf kurze Sätze V. 1—3. 6—9, und über die *Pflicht auch dem Feinde* in seiner Noth *beizustehen*, zwei längere (ganz anders gebaute) Sätze V. 4 f. Diese 2 Sätze, den Zusammenhang zwischen V. 1—3 und 6—9 unterbrechend, sind eingeschaltet (*Kn. Wellh.*), ob von B oder erst von R? ist nicht auszumachen; sie sind vielleicht nur der Rest einer volleren Reihe, die ursprünglich einen andern Platz hatte. Der Gedanke, der bei dieser Anordnung leitete, erhellt aus Lev. 19, 15—18, welcher Abschnitt eines andern alten Gesetzbuches hier überhaupt zu vergleichen ist. — V. 1 a) man soll *kein nichtiges* (falsches) *Gerücht aussprechen*. Ueber שׁוא und נשׂא s. 20, 7; *annehmen* (LXX *Targg. Rasch.*) wäre לקח; auch *anheben*, *ausbringen* (*Kn. Ke.*) bedeutet נשׂא nicht. Gemeint sind Gerüchte zum Schaden des Nächsten (vgl. Lev. 19, 16), zumal in Rechtssachen. b) *setze nicht deine Hand beim Frevler*, geselle sie ihm nicht bei (Jj. 30, 1), so dass sie ihn unterstütze, mache nicht gemeinschaftliche Sache mit ihm, *ein ungerechter Zeuge zu sein;* man soll nicht durch unwahre Aussagen oder falsches Zeugniss (20, 16) dem Unrechthabenden (2, 13) zur Durchführung seines Unrechts behülflich sein. Auffallend ist hier und V. 7 אַל statt des sonst durchgehenden לֹא. — V. 2. a) man *soll nicht Vielen* d. i. der Mehrzahl oder der Menge, dem grossen Haufen *folgen*, sich anschliessen, *zu bösen Dingen* oder Zwecken, allgemein und überhaupt. הִיה אחרי] wie 2 Sam. 2, 10. 1 Reg. 16, 21. b) und soll speciell *nicht aussagen* (20, 16), Zeugniss ablegen *über eine Streitsache*, bei einem Rechtshandel, *in der Art dass* (*Ew.* § 280, d) *man sich der Mehrzahl* oder Menge *nach neigt, zu beugen* näml. das Recht (LXX; V. 6; Dt. 27, 19), bei gerichtlichen Aussagen sich nicht durch die Meinung oder den Wunsch der Mehrzahl beeinflussen lassen und so zur Beugung des Rechts mithelfen, sondern gewissenhaft nach eigener Erkenntniss und Ueberzeugung vom Sachverhältniss zeugen. — V. 3. *Den Geringen*, vom niedrigen Stand, soll man (als Richter oder Zeuge) *nicht schmücken* d. i. bevorzugen und begünstigen (Lev. 19, 15) in seinem Streit, näml. aus falschem Mitleid, in ungerechter Sache. Der Sinn ist gut und durch Lev. 19, 15 geschützt, nur freilich erwartet man eher oder wenigstens daneben (Lev. 19, 15) eine Warnung vor dem viel häufigeren Abweg der Begünstigung *eines Grossen*, weshalb zu vermuthen steht, dass hier das eine Versglied (mit dieser Warnung) ausgefallen ist. Durch Wandlung von דל in דָּלַל (*Kn.*) wird nur einseitig geholfen. — Es folgen 2 Gebote, welche untersagen, gegen den Nächsten in seiner Noth Hass und Feindschaft zu bethätigen. V. 4. Rind oder Esel des Feindes, die verirrt oder entlaufen sind, soll man, wenn man sie trifft, ihm zurückbringen oder wieder zuführen. Wiederholt und weiter erklärt Dt. 22, 1—3. „Beim Freund verstand sich das Gebotene von selbst; der Vrf. nennt daher den Feind, um es als Pflicht gegen *alle* Mitbürger hinzustellen. Im Einklang damit nennt das Dt.

statt des Feindes den Bruder d. i. Stammgenossen". — V. 5. „Sieht man den Esel (das zum Lasten tragen gebrauchte Thier) seines Hassers unter seiner Last liegen, so dass er nicht mehr fort kann, so soll man sich nicht entziehen sondern mit dem Besitzer dem gefallenen Thier aufhelfen". Dies der Sinn nach Dt. 22, 4, wo dieses Gebot deutlicher wiederholt ist. וחדלת וגו'] *so sollst du* davon *abstehen,* ihn oder die Sache *ihm* allein *zu lassen* d. i. überlässen. „Um den Feind kümmert man sich sonst nicht, überlässt ihm seine Geschäfte ohne alle Theilnahme. Aber im Fall der Noth soll man dieses Verhalten aufgeben, ihm hülfreiche Hand leisten. עזב וגו'] *lassen* d. i. loslassen, losmachen *sollst du mit,* in Gemeinschaft mit *ihm,* das Thier von Riemen, Stricken und der Last losmachen, dass es aufstehen und wieder gehen kann. *Loslassen* oder *losmachen* muss עזב, wofür Dt. הקים hat, hier besagen, vgl. den Gebrauch des Worts in der Formel עָצוּר וְעָזוּב *eingehalten und losgelassen* (Dt. 32, 36. 1 Reg. 14, 10. 21, 21. 2 Reg. 9, 8. 14, 26)". Sonst s. *Berth.* z. St. und *Ges.* th. 1007. Unter den Conjecturen ist die ansprechendste die von *Bochart* hz. I. 429: עזר תעזר (unpassend, was *Hitz.* zu Cant. 1, 7 hat). — V. 6. „Das Recht des Armen in seinem Streit (Rechtshandel) soll man nicht beugen (Dt. 27, 19. 1 Sam. 8, 3. Thr. 3, 35). Der Arme wird genannt, weil er am ehesten der Beugung des Rechts ausgesetzt war. Das Gesetz gebietet gerechte Rechtspflege gegen Alle. In diesem Sinn wird es Dt. 16, 19 genommen". — V. 7. a) von *einer Lügensache* soll man sich fern halten, d. h. „nicht Theil nehmen an einem Handel (22, 8), welcher auf falschen Anklagen und Aussagen beruht, also die Betheiligung versagen, wenn mit Lug und Trug gegen Jemanden vorgegangen wird", b) *den Unschuldigen und Gerechten nicht umbringen,* d. h. „nicht durch Betheiligung bewirken, dass ein Mensch hingerichtet wird, welcher des angeschuldigten Verbrechens nicht schuldig", oder „in dem Handel gegen seine falschen Ankläger der Rechthabende ist. Zu הרג vom mittelbaren Umbringen vgl. 1 Sam. 22, 21. 2 Sam. 12, 9". אל] V. 1. In dem begründenden Satz ist רשע schwerlich der ungerechte Richter, sondern (wie V. 1. 2, 13) der *Unrechthabende:* einen solchen spricht Gott nicht gerecht, und „darnach haben sich seine Angehörigen, insbesondere die Richter, zu richten, also dem nicht Recht zuzusprechen, welcher einen Unschuldigen und Gerechten anklagt" (*Kn.*). Die LXX freilich geben statt כִּי וגו' καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων. — V. 8. Man soll nicht *Geschenk* (Bestechung) annehmen, denn *das Geschenk macht blind Helläugige* (4, 11) oder Sehende (*Sam.* und LXX עיני פקחים), „lässt Richter oder Zeugen die Sache des Gebers günstiger als recht, und somit parteiisch ansehen", *und verkehrt die Sachen* (V. 7) *der Gerechten,* „verwandelt das gute Recht der Rechthabenden in Unrecht". Ueber סלף s. *Ges.* th. 958 f. Das Sprichwort wenn auch nicht ursprünglich im Gesetzbuch, kann doch schon aus dem Text des B stammen; in Dt. 16, 19 ist es mit sammt dem Verbot wiederholt; Begründungen solcher Gebote, deren Haltung ganz der Gewissenhaftigkeit anheimgegeben ist, finden sich auch V. 7. 9. 22, 20. 22 ff. 26. 30; der Zusammenhang des V. 9 mit V. 6—8 wird

dadurch nicht aufgehoben (gegen *Wel.*). — V. 9. *Den Fremdling soll man nicht drücken*, „nach dem Zusammenhang durch Justizverweigerung, harte Begegnung vor Gericht, Beugung des Rechts (Dt. 24, 17. 27, 19), welcher üblen Behandlung vor Gericht der arme Fremdling am meisten ausgesetzt war". Nur bei dieser besondern Beziehung auf das Gericht wird die Wiederholung dieses schon 22, 20 dagewesenen Satzes erklärlich; auffallend bleibt sie immer, da sonst kein anderes Gebot in diesem Codex wiederholt ist. *denn ihr kennt die Seele des Fremdlings*] „kennt aus eigener Erfahrung seinen Seelenzustand und wisst wie ihm zu Muthe ist; er fühlt sich ohnehin schon gedrückt und gebeugt". b) V. 10—19 Bestimmungen über *gottesdienstliche Dinge*, namentlich die *Feier der heiligen Zeiten* (also inhaltlich dem Anfang der Bundesgesetze 20, 20—23 näher stehend). Die Gebote sind an Umfang ungleichartig, im Ganzen in der ursprünglichen Fassung (wenn auch nicht Ordnung) erhalten, aber V. 13 und 15 ist die überarbeitende Hand des R unverkennbar. Die Gebote V. 14—19 unter den Gesichtspunkten von Rechten, die dem Bundesvolk von Gott eingeräumt seien (*Ke.*) zu stellen, liegt im Text nicht der mindeste Grund vor. *Bertheau* findet in V. 14—19 gerade 10 Gebote. Zu vergleichen sind zu diesem Abschnitt *Hitzig* Ostern und Pfingsten I. 1837 und II. 1838, ferner die S. 101 angeführten Schriften von *Hupfeld* und *Bachmann*. — V. 10. 11. Voran geht hier das Gesetz über die Unterlassung des Landbaus im je 7. Jahr (Sabbathjahr). „Sechs Jahre soll man sein Land besäen und dessen Ertrag einsammeln, das 7. Jahr aber *es losgeben und lassen*, d. h. es unbearbeitet liegen lassen und ihm nichts zumuthen. Den Selbstwuchs dieses Jahres sollen die Armen verzehren und was diese übrig lassen, das Wild; ebenso (22, 29) soll man dem Weinberg und Oelbaum (den Oelbaumpflanzungen) thun, also im 7. Jahr sie unbebaut und ihren Ertrag den Armen lassen. Das Nähere zu Lev. 25, 2—7". Ob der 7jährige Turnus ein für Alle gemeinsamer und gleichzeitiger (Lev. 25, 2—7) oder (etwa wie Lev. 19, 23—25) ein für die Einzelnen beliebiger und verschiedener (*Riehm* in den Stud. und Krit. 1871 S. 760 ff.; *Wel.* Gesch. I. 119) sein soll, ist aus dem Wortlaut nicht auszumachen; die Analogie von V. 12 spricht für die erste (gewöhnliche) Auffassung. אַרְצָךְ] im Gegensatz gegen כרמך und זיתך V. 11 ist hier Ackerland (vgl. Lev. 25, 3 שָׂדֶךָ). חית השדה] Gen. 1, 25. 2, 19. תשמטנה ונטשתה] die suff. gehen auf ארץ (LXX *Pesch. Vulg.*), schwerlich auf תבואה (*Hupf. Wel.*), weil V. 10 die תבואה der ארץ זרועה gemeint ist, also eine Rückbeziehung auf diese den Widersinn involviren würde, dass man im 7. Jahr das Land zwar besäen aber seinen Ertrag nicht erndten solle. Durch die Voranstellung der Zeitbestimmung sind beide Verben des V. 10 in Gegensatz gegen V. 11 gestellt. Man müsste also bei jener Beziehung auf תְּבוּאָה die Sache wenigstens so fassen: im 7. Jahr sollst du auf seinen Ertrag verzichten, also es auch nicht besäen. Dass nur die Armen und Thiere, nicht *auch* die Eigenthümer des Landes wie Lev. 25, 6 ausdrücklich als die Geniesser des Selbstwuchses genannt werden, will nicht viel bedeuten, denn ausgeschlossen sollen sie gewiss nicht sein. Wichtiger

ist die Differenz, dass hier nicht (ausdrücklich, wie Lev. 25, 4 sondern nur mittelbar durch die Zusammenordnung mit den gottesdienstlichen Geboten) die religiöse Bedeutung des Sabbathjahres (das Ruhenlassen des Landes für Gott), und statt deren vielmehr der Wohlthätigkeitszweck hervorgehoben ist, und meinen Manche (*Abene.* und A.), darin zugleich den Grund finden zu können, warum dieses Gesetz gerade hier, nach dem Gebot der milden Behandlung des Fremdlings V. 9, angeschlossen, auch vor dem Sabbathgebot gestellt ist. Allein V. 1—9 ist von Gerichtssachen die Rede, und besteht also die gedachte Ideenverbindung nicht in Wirklichkeit. — V. 12 über den *Sabbath* s. 20, 8—11. בן אמתך] die meisten Sklaven waren wohl im Hause zugeboren (Gen. 14, 14). מעשיך] Sing., nicht Plur., *Ew.* § 256, b; ebenso V. 16. Auch hier ist nicht der religiöse Gesichtspunkt, sondern der Zweck der Ruhe des arbeitenden Viehs und der Erholung (נֶפֶשׁ nur noch 31, 17 und 2 Sam. 16, 14) der Sklaven und Fremden (Lohnarbeiter) geltend gemacht. Das Deut. hebt zwar (Dt. 5, 14) diesen Zweck auch stark hervor, aber nicht ausschliesslich, und V. 10—13 sind nicht ein deuteronomischer Einschub (*Berth.*), sondern V. 10—12 ein ursprünglicher Theil des alten Gesetzbuches, welches, als eine reichhaltige aber kurzgefasste Sammlung der dem Volk zu wissen nöthigen Vorschriften, in den die Cultussachen betreffenden Dingen weder die Vollständigkeit noch die Genauigkeit der priesterlichen Gesetzbücher anstrebte. Auch die eigenthümlichen Ausdrücke עשה מעשה (vgl. V. 16; sonst עשה מלאכה) und בן אמה zeigen die Originalität dieser Sätze, desgleichen die Hinterordnung des Wochensabbaths hinter das Sabbathjahr (die wohl nicht erst auf Umstellung durch R beruht). Dass aber hier V. 12 überhaupt ein Gebot, das schon 20, 8 ff. gegeben ist, vorkommt, erklärt sich daraus, dass B diesen Codex vorgefunden, nicht selbst zusammengestellt hat (s. S. 220). — V. 13. Mit verallgemeinernder, in diesen Gesetzen sonst nicht üblicher Wendung wird fortgefahren: *in allem, was ich euch gesagt, nehmt euch in Acht,* „verhaltet euch acht- und wachsam, dass ihr nichts dagegen verfehlt, *und* ganz besonders *den Namen anderer Götter* (eines andern Gottes 20, 3) *sollt ihr nicht* einmal *erwähnen, er soll auf deinem Mund* (Lippen Ps. 50, 16. Qoh. 5, 1) *nicht gehört werden,* nicht in deinen Mund kommen, geschweige dass du ihn verehrtest oder anerkanntest. So thaten auch die strengsten Jahveverehrer Hos. 2, 19. Zach. 13, 2. Ps. 16, 4". לא ישמע] über die Lesart וְלֹא י׳ s. *Geiger* 252 f. כל אשר אמרתי] kann sich an dieser Stelle nur auf 20, 2—17 beziehen, ist also kein ursprünglicher Theil des Gesetzbuches, sondern Zusatz des R (vgl. V. 15, nicht etwa des B), veranlasst durch das Gefühl, dass die Wiederholung des Sabbathgebots V. 12 (nach 20, 8) auffällig sei, und ganz im Geiste der Späteren (C R und Dt.), die nicht oft genug vor Götzendienst warnen können. Möglich wäre, dass ושם אלהים וגו׳ von ihm im Codex vorgefunden wäre, zumal wenn der Sing. תזכר des *Sam.* (vgl. פיך) die ursprüngliche Lesart wäre; möglich aber auch, dass erst R, zur Conformation mit 34, 14 ff., es zugesetzt hat. Keinenfalls ist der Zweck des Verses (*Rank. Ke.*), V. 10—12 von V. 14 ff. abzutrennen und als zu

22, 20—23, 9 gehörig zu markiren. — V. 14. Dreimal im Jahr soll man Gott ein Fest feiern. רגלים] „*Füsse, Tritte, Male* statt des üblicheren פעמים (V. 17. 34, 23 f. Dt. 16, 16) nur noch Num. 22, 28. 32 f.“ Drei חַגִּים werden auch 34, 18. 22. Dt. 16, 16 (2 Chr. 8, 13) gezählt; das Priestergesetz führt zwar mehr als 3 מועדים, aber nicht mehr als 3 חגים (*Schenkel* BL. II. 267) auf, vielmehr weniger, da es nur מַצּוֹת und סֻכּוֹת ein חַג nennt (12, 14. Lev. 23, 6. 24. Num. 28, 17. 29, 12), nicht aber Pfingsten. — V. 15. „Das erste ist das siebentägige Mazzothfest, worüber zu 12, 20. חדש האביב] versteht *Hitzig* II. 21 ff. hier und 34, 18 vgl. 12, 41. 13, 4. Dt. 16, 1 vom Neumondstag des Aehrenmonats, an ihm lasse der Vrf. Israel aus Aegypten gezogen sein und die Angabe von den 7 Tagen gehöre dem späteren Diaskeuasten an. Allein dann wäre חדש האביב s. v. a. *Aehrenneumond*, was man doch schwerlich sagen konnte und das beigesetzte מוֹעֵד *bestimmte Zeit* wäre überflüssig und würde fehlen, wenn schon חדש allein einen bestimmten Tag bezeichnete. Mehr darüber bei *Bertheau* S. 57 ff.“ Daraus dass der Vrf. blos למועד sagt, den Monatstag aber nicht genauer angibt (Dt. 16, 1 noch ebenso), folgt nicht nothwendig, dass zur Zeit des Vrf. der Tag noch nicht fixirt war, sondern nur dass für seine Zwecke die allgemeine Angabe genügte, ebenso V. 16. בו] auf חדש, nicht auf מועד bezüglich, s. 34, 18. Dt. 16, 1. *und nicht sollen sie angesichts meiner* (vor mir) *leer* (mit leeren Händen wie 3, 21) *erscheinen*] „nicht ohne Gaben in den Festzeiten zu meiner Wohnung kommen, wie der Morgenländer nicht ohne Geschenke vor den Grossen der Erde (*Paulsen*, Regierung der Morg. 159 ff.) erscheint. Das Gebot geht weniger auf die Festopfer des Volks als auf die der Einzelnen, wie die 3 Plur. schliessen lässt“. Kein Recht ist, es auf die Passahthiere und Dankopfer am Passahfest zu beziehen (wie *Kn.* will), vom Passah ist hier überhaupt nicht die Rede, eher könnte es dabei auf die thierischen Erstgeburten des Jahrs abgesehen sein (wie auf Grund von 34, 18—20 und Dt. 15, 20 *George* S. 112, *Hupfeld* II. 17, *Riehm* Gesetzgebung i. L. Moab 1854 S. 52 f., auch zum Theil *Berth.* 69 vermuthet haben), aber 22, 29 spricht wieder dagegen, und so ist wohl bei dem allgemeinen Sinn von Gaben der Einzelnen stehen zu bleiben (vgl. Dt. 16, 16 f. Lev. 23, 38. Num. 29, 39). Auffallend ist aber hier sowohl als 34, 20 die 3 p. Plur., da vor und nachher die 2 p. Sing. gebraucht ist, und könnte man darum fast vermuthen, פני sei ursprünglich als Subj. gedacht: nicht soll mein Gesicht gesehen werden. פָּנַי] an einen Acc. beim Pass. wie Jes. 1, 20 (*Ew.* § 279, c) ist nicht zu denken. Nach gewöhnlicher Auffassung soll פָּנַי Locativ sein (wie sonst אֶל Lev. 13, 19. 1 Reg. 18, 1. 15. Ps. 84, 8), wofür אֶל־פָּנַי V. 17, wo aber *Sam.* noch אֶת־פָּנַי hat. Allein ein solcher Locativ ist schwierig; die 3 Stellen Ex. 34, 24. Dt. 31, 11. Jes. 1, 12 (wo nicht להראות geschrieben ist), zeigen, dass nicht ein Niph. sondern ein Qal beabsichtigt ist (*Ges.*, *Olsh.*, *Böttch.* *Geiger* 337 f.), ebenso Ps. 42, 3, und (obwohl man אֶת־פָּנַי *bei dem Gesicht von Jemand* sagen konnte z. B. Ps. 16, 11. 21, 7. 140, 14) nach Ex. 34, 24 und Dt. 31, 11 vielleicht auch in Ex. 34, 23. Dt. 16, 16,

in welchen Stellen allen את vor פני steht, ebenso hier und 34, 20 (wenn da nicht פָּנַי Subj. sein soll, s. o.). In diesem Fall wäre der für den Besuch eines Höherstehenden gewöhnliche Ausdruck (רָאוֹת אֶת־פָּנָיו *Ges.* th. 1109 f.) auf den Besuch des Heiligthums übergetragen, aber in Anbetracht dass man Gott nicht wirklich sehen kann (Ex. 33, 20), weiterhin durch den geziemenderen Ausdruck אֶל פָּנַי oder נִרְאָה אֶת *sich sehen lassen* oder *erscheinen vor* 1 Sam. 1, 22. Ps. 84, 8 ersetzt und dann diese passive Lesung in den Verss. und consequent von den Mass. durch die genannten Stellen durchgeführt. — Im Uebrigen scheint dieser V. nach der Recension des C in 34, 18 von R überarbeitet, denn theils kann die in כאשר צויתך liegende Rückweisung auf Ex. 12 f., welche bei C keine Schwierigkeit hat, in B nicht wohl ursprünglich sein, theils wird durch die Worte von שִׁבְעַת an der Anschluss des V. 16, wo תִּשְׁמֹר fortwirken muss, erschwert. Auch der Satz ולא יראו פני ריקם scheint aus 34, 20 genommen oder wenigstens mit Rücksicht auf 34, 20 hieher versetzt zu sein, wenn er (wie *Hupf.* I. p. 5 meint) sich auf alle 3 Feste bezog und ursprünglich hinter V. 17 (vgl. Dt. 16, 16) stand. Hienach wäre als ursprünglicher Text zu vermuthen: את־חג חמצות תשמר למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים — V. 16. *und das Fest der Erndte, der Erstlinge deines Geschäfts* (V. 12), dessen *was du säest auf dem Feld* sc. תשמר (V. 14; LXX setzen *ποιήσεις* ein aus 34, 22). [אשר וגו׳ ist Permutativ zu מעשיך, und zu diesem 1 Sam. 25, 2 zu vergleichen; als Obj. zu תזרע kann מעשה, selbst wenn man es nach Hab. 3, 17 als *Erzeugniss, Frucht* (*Hupf. Kn.*) auffasst, nicht gedacht werden, weil man den Ertrag nicht säet. Die Benennung *Erndtefest* findet sich nur hier; es ist aber ohne Zweifel dasselbe gemeint, das 34, 22. Dt. 16, 10. 16 *Wochenfest* und Num. 28, 26 (vgl. Ex. 34, 22) *der Tag der Erstlinge* heisst. Die Erstlinge, um die es sich handelt, sind die von der Saatfrucht. Dass nur die Erstlinge der Gerste gemeint sein können und ein Widerspruch mit 34, 22 vorliege (*George* 113; *Hitz.* II. 15), ist eine grundlose Annahme (s. *Berth.* 53 ff.; *Bachm.* 88 f.). *Fest der Erstlinge* von der Saatfrucht heisst das Fest nicht, weil man an diesem die Erstlinge heimholt (denn Heimholen macht noch kein חג), sondern weil man sie Gott darbringt. In welcher Form aber sie darzubringen seien, darüber spricht sich der Text nicht aus, vgl. auch 22, 28. Die Bestimmungen des A über diesen Punkt Lev. 23, 16 ff. Num. 28, 26. — Das dritte: *und das Fest der Einsammlung, beim Ausgang des Jahres, wann du dein Geschäft vom Felde einsammelst*, nicht: *nachdem du eingesammelt hast*, da בְּ mit Inf., zumal in einem nicht-historischen Satz, das nicht ausdrücken kann. בצאת] „eig. wann das Jahr ausgeht, zu Ende geht, vgl. יצא vom Auslaufen einer Grenze Jos. 15, 4. 16, 7, ebenso תּוֹצָאוֹת Num. 34, 4 ff. Denselben Sinn hat 34, 22 תְּקוּפַת הַשָּׁנָה *im Umlauf des Jahres*, d. h. wann dieses seinen Umlauf vollendet, also bei seinem Ablauf (vgl. 1 Sam. 1, 20. 2 Chron. 24, 23)“, oder auch beim Beginn des neuen Jahrs (vgl. לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה 2 Sam. 11, 1. 1 Reg. 20, 22. 26 u. s.). Dieselbe Benennung חַג הָאָסִיף auch 34, 22; gemeint ist ohne Zweifel dasselbe Fest, welches bei A (Lev. 23, 34 ff.)

und im Dt. (16, 13. 16) חַג הַסֻּכּוֹת heisst (vgl. באספכם Lev. 23, 39 und Dt. 16, 13), und zwar ist nach dem Wortlaut des Textes hier (ohne אֲשֶׁר תִּזְרַע) die Einsammlung allgemein, also vom Acker, Obst- und Weingarten zu verstehen (vgl. Dt. 16, 13, auch Lev. 23, 39). Ueber den Mangel einer genauen Datirung dieses und des Erndtefestes nach Monatstagen s. zu V. 15, und vgl. weiter eine ähnliche Unbestimmtheit noch im Dt. 16, 9. 13. Für das Volk, welches in Kenaan (s. S. 102) nach Sonnenmonaten und Herbstära rechnete, genügten solche allgemeine Angaben in den Laiengesetzbüchern; die genauere Berechnung der Zeiten nach dem Mond und den Mondmonaten war Sache der Priester. Auch von einer 7tägigen Dauer des Einsammlungsfestes wird hier nichts gesagt (s. zu V. 15). Und während A, der das Jahr mit dem Frühlingsmonat beginnt (12, 2), das Laubhüttenfest in den 7. Monat setzt (Lev. 23, 34. Num. 29, 12 vgl. Lev. 23, 39), wird es dagegen hier und 34, 22 in den Ausgang des Jahres gelegt, also der Jahresschluss und Jahresanfang im Herbst vorausgesetzt (vgl. auch Lev. 25, 22), „indem die ökonomische Jahresperiode mit der Einheimsung der Früchte endet und die folgende mit der Ackerbestellung und Aussaat beginnt. So das Jahr im Herbst zu beginnen (s. zu 12, 2), gibt als Sitte für die orient. Völker an Hieron. zu Ez. 1, 3, für die Syrer Ephr. Syr. zu 1 Reg. 8, 2; ebenso war es bei den Tyriern, Askaloniten und Gazäern (*Ideler* Handb. I. 431. 435. 438 f.), bei den Cypriern (Epiph. adv. haer. 51, 24) und kleinasiatischen Völkern (Simplic. ad Arist. phys. V p. 205); ob erst seit den Macedoniern, welche das Jahr mit der Herbstnachtgleiche begannen, oder schon früher, lässt sich nicht bestimmen. Ueber die Sitte der alten Hebräer vgl. auch Jos. ant. 1, 3, 3 und das Targ. Jon. zu 1 Reg. 8, 2. Eine Spur davon findet sich auch noch Gen. 7, 11, und das ökonomisch wichtige Sabbaths- und Jobeljahr begann nicht im 1., sondern im 7. Monat (Lev. 25, 4. 9)". Ob die Königsjahre vom Frühjahr (*Talm.*) oder Herbst an gerechnet wurden, ist nicht sicher auszumachen, da für beide Ansichten sich Instanzen vorbringen lassen. Dagegen setzt die 2 Sam. 11, 1. 1 Reg. 20, 22. 26 u. s. gebrauchte Phrase den Jahresanfang in das Frühjahr. — V. 17. Gebot, dass alle Mannspersonen dreimal im Jahr zum Heiligthum wallfahren sollen; ebenso 34, 23 und Dt. 16, 16; bei A findet es sich nicht. Theils aus Vergleichung von V. 14, theils aus Dt. 16, 16 ergibt sich, dass die Wallfahrten an den 3 zuvor genannten Festen gemeint sind. זְכוּרְךָ] von זָכוּר nach *Böttch.* § 664, d; von זָכוּר nach *Ew.* § 255, c; nur noch 34, 23. Dt. 16, 16. 20, 13, aber immer mit Suff., während זָכָר nie mit Suff. vorkommt. Im Angesicht dieses Sprachgebrauchs und zugleich mit Rücksicht auf Dt. 15, 19. (4, 16) Lev. 18, 22. 20, 13 ist die Behauptung, זָכָר sei die spätere Form für זָכוּר (*Wel.* Gesch. I. 401) für ganz willkührlich zu erachten. Ob זכור subst. coll. sei (*Böttch.*), ist nicht zu entscheiden. אל־פני] s. zu V. 15. האדן] wofür *Sam.* hier und 34, 23 thöricht הָאָדוֹן gibt, ist beigesetzt, um anzudeuten, dass es sich bei diesem dreimaligen persönlichen Erscheinen der Israeliten vor Gott um die Anerkennung desselben als ihres Herrn

handelt, und fällt darum auch der Uebergang der Rede Gottes aus der ersten in die 3. Pers. weniger auf. Selbst wenn man in חגג V. 14 den Begriff des Wallfahrtens hineinlegt, enthält V. 17 gegen V. 14 immer noch eine neue Bestimmung; überflüssig (*Hitz. Wel.*) neben V. 14 ist er nicht, und ist darum auch kein Grund, ihn für aus Dt. 16, 16 (*Hitz.*) oder Ex. 34, 23 (*Wel.*) durch R eingetragen zu erklären. Im Gegentheil zeigt sich C in 34, 23 durch den Zusatz 34, 24 (den LXX theilweise hieher herübergenommen haben) als Commentator eines älteren Spruches. Nur יהוה dürfte aus אלהי ישראל (34, 23), wie 22, 10 aus אלהים von R geändert und in 23, 19 von ihm eingesetzt sein. — V. 18 zwei Opfervorschriften. Die erste: *du sollst nicht bei* oder *zu* (Ex. 12, 8f. Lev. 7, 13. 23, 18. Num. 9, 11 u. ö.) *Gesäuertem opfern das Blut meines Schlachtopfers*, d. h. es mit Gesäuertem in Verbindung oder Berührung bringen. Die Vorschrift lautet allgemein (*Hitz. Hupf.*) und bestätigt das Alter der Vorschrift des Priestergesetzes, sofern nach diesem zwar zur Opfermahlzeit der שְׁלָמִים Gesäuertes, zum eigentlichen Opfer aber nur Ungesäuertes erlaubt war Lev. 2, 11. 7, 12f. (gegen *Wel.* Gesch. I. 71). Freilich erklären schon *Onk.* auf Grund der Recension des C (34, 25) und ihm nach die Meisten (*Hengst. Berth. Kn. Bachm. Ke.*) זבחי speciell vom Passahopfer, auf welches die Bestimmung (nach 12, 15. 20. 13, 7) sehr gut passt, aber der Vrf. hat פֶּסַח nirgends genannt; technischer Ausdruck für Passah oder ein anderes bestimmtes Opfer war זבח יהוה erweislich nicht, sondern bezeichnet allgemein jedes Jahve gebrachte Schlachtopfer. Und vielleicht ist von B geradezu זְבָחַי und nachher חַגִּי beabsichtigt gewesen. Uebrigens konnte זבח mit Obj. דם verbunden werden nur dann, wenn es schon die allgemeine Bedeutung *opfern* angenommen hat (Ps. 50, 14. 23). — Die zweite: *nicht soll das Fett meines Festes übernachten* oder bleiben *bis Morgens*, kann, unbefangen betrachtet, nur allgemein verstanden werden als Vorschrift über die Behandlung der Opfer jedes חג, deren es nach V. 14ff. dreie gibt. Mag man חג wie Ps. 118, 27 (Mal. 2, 3) als Festopfer auffassen oder nicht, dieser eigenthümliche und nur hier vorkommende Ausdruck (Festfett oder Fett des Festopfers) wird sich nur auf die von den Opfern an den Festen für den Altar bestimmten Fettstücke beziehen können, und die sorgfältige Behandlung der Altarstücke einschärfen, wie die erste Vorschrift die des Blutes eingeschärft hat, näml. dahin, die Fettstücke nicht über den Tag hinaus unverbrannt zu lassen (weil sie dann nicht mehr frisch, also unrein wären). Freilich wird im Priestergesetz die sofortige Anzündung vorausgesetzt, nicht befohlen (*Ke.*), aber daraus folgt nicht, dass es nicht eine alte ausdrückliche Vorschrift darüber geben konnte. Fett im bildlichen Sinn (Fett des Festes = Bestes des F. = Opfer des F., *Ke.*) ist hier unanwendbar; dass חלב das von den Menschen zu essende Opferfleisch (*Hupf.* I. 4) bedeuten konnte, also das Gesetz mit Lev. 7, 15. 22, 30 (vgl. 19, 5ff.) zusammenfalle, ist unerweislich. Gewöhnlich (*Hengst. Berth. Kn. Bachm. Ke.*) wird auf Grund von 34, 25 auch diese Vorschrift auf das Passah, näher auf das Gebot, vom Passahopfer nichts bis zum Mor-

gen übrig zu lassen (Ex. 12, 10) bezogen, dabei (von *Kn.*) eine Opferung der Fettstücke des Passahlamms auf dem Altar (aus 2 Chr. 35, 14) vorausgesetzt, aber letztere Annahme ist wie gegen Ex. 12 so auch gegen 34, 25, und vom Passah speciell steht nichts hier, hat man also auch kein Recht, es darauf einzuschränken. Unbegründet und dem Thatbestand entgegen ist hienach auch die Annahme, dass V. 18 von R aus 34, 25 hier eingesetzt sei. — V. 19 zwei weitere Vorschriften. Die erste: *das Erste, die Erstlinge des Bodens* zum Hause Jahve's zu bringen; ebenso 34, 26. Sie auf die Darbringung der Erstlinge am Erndtefest (V. 16) zu beschränken, liegt kein Grund vor (so wenig als für die Beschränkung von V. 18 auf das erste Jahresfest), um so weniger als auch V. 19b auf die Feste keine Beziehung hat. Vielmehr lautet die Vorschrift allgemein und kann weder blos die Pfingstbrode (Lev. 23, 17) noch die Ostergarbe (Lev. 23, 10) betreffen. Mag man בכורי als Epexegese zu ראשית (*Mass., Cler. Hupf.*, vgl. Num. 18, 12 f. Dt. 18, 4. 26, 2. 10. Neh. 10, 36. 38) fassen, was wohl das richtigste ist, oder in diesem (Ez. 44, 30 wiederholten) Ausdruck, durch ראשית nur einen Theil der בכורים gesetzt finden und zwar den ersten, frühest gereiften (LXX, *Ges.* th. 1252) oder den besten, vorzüglichsten (*Kn. Ke. Ba.*, Num. 18, 12. Am. 6, 6), da ja der Begriff der Erstlinge selbst ein relativer ist, und demnach eine Einforderung *sämmtlicher* Erstlinge einer Sache sinnlos wäre (vgl. Dt. 26, 2 מן vor ראשית), — immer ergibt sich als das Wesentliche der Forderung hier, die Erstlinge *zum Hause Gottes* zu bringen, ohne Beschränkung auf irgend ein Fest (wie in praxi an allen 3 Festen und wohl auch sonst Erstlinge gebracht wurden) und ist das weder mit V. 16a identisch, noch mit 22, 28 (wo ohnedem wahrscheinlich nicht ausschliesslich Erstlinge gemeint sind). *Zum Haus Gottes* will zwar nur sagen: zu Gottes Wohnung, aber dass diese Wohnung in diesem alten Codex ein בית genannt wird (Jud. 18, 31. Jos. 6, 24. 1 Sam. 1, 7. 24. 3, 15, auch noch 2 Sam. 12, 20), vgl. 21, 6, ist wohl zu beachten. Ueber יהוה s. zu V. 17. — Die zweite Vorschrift: *du sollst nicht ein Böckchen in der Milch* (*Ew.* § 213, b) *seiner Mutter kochen*, wiederholt 34, 26 im selben Zusammenhang, und Dt. 14, 21 am Ende der Speisegesetze, kann nicht besagen, man solle ein Böckchen, so lange es noch an der Mutter Milch ist, nicht essen oder opfern (*Luth. Brent. Calv. Münst. Pisc. Osiand. Vat.*), weil dann statt תבשל vielmehr תאכל oder תזבח oder dergl. stünde, und weil man allerdings auch Milchlämmer opferte (Lev. 22, 27. 1 Sam. 7, 9); auch nicht nach rabbinischer Ausdeutung: man solle nicht Fleisch und Milch zusammen bereiten und essen (*Targ., M. Chollin* 8, 1; *Rasch., Sal. b. Melech, Maimon.*), weil dann אמו überflüssig wäre und statt גְּדִי vielmehr בשר stände. Vielmehr ist das Gebot im eigentlichen Sinn zu nehmen. Nach seiner Stellung im Dt. am Ende der Speisegesetze wäre es etwa mit Vorschriften wie Lev. 22, 28. Dt. 22, 6 f. zusammen zu stellen, und aufzufassen als eine Verordnung zur Abwehr widriger Rohheit und Grausamkeit und zur Einschärfung milder Schonung der Natur (*Philo* de car. p. 399 M.; *Clem. Al.* strom. 2 p. 401; *Abene.*,

Boch. hz. I. 727 ff.; *Vatabl. Baumg.*, *Ew.* Alt. 216; *Ke.*). Dass gerade das Böckchen, nicht das Kalb genannt ist, muss darin begründet sein, dass man eben nur dieses in Milch zu kochen pflegte (vgl. *Boch.* p. 728), wie *Abene.* z. St. das von den Arabern seiner Zeit bezeugt und wie die heutigen Araber noch gerne Lammfleisch in saurer Milch zu kochen pflegen (*Berggren* Reis. I. 327 f.; *Bukingham* Syr. II. 92; *Burckh.* Bed. 50, nach *Kn.*). Das Gebot hätte, so gefasst, immer noch einen religiösen Hintergrund: ein Zusatz im *Sam.* (כי עשה ועברה היא לאלהי יעקב [!] זאת כזבח שכח), welcher zu Dt. 14, 21 sich auch in griech. Handschriften findet (ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὡσεὶ ἀσπάλακα θύσει, ὅτι μήνιμά — var. μίασμά — ἐστι τῷ θεῷ Ἰακώβ), bezeichnet solchen Brauch als Gräuel. Allein zur Zeit des Dt. kann sich der ursprüngliche Sinn des Gebots schon verloren haben. Seine Stellung in den älteren Gesetzesschriften hinter andern gottesdienstlichen Vorschriften lässt einen andern Sinn vermuthen. Dass der Brauch im heidnischen Cult geübt gewesen sei (*Maim.* Mo. Neb. 3, 48), oder dass die Heiden zur Zeit des Einsammelns der Früchte bei ihren Festversammlungen Böckchen in Milch gekocht haben, um sich ihrem Gott wohlgefällig zu machen und seinen Segen für ihr Geschäft zu gewinnen (*Abarb.* z. St.) oder um mit solcher Milch Aecker, Bäume und Gärten zu besprengen, damit sie im folgenden Jahre desto fruchtbarer würden (Angabe eines *Karaiten* bei *Boch.* p. 731), sind zwar erst späte und nicht sicher verlässliche Angaben, aber das wahrscheinlichste ist das bis jetzt doch, dass das Gebot einen heidnischen Brauch oder Aberglauben, der vielleicht speciell mit dem Herbstfest zusammenhing, abwehren wollte (*Spenc.* leg. Hebr. p. 335 ff., *Grot. Cler. Ros. Kn. Bachm. Kal.*).

V. 20—33. „An seine Gesetze knüpft Gott noch *Verheissungen* für den Zug nach Kenaan und die Eroberung des Landes, verbunden mit Weisungen für das Verhalten gegen die Kenaaniter und deren Götter." Vgl. über dieses Stück *Ew.* Jahrb. XII. 193—196. Das Stück scheint in V. 23—25. 31b—33 überarbeitet (*Wel.*), indem R die angelegentlichen Warnungen des C (in Cap. 33 f.) vor dem kenaan. Götterdienst eingefügt hat. — V. 20. Einen *Engel* will Gott vor Israel her senden, dieses auf dem Zuge zu behüten und an den von Gott bereiteten Ort (vgl. 15, 17) d. i. Kenaan zu bringen. Dieser Engel, der schon den Stammvater leitete, Gen. 48, 16. 31, 11, leitet und schützt auch Israel auf seinem Zuge 14, 19. 33, 2 (alles nach B; von C angenommen und weiter ausgeführt 33, 3. 12 ff.). Er heisst zwar zunächst nur *ein* Engel (מלאכ des *Sam.* der LXX und *Vulg.* beruht auf Gleichmacherei mit V. 23), wird aber sofort V. 21 als Stellvertreter Gottes ausdrücklich bezeichnet, s. weiter zu 3, 2. Dass hier wie 32, 34. 33, 2 die Feuer- und Wolkensäule (13, 21 f.) darunter zu verstehen sei (*Kn.*), ist nicht gesagt, könnte allerdings durch 14, 19 sowie durch 33, 9 (wo die Wolkensäule redet) empfohlen scheinen; doch stimmt dazu nicht, dass der Engel auch die Kenaaniter vertreibt (was nie der Wolkensäule zugeschrieben wird). Aber jedenfalls fliessen beide Vorstellungen in einander über. — V. 21. Aber man soll sich

vor ihm in Acht nehmen, ihm gehorchen, nicht durch Ungehorsam und Widerstreben zu nahe treten, da er Missethaten nicht vergibt. *denn mein Name ist in seiner Mitte*] er handelt in meinem Namen und in meiner Vollmacht, stellt mein Wesen dar, ist mein Stellvertreter; ihm muss darum unbedingter Gehorsam geleistet werden. Wie der Vrf. seine Stimme oder Weisung sich vermittelt denke, ist nicht angedeutet, doch s. V. 22 (vielleicht auch 33, 10 f.) תַּמֵּר] wie ein Hiph. von מרר (*Ges.* § 67 A. 8) punktirt, als Lehnform zu תְּמָרָה, aber nur hier so. לפשעיכם] von LXX wohl absichtlich zu פניכם corrigirt (*Geiger* 330). — V. 22. Wie zuvor die Warnung vor Widerstreben durch eine Drohung begründet war, so wird nun die Mahnung zum Gehorsam durch Verheissung von Glück und Segen begründet. כי אם שמוע וגו׳] wie 19, 5 (weshalb in LXX die Worte 19, 5 f. hier noch einmal wiederholt sind). ואדבר] also seine Rede und Gottes Rede identisch. Verheissen wird zunächst Befeindung (אָרַב finit. nur hier) der Feinde des Volks und Drängung seiner Dränger durch Gott selbst und damit Sieg über sie. — V. 23—25a α eine Warnung vor kenaanäischem Götterdienst nach dem Einzug in's Land, unterbricht die Reihenfolge der Verheissungen, nimmt die von V. 27 an besprochene Eroberung des Landes voraus, nennt in Abweichung von V. 28 die 6 kenaanäischen Völker (s. 3, 8); darum wahrscheinlich erst nach C (vgl. 33, 2. 34, 11 ff.) durch R eingearbeitet (breit ausgeführt Dt. 7, 1 ff.). כי ילך] nicht: *wann* (*Ew.*; ebenso V. 31), sondern *denn*, sofern der allgemeine Satz V. 22b nun speciell auf die bevorstehende Bezwingung der Kenaanäer gewendet wird. והכחדתיו] vgl. 9, 15 (bei R). לא תשתחוה —תעבדם] nach 20, 5. לא תעשה כמע׳] lautet zwar wie Lev. 18, 3, aber מעשה scheint hier doch speciell *Gemächte*, Götzenbilder u. drgl. zu bezeichnen, so dass das suff. in תהרסם hierauf und nicht auf אלהים sich beziehen würde. Die soll man wohl und gänzlich (Pi.) zerstören und ihre Denksteine oder *Säulen* zertrümmern, nach 34, 13. מַצֵּבֹתֵיהֶם] mit Vorton des Gegentons, *Ew.* § 260, a; *Böttch.* § 370, 4. Vielmehr ihrem Gott Jahve sollen sie dienen V. 25a α, in diesem Fall will Gott sie segnen, womit zur Fortsetzung der V. 22 abgebrochenen Verheissungen hinübergeleitet ist. Eine freie Reproduction von diesen Verheissungen V. 25 ff. gibt Dt. 7, 12—26. — V. 25. וברך וגו׳] ursprünglich gewiss וברכתי (wie LXX und *Vulg.* noch haben). *Brod und Wasser*] als die nothwendigsten und einfachsten Lebensmittel wie Jes. 3, 1. 33, 16 (in LXX übel mit Wein vermehrt). Die Fernhaltung der *Krankheiten* wie 15, 26 bei B (Dt. 7, 15; das Gegentheil Lev. 26, 16. 25 f. Dt. 28, 20 ff.). — V. 26 (durch die Parasche übel von V. 25 getrennt) fügt (zu Nahrung und Gesundheit) noch Fruchtbarkeit und langes Leben als weitere Güter hinzu. keine *Fehlgebärende und Unfruchtbare*] Lev. 26, 9. Dt. 7, 13 f. 28, 11. 30, 9. *die Zahl deiner Tage mache ich voll*] lasse dich das volle menschliche Lebensalter erreichen (vgl. Jes. 65, 20), s. weiter 20, 12. — V. 27 ff. fügen dazu specielle Zusagen bezüglich der Gewinnung des schwer zu gewinnenden Landes Kenaan (vgl. Dt. 7, 17 ff.). V. 27. Die Eroberung ermöglicht Gott, indem er *seinen Schrecken* (15, 16) d. h. einen von

ihm ausgehenden oder gewirkten Gottesschrecken (Gen. 35, 5) vor Israel hersendet (vgl. 15, 14ff.; Dt. 2, 25. Jos. 2, 11), alle die Völker, unter welche es kommen wird, in Verwirrung setzen (המם wie 14, 24. Jos. 10, 10) und alle seine Feinde (die sich ihm widersetzenden Völker) *gegen es zum Nacken geben*, d. h. „bewirken wird, dass sie in der Richtung zu ihm zum Nacken werden d. i. ihm den Rücken kehren und vor ihm fliehen (Ps. 18, 41. 21, 13. Jos. 7, 8. 12)". — V. 28. Und *die* (Gattungsartikel) *Wespe* oder *Hornisse* (*Ges.* th. 1186), von Gott vor Israel hergesendet, soll die Kenaaniter vertreiben. So wird hier, allerdings in prophetischer oder halb dichterischer Rede, hinzugefügt; wiederholt Jos. 24, 12 (bei B), Dt. 7, 20 vgl. Sap. 12, 8. Aber darum hat man kein Recht, צרעה rein bildlich etwa als Hornissenangst, Angst bis zum Wahnsinn (οἶστρος, *oestrus*, *Bremse* und *Raserei*), wie die Angst eines von einem Hornissenschwarm verfolgten, zu verstehen (*Ros. Ges. Kn. Ke. Buns., Ew.* II. 341), um so weniger als Jos. 24, 12 dasselbe in prosaischer Rede wiederkehrt, auch der Gottesschrecken eben zuvor V. 27 schon genannt ist, sondern muss beim nächsten Wortverständniss bleiben (*Rasch. Münst. Vatabl. Fag. Cler. Osia. Dath. Baumg.*), welchem geschichtliche Erfahrungen zur Seite stehen (z. B. Aelian h. a. 11, 28 über die Phaseliten; andere ähnliche bei *Boch.* hz. III. 407ff.; *Ros.* Altth. IV, 2. S. 429ff.; *Ew.* a. a. O.), aber freilich die Hornissen nur als ein Beispiel von ähnlichen Naturplagen auffassen, welche von Gott vor Israel her geschickt die Ueberwindung und Vertreibung der Feinde befördern sollten. Dass in der Eroberungsgeschichte Num. 21. Jos. 2ff. von dieser Einzelheit nichts erwähnt ist, kann kein Gegengrund sein. — Die Umschreibung der Kenaanäer durch blos 3 *Völkernamen* nur hier so. — V. 29. 30. „Aber nicht in *einem* Jahr, nicht auf einmal will Jahve die Kenaaniter vertreiben, damit das Land nicht eine Wüste, wegen ungenügender Bevölkerung verödet werde, und damit nicht die wilden Thiere (Gen. 2, 19)" *über* d. i. *für* Israel zu viel werden, „und theils den Landbau beeinträchtigen (Ij. 5, 22f.), theils die Menschen gefährden (2 Reg. 17, 25f., vgl. Lev. 26, 22. Ez. 14, 15. 21. 34, 28); sondern *allmählig* will er sie vertreiben, bis dass Israel fruchtbar wird und das Land einnimmt, d. h. sich so vermehrt, dass es das ganze Land besetzt und anfüllt". Wiederholt (aber ohne V. 30b) Dt. 7, 22. Beides ist hier eigenthümlich und bemerkenswerth, sowohl dass Israel noch nicht volkreich genug sei, um das ganze Land zu besetzen, als dass die nur langsame und allmählige Vertreibung der Kenaanäer eigentlich eine Wohlthat für Israel sei. Zur Sache s. Jud. 1. 3, 1—3. Jos. 13, 1—7. מעט מעט] nur hier und Dt. 7, 22 (*Ew.* § 313, a). — V. 31. Auch will Gott Israels Landesgrenze ausdehnen „vom Schilfmeer (13, 18) bis zum Philistermeer d. i. Mittelmeer, und von der Wüste bis zum Strom d. i. vom peträischen Arabien bis zum Euphrat. So weit erstreckte sich die israelitische Macht zuerst in der salomonischen Zeit, s. Gen. 15, 18". — Aber was nun folgt V. 31b—33 ist ein Zusatz (*Wel.*) des R, auf Grund von 34, 11f. 15f. bei C, nicht blos weil wieder mahnend auf das Verhalten gegen die Landesbewohner zurück-

gekommen wird, sondern weil nun im Gegensatz gegen V. 29 f. die Vertreibung derselben den Israeliten zur Pflicht gemacht wird, auch die Ausdrücke mehr an C und R erinnern. — Die Anknüpfung mit כִּי wie V. 23: Begründung der Grenzerweiterung mit der Hingabe der Landesbewohner in ihre Hand. *Landesbewohner* wie 34, 12. 15. וגרשתמו] מוֹ in Prosa nur hier (vgl. Gen. 9, 26) nach *Böttch.* § 873, um nicht מ und מ zusammenstossen zu lassen; die 2. p. ist wegen V. 33ª richtig punktirt, dagegen LXX *Vulg.* (*Ew.*) וְגֵרַשְׁתָּמוֹ (vgl. 2, 10). — V. 32. Die Warnung, *ihnen* und ihren Göttern keinen Bund zu schliessen, d. h. kein Vertrags- und Freundschaftsverhältniss zu gewähren und sie nicht zu dulden, genau wie 34, 12. 15 f. Dt. 7, 2 f. Jud. 2, 2. Zu לְ vgl. ausserdem Jos. 9, 6. 1 Sam. 11, 1 f. — V. 33. Sie sollen nicht im Lande wohnen bleiben, damit sie nicht Israel zur Sünde an Jahve verleiten, *weil du ihren Göttern dienen würdest, weil es,* dieses Dienen (aber nach *Sam.* LXX *Pesch. Targ.* יהיו, also die Götter) *dir zum Fallstrick* (10, 7) *würde* (nach 34, 12. vgl. Dt. 7, 16. Jud. 2, 3), d. h. gefährlich und verderblich für dich, indem es Strafgerichte über dich herbeiführte. Zu derartigen bei C und im Dt. überaus häufigen Warnungen vgl. auch Num. 33, 50 ff. „Es wird oft verheissen, Jahve werde die Kenaanäer fortsenden vor Israel (Lev. 18, 24. 20, 23), sie vertreiben (V. 29 f. 33, 2. 34, 11. 24), vertilgen (V. 23), vom Land ausspeien lassen (Lev. 18, 25. 28. 20, 22); auch wird den Israeliten oft befohlen, sie zu vertreiben, nicht im Land wohnen zu lassen (V. 31. Num. 33, 52. 55). Dafür sind שִׁלַּח, נָרַשׁ, גֵּרַשׁ, הוֹרִישׁ und חָכְחִיד die gewöhnlichen Ausdrücke. Als Grund wird angegeben, dass diese Völker gefrevelt und das Land verunreinigt haben (Gen. 15, 16. Lev. 18, 24 ff. 20, 23), als Zweck, dass Israel nicht feindliche Dränger (Num. 33, 55) und Verführer im Land bestehen lasse (34, 15). Noch häufiger hat der Deut. damit zu thun. Nach ihm wird Gott die Kenaanäer vertreiben (4, 38. 9, 5. 11, 23), verstossen (6, 19. 9, 4), hinauswerfen (7, 2. 22), verderben (8, 20), vertilgen (7, 23. 9, 3. 31, 3 f.) und ausrotten (12, 29), ihnen thun wie dem Sihon und Og (3, 21. 31, 4); Israel soll ohne Gnade sie verbannen (7, 2. 20, 17), verzehren (7, 16), von ihnen nichts Lebendes übrig lassen (20, 16), sondern sie gänzlich vertilgen (7, 21 ff.). Seine Ausdrücke sind הוֹרִישׁ, חָרַם, נָשַׁל, הַאֲבִיד, הַשְׁמִיד, הַכְרִית, הֶחֱרִים, פָּלַח, אָבַל. Als Grund gibt auch er ihre Frevelhaftigkeit an (9, 4) und als Zweck die Sicherung vor Verleitung zum Götzendienst (7, 4. 16. 20, 18). Im B. Jos. fehlt es ebenfalls nicht an solchen Verheissungen und Weisungen (3, 10. 9, 24. 10, 40. 13, 6. 23, 4 ff.)".

4. Die Bundschliessung Cap. 24, 1—11.

Was 20, 21 — 23, 33 steht, ist (mit wenigen Ausnahmen) aus B genommen; daran schliesst sich nun 24, 3 ff., wo erzählt wird, wie Mose die ihm von Gott mitgetheilten Worte Gottes und Rechte dem Volke bekannt machte und nach erhaltenem Versprechen, denselben nachleben zu wollen, den Bund zwischen Gott und dem Volk durch

Bundesopfer mit Opfermahlzeit schloss. In diesen Zusammenhang sind 24, 1f. eingeschoben und erweisen sich schon durch den Satzbau als nachgeholte Notiz; mit ihnen hängt V. 9f. zusammen. Ohne Zweifel sind diese Verse 1f. 9f. nach C eingefügt. Dabei ist zunächst zweifelhaft, ob V. 9f. die Ausführung von V. 1, und V. 13—18 (nach B und A) zugleich die Ausführung von V. 2 sein soll. Allein da man in diesem Fall nicht einsieht, warum R V. 1f. vor V. 3 und nicht hinter V. 8 gesetzt hätte, und auch ein וַיִּשְׁתַּחֲווּ מֵרָחוֹק hinter V. 9 fehlt, da ferner 34, 11—27 aller Wahrscheinlichkeit nach (s. d.) einst in der Erzählung des C über die Bundschliessung stand, und da endlich die theilweise aus C stammenden Angaben 20, 18—20 (s. d.) bei ihm eine Folge gehabt haben müssen, so ergibt sich vielmehr mit Wahrscheinlichkeit die Annahme, dass bei C, nachdem das Volk sich die unmittelbare Rede Gottes zu ihm verbeten hatte 20, 18ff., Gott den Mose mit dem Ausschuss des Volks den Berg zur Anbetung dort besteigen, den Mose selbst allein noch weiter zu Gott hinaufsteigen hiess 24, 1f., ihm da weitere Gebote bezüglich der gottesdienstlichen Dinge gab 34, 11—26 und ihm befahl sie aufzuschreiben 34, 27, worauf Mose zur Bundschliessung herabkam, was als selbstverständlich neben V. 3 (B) nicht besonders gemeldet wird. Dann muss in V. 3—11 das Referat des B und C über die Bundschliessung zusammengearbeitet vorliegen, und so ist es auch. Es fällt nämlich auf, dass nachdem Mose dem Volk alle Gottesworte und Rechte vorgetragen und das Volk darnach zu thun versprochen hat V. 3, Mose V. 4 blos alle Worte Gottes aufschreibt (vgl. 34, 27) und V. 7 sie vorliest und das Volk sie zu thun noch einmal verspricht. Höchst wahrscheinlich sind also V. $4^{a}\alpha$. 7. 8^{b} aus C in das Referat von B eingeflochten. Endlich während nach B (von dem vielleicht, aber nicht sicher, ganz V. 11, jedenfalls die 2 letzten Worte stammen) die Vertreter des Volks Gott schauen und dann die Bundesmahlzeit halten V. 11, hat bei C eben der V. 1 genannte Ausschuss des Volks oben auf dem Berg, auf den er hinansteigt, eine das neue Verhältniss vergewissernde Schauung Gottes V. 9f.

V. 1. 2. Da Mose alles 20, 22 — 23, 33 Gesagte oben auf dem Berg (20, 21) mitgetheilt bekommen hat, so kann der hier ertheilte Befehl עלה אל יהוה nicht noch zu dieser Rede Gottes auf dem Berg (*Ke.* u. A.) gehören; er setzt voraus, dass Mose unten ist. Aber auch zu der Wendung ויאמר אל משה statt ואל משה אמר wäre nicht der mindeste Grund, wenn es nur die Fortsetzung der 20, 22 begonnenen Rede אל משה wäre. Vielmehr wird mit dieser Wendung *und zu Mose hatte er gesagt* etwas nachgeholt, also auf die Zeit vor dem Hinaufgehen Mose's vor 20, 21 zurückgegriffen. Und darnach muss R hier aus einer andern Quelle als aus der, aus welcher 20, 23—23, 33 stammen, somit aus C referiren. — Aaron mit Nadab und Abihu (6, 23) stellen die Priester dar, vgl. 19, 22. 24 bei C (*Sam.* fügt hier und V. 9 Eleazar und Ithamar hinzu). *Die* 70 *Aeltesten* sind nur ein Ausschuss aus sämmtlichen Aeltesten des Volks, wie ein solcher auch Num. 11, 16ff. bei C erscheint (s. zu Gen. 46, 27). Diese zu-

sammen mit Mose und den Priestern sollen als Vertreter des Volks auf dem Berg vor Gott anbeten, aber nur aus der Ferne, also nicht ganz oben. Sie sollen dadurch gleichsam vorbereitet werden zu der wichtigen Rolle, die ihnen bei dem hehren Acte V. 9f. nach dem Bundesopfer zufiel. „Näher zu Gott soll nur Mose allein treten, nicht sie; das Volk aber soll gar nicht hinansteigen, eine Unterscheidung, die an 19, 21f. erinnert.“ Auch die Fassung des Befehls an Mose in der 3. (statt 2.) Person hängt damit zusammen, dass V. 1f. blos ein nachholendes Referat ist. — V. 3ff. Haupterzählung aus B, angeschlossen an 23, 33. V. 3. [ויבא וגו׳ wie 19, 7. Mose vom Berg (20, 21) herabgekommen, theilte dem Volk alle die *Worte Gottes* (natürlich nicht den Dekalog, denn diesen hat das Volk selbst gehört, sondern 20, 22—26. 22, 17—23, 33) und alle die *Rechte* (21, 1ff.) mit, worauf das Volk erklärte, es wolle alles thun, was Jahve geredet habe (vgl. 20, 19). [ויען וגו׳ wie 19, 8. [קול אחד *einstimmig, Ew.* § 279, d; *Ges.* § 118, 3. — V. 4. Mose zeichnet *alle die Worte Jahve's* auf, wohl nach C (s. S. 255), bei welchem sie 34, 11—26 vgl. 27 umfassen. Wäre der Satz von B, so müsste man annehmen, dass כל דברי יהוה abgekürzt stünde für כל דברי יהוה וכל המשפטים. Auf keinen Fall sind die 10 Worte 20, 1ff., sei es allein (*Ew.* Gesch. I. 110), sei es mit (*Kn.*) zu verstehen, da nicht dabei steht אֲשֶׁר דִּבֶּר יי׳ אֶל־הָעָם, und das was das Volk selbst von Gott gehört hat, ihm nicht mehr vorgelesen zu werden (V. 7) braucht, auch Gott den Dekalog selbst aufzuschreiben sich vorbehalten hat (V. 12. 31, 18. 32, 15. 34, 1. 28). Dass der Bund die Verpflichtung auf den Dekalog mit umfasst, sogar in erster Linie umfasst (vgl. 34, 28b), versteht sich von selbst. Zugleich sieht man, dass dem Vrf. der Notiz geschriebene Gesetze, die man zu seiner Zeit auf Mose zurückführte, vorlagen. — Das Folgende nach B. Er errichtet (20, 25) früh Morgens einen *Altar* unten am Berg und 12 *Säulen* oder *Maalsteine* (nur aus Aengstlichkeit, vgl. 23, 24. Lev. 26, 1, haben *Sam.* und LXX אבנים) für die 12 Stämme (Jos. 4, 2ff.), als bleibende Zeugen des hier abzuschliessenden Bundes (s. zu Gen. 31, 45ff.) und dauernde Denkmäler des Vorgangs (s. auch zu Gen. 21, 31. 28, 18). — V. 5. „Darauf sendet Mose die Jünglinge der Söhne Israel hin, welche Opferthiere herbeiholen und Brandopfer darbringen sowie als Dankopfer Stiere opfern (s. zu 20, 24). Die Brandopfer waren allein Jahve geweiht (Lev. 1); an den Dankopfern hatten auch die Darbringer Theil und es schloss sich also (s. V. 11) an den feierlichen Akt ein Mahl an (s. Gen. 31, 46. 26, 30). Die Apposition שלמים (*Ew.* § 287, c) bestimmt die זבחים näher als Dankopfer, s. zu Lev. 3.“ Priester (wie C in 19, 22. 24. 24, 1) kennt dieser Vrf. nicht, und zeigt diese Stelle, dass V. 3—8 nicht (wie *Wel.* meint) dem C angehört. Die priesterlichen Geschäfte (nur nicht das Hauptgeschäft, das Blutsprengen) verrichten, aber allerdings nur als Beauftragte oder Gehülfen Mose's, *die* israelit. Jünglinge, deren Verwendung für solche Zwecke also als bekannt vorausgesetzt wird, vgl. Jud. 17, 5 (*Ew.* Alt. 349f.), als kräftigere und rüstigere, vielleicht auch als unschuldigere Leute (*Cler. Ros.*

Baumg. nach *Lackemacher* observ. phil. VI p. 325 ff.). „Auch im übrigen Alterthum kommen Jünglinge in priesterlichen Geschäften vor, z. B. in Athen (Iliad. 2, 550 f.), bei den Etruskern (Liv. 5, 22).“ Dass es gerade Erstgeborne waren (*Onk. Jonath. Saad. Rasch. Abene., Kn.*), ist im Text nicht angedeutet und beruht nur auf Schlüssen aus Ex. 13, 2. 22, 28. Num. 7, 16. — V. 6—8. Mose nimmt die Hälfte des Bluts und *thut* (שׂים wie Lev. 5, 11. Jud. 6, 19) es in die *Becken* (אַגָּן ein nur noch Cant. 7, 3 und Jes. 22, 24, aber nicht bei Opfersachen vorkommendes Wort; im Aram. und Arab. häufig, aber wahrscheinlich ein Fremdwort, *de Lagarde* ges. Abh. S. 8). Die andere Hälfte sprengt er an den Altar, liest darauf (V. 7, wohl nach C) die Bundesschrift dem Volke vor, und nachdem dieses, alle die Worte Jahve's befolgen zu wollen (vgl. V. 3), versprochen hat, sprengt er das Blut aus den Becken auf das Volk und erklärt, das sei das *Blut des Bundes*, welchen Jahve mit ihnen *über allen diesen Worten*, d. h. auf Grundlage derselben (34, 27 hat dafür עַל־פִּי *in Gemässheit* derselben), geschlossen habe. Dieses Bundesblut ist auch Zach. 9, 11 und das Bundesopfer Ps. 50, 5 erwähnt. Ueber die Bedeutung des Actes s. *Schenkel* BL. I. 491. Bundesschliessungen konnten auf sehr verschiedene Weise bekräftigt werden, z. B. durch Geben und Annehmen eines Geschenkes (Gen. 21, 27 ff.), durch gemeinschaftliches Essen (Gen. 26, 30. 2 Sam. 3, 20), wenn auch nur von Salz und Brod (Lev. 2, 13. Num. 18, 19. 2 Chr. 13, 5), durch die Gen. 15, 9 ff. beschriebene Ceremonie des Zerschneidens von Thieren in 2 Hälften und Durchschreiten durch diese Hälften, ganz besonders durch Opfer und gemeinsames Mahl von der hl. Opferspeise (V. 11. Gen. 31, 54. 1 Sam. 11, 15), und am feierlichsten durch beiderseitige Berührung mit dem Opferblut (Xenoph. anab. 2, 2, 9; Aeschyl. Theb. 43 ff.). Auch in unserem Fall ist nach der Erklärung V. 8b das Blut die Hauptsache. Aber die Ceremonie gestaltet sich hier eigenthümlich, da der eine Paciscent Gott ist und auch das Volk durch den Bund in die Gemeinschaft Gottes erhoben werden soll. Die Halbirung des Blutes weist auf die beiden bundschliessenden Theile hin, die durch die Berührung mit dem Blut verpflichtet werden sollen. Da Gott nicht besprengt, im strengen Sinn auch nicht verpflichtet werden kann, so wird seine Bluthälfte nur wie beim gewöhnlichen Opfer als eine sühnende heilige Gabe ihm zugeeignet durch Sprengung an den Altar, die Stätte seiner Gnadengegenwart. Das Volk aber, indem es mit der andern Hälfte dieses Gott geweihten, reinen und heiligen Stoffes durch Besprengung in Berührung gesetzt wird, wird durch dasselbe „theils gereinigt und geweiht (Lev. 8, 23 f. 30. 14, 14. 25), theils als mit Gott zusammengehörig dargestellt, indem das Blut zum Zeichen des Zusammentretens zu einer Gemeinschaft diente, das Bindemittel der in den Bund tretenden wurde. Mehr bei *Bähr* II, 420 ff.“, auch *Herzog's* RE. X. 618 f. — V. 9—11. Gewiss war nun in B weiter erzählt, wie durch eine Mahlzeit von den שלמים (bei welcher Gott selbst seine Anwesenheit durch eine Erscheinung zu erkennen gab) die Bundesfeier ihren Abschluss erhielt V. 11 a. E. Damit verflochten ist jetzt das

Referat von C (V. 9f.), welches eine Bundesmahlzeit wenigstens nicht ausdrücklich (so weit es vorliegt) nennt, statt dessen den V. 1 genannten Ausschuss des Volks den Berg hinansteigen und durch ein seliges Schauen der Herrlichkeit Gottes das neue Verhältniss vergewissert erhalten lässt. In ihrem jetzigen Zusammenhang wollen die Verse sagen: als nun Mose mit den Vertretern des durch die Blutbesprengung geweihten und in den Bund Gottes aufgenommenen Volks den Berg hinan zu Gott emporgestiegen, durften sie dort Blicke in die volle Herrlichkeit Gottes thun und vor dem Bundesmahl mit ihm die selige Nähe dessen erfahren, den sonst kein Sterblicher lebend sieht und dessen Erscheinung bei der Gesetzesverkündigung sie mit Schrecken erfüllt hatte (20, 18ff.). *sie sehen den Gott Israels*] der durch den Bund im eigentlichen Sinn Israels Gott geworden war (vgl. 34, 23); gemeint ist wohl eine Licht- und Glanz-umflossene Gestalt (vgl. V. 17 bei A, und im Uebrigen die Einschränkung 33, 20—23; LXX aus Aengstlichkeit: *τὸν τόπον οὗ εἱστήκει*), die aber nicht näher beschrieben wird (so wenig als Jes. 6, 1). Beschrieben wird nur, was *unter seinen Füssen* war, gleichsam der Fussboden, auf dem er stand. [כמעשה לבנת ס׳] *ὡς ἔργον πλίνθου σαπφείρου* LXX *GrVen., wie ein Werk aus Sapphir-Platten*, ein aus Sapphir gemachter Fussboden oder Estrich (*Kn.*), von klarstem Himmelsblau, also לְבֵנָה *Ziegelstein*, zum Täfeln der Fussböden gebraucht (wie sonst רִצָּפָה), vgl. auch *Hitz.* zu Jer. 43, 9 und das talm. מַלְבֵּן. Andere: wie ein Werk *der Klarheit des Sapphir* (*Ros. Ges. Ke. Kal.*) oder *des glänzendsten S.* (*Ew.* § 293, c), aber diese Bedeutung der W. לבן lässt sich nicht erweisen, und der Ausdruck wäre ungelenk. Bei Ez. 1, 26 hat der Thron Jahve's das Ansehen von Sapphirsteinen. [וכעצם וגו׳] *und wie das Feste* (*στερέωμα* LXX; *Stoff* oder *Substanz*, *Kn. Ke.*) *des Himmels* oder besser *wie der Himmel selbst* (*Ges. Ew.*) *an Reinheit* oder Klarheit. — V. 11. „Das Anschauen Gottes, sonst den Menschen gefährlich und verderblich (19, 21), schadet ihnen nicht; ungefährdet schauen sie Gott" (LXX aus Aengstlichkeit: *ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ*, s. zu 23, 15; wie sie auch שלח ידו durch Umschreibung wegräumen), „der seine Hand nicht an sie legt, sie nicht antastet". [אצילי] *οἱ ἐπίλεκτοι* LXX, die Abgesonderten und Auserlesenen (*Kn. Buns.* A.) von אצל *auf die Seite thun*, *wegnehmen* (Gen. 27, 36. Num. 11, 17. 25), aber dieses אצל (denom. von אֵצֶל) hat nicht die Bedeutung *auswählen*, und *qui procul recesserant de filiis Israel* (schwerlich falsche Lesart für *qui proceres erant*, wie *Vercellone* vermuthet) des *Hieron.* passt dem Sinn nach nicht. Zu dem rein arabischen أَصِيل (*eingewurzelt*, *stammhaft*) *Adeliger*, *Edler* (*Michael.* in suppl. 117, *Ros. Ges. Ke. Kal.*) seine Zuflucht zu nehmen, liegt kein Grund vor. Die hebr. Bedeutung von אָצִיל Jes. 41, 9 ist *Seite* oder *Ecke* (vgl. אֵצֶל *Seite*, אָצִיל *Fuge*, *Gelenk*), und wie die Aeltesten פִּנּוֹת *Ecken*, *Eckmänner* (auf denen der בַּיִת ruht) Jud. 20, 2. 1 Sam. 14, 38. Zach. 10, 4 (vgl. Jes. 19, 13) genannt werden konnten, so gewiss auch אצילים (*Ew.* Alt. 325). *Onk.* hat רבריי, wie *Jonath.* פנות durch רבני oder ראשי

wiedergibt. ויחזו] 18, 21 in Prosa bei B. *und sie assen und tranken*] das war die Bundesmahlzeit, s. zu Gen. 31, 46. 54 und Lev. 2, 13. Wo sie diese Mahlzeit hielten, ob oben oder ob unten, nachdem sie wieder herabgekommen waren, ist nicht gesagt, aber das Letztere natürlicher anzunehmen. Auch ist nicht ganz sicher, ob in V. 11 ausser den 2 letzten auch sonst noch Worte von B vorliegen, da selbst C in diesem Fall האלהים geschrieben haben kann, wo es sich um das Schauen handelt.

III. Die Offenbarungen an Mose auf dem Sinai, des Bundes Bruch und Wiederherstellung Cap. 24, 12—34, 35.

1. Die Einleitung dazu Cap. 24, 12—18.

Bei C steigt Mose nun auf den Berg hinauf und ist dort 40 Tage und Nächte V. 18 (von וַיַּעַל an), wahrscheinlich nicht in Ausführung von V. 2 (s. oben S. 255), sondern in Folge eines neuen Befehls, die 2 Bundestafeln (vgl. 32, 19. 34, 1. 28) und Belehrung über andere Gesetze zu empfangen, welcher Befehl in V. 12 mit enthalten sein muss. Bei B wird Mose nach der Bundesabschliessung auf den Berg berufen, um dort die Steintafeln in Empfang zu nehmen (V. 12—14). Bei A, der, wie es scheint, die feierliche Promulgation des Dekalogen an das Volk nicht erzählt hat, steigt Mose nach der Ankunft am Sinai (19, 1 f.) auf den Berg, auf den die Wolke, die Herrlichkeit Gottes, dem Volke sichtbar, 6 Tage lang sich niederlässt, und wird dann am 7. Tag durch eine Stimme aus der Wolke zu ihm berufen (V. 15—18). So läuft hier der Erzählungsfaden aller 3 Vorlagen des R zu einem Knotenpunkt zusammen, um nachher wieder stark auseinander zu gehen. Die Zusammenfügung der Quellen war hier für R leicht; auch die Rückanalyse ist leicht, nur in V. 12 schwieriger.

V. 12—14 nach B (in V. 12 gemischt mit C oder A); Kennzeichen לֻחֹת הָאֶבֶן, Mose und Josua, Gottesberg, Streitsachen, Aaron und Hur. — V. 12. Jahve heisst den Mose auf den Berg hinaufsteigen, natürlich nicht als er noch mit den 70 Aeltesten oben war (V. 9 ff. bei C), sondern als er wieder unten war und nach Beendigung der Bundesmahlzeit (an ויאכלו וישתו bei B V. 11 angeschlossen), wie auch aus dem Mitnehmen Josua's V. 13 hervorgeht. והיה שם] *sei* d. i. *verweile dort*, vgl. Num. 11, 35. Jes. 30, 4 (*Kn.*). Dass auch B einen etwas längeren Aufenthalt dort voraussetzt, folgt aus den Anordnungen V. 14. Gott will ihm die Steintafeln geben *und* die Weisung und das Gebot, die er aufgeschrieben habe, sie zu unterweisen. Gewöhnlich: „die Tafeln *mit* der Weisung“ (z. B. *Kn. Ke.*), aber das kann ו nicht ausdrücken (so wenig als Gen. 3, 24), sondern müsste וְעַלֵיהֶם heissen. Eher möglich wäre *und zwar* (Am. 4, 10. 1 Sam. 28, 3.

Jes. 57, 11 u. s.); *Sam.* LXX haben נ gar nicht, nach ihnen soll התורה והמצוה Epexegese zu לֻחֹת sein. Aber allen diesen Auffassungen steht noch die besondere, von den Erklärern übersehene Schwierigkeit entgegen, dass die 10 Worte Ex. 20, 2ff. doch nicht wohl die תורה ומצוה, welche Mose das Volk erst lehren soll, genannt werden können. Es müssen andere תורת ומצות gemeint sein: an die 20, 23—23, 33 bei B verzeichneten kann man auch nicht wohl denken, da diese דברי יי׳ ומשפטים heissen V. 3 und von weiteren Sinaitischen תורת ומצות ist bei B nicht die Rede, obwohl ihm der Ausdruck תורת (18, 16. 20) nicht fremd ist. Dagegen bei A und C kommen Sinaitische תורת und מצות (Lev. 7, 37f. 27, 34) oder חקים und תורת (Lev. 26, 46) vor. Es ist wahrscheinlich, dass erst R wenn nicht alles von והתורה bis להורתם aus A oder C angefügt, so doch והתורה והמצוה (להורתם) in den Text des B eingeschoben oder anderen Ausdrücken desselben substituirt hat. An Einhändigung einer von Gott geschriebenen Gesetzesschrift ist aber auch so nicht zu denken, da eine solche nie erwähnt wird, sondern nur an Unterricht des Mose aus einer solchen (vgl. zum Schreiben 25, 9. 32, 32f.). Uebrigens ist die Zahl der Tafeln bei B weder hier noch 31, 18b. 32, 16 genannt. Zu den לֻחֹת אֶבֶן bei B vgl. 31, 18b; A schreibt שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת 31, 18a. 32, 15a. 34, 29 (vgl. 25, 16. 21); C und Dt. שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים 34, 1. 4. Dt. 4, 13. 5, 19. 9, 9—11. 10, 1—3. — V. 13. Mose besteigt den Berg, begleitet von seinem Diener Josua, der auch später bei ihm oben ist 32, 17; vgl. noch 33, 11 und 17, 9 bei B. Für ויעל משה haben LXX καὶ ἀνέβησαν, und möglicherweise ist ויעל משה eine Correctur, um den Text mit V. 16f. und 18b in Uebereinstimmung zu bringen. הר האלהים] 3, 1. — V. 14. Zu den Aeltesten aber sagte er (hatte er gesagt) vor dem Hinaufsteigen, natürlich nicht zu den 70 in V. 1. 9 genannten (*Wel.* XXI. 558), sondern sämmtlichen Aeltesten, „die im Namen des Volks angeredet werden (3, 16), sie sollen daselbst bleiben, nicht etwa das Lager an eine andere Stelle verlegen, bis er mit Josua wieder zu ihnen zurückkehre, etwaige Streitsachen im Volk aber, die man nicht selbst zu entscheiden wage (18, 22ff.), an Aaron und Ḥur (17, 10. 12) als Mose's einstweilige Stellvertreter bringen". בזה] s. Gen. 38, 21. מי] *wer nur immer* 32, 24. Jud. 7, 3 (*Ew.* § 331, b). בעל דברים] *Klag-* oder *Streitsachen* habend (Jes. 50, 8. Gen. 37, 19. 14, 13); zu דבר in diesem Sinn 18, 16—19. 26. 22, 8. — V. 15ff. Bei 15a ist zweifelhaft, ob die Worte als Abschluss von V. 12—14 aus B stammen, oder schon der Anfang des Referats von A sind (vielleicht als Ausführung eines jetzt in V. 12 mit inbegriffenen Befehls an Mose, auf den Berg Sinai hinaufzugehen); 15bff. jedenfalls aus A (*Nöld. Wel.*), nicht Fortsetzung von V. 9—11 bei C (*Kn.*). Kennzeichen: בני ישראל, וישכן כבוד יי׳, ויכס הענן, zumeist die Nothwendigkeit, dass Cap. 25 ff. bei ihm eine Einleitung haben mussten. — V. 15. Mose steigt auf den Berg hinauf, da bedeckte die Wolke den Berg, s. 16, 10. 40, 34 bei A. — V. 16. Und die Herrlichkeit Gottes liess sich nieder auf dem Sinaiberg, vgl. 40, 34b und 35. כבוד] 16, 10. Nachdem die Wolke 6 Tage den Berg bedeckt hat, ruft am 7. Tage Gott

aus dem Gewölke heraus dem Mose, näml. dass er zu ihm hinaufsteigen soll. Die 6 Tage sind eine Art Vorbereitungs- und Reinigungszeit für Mose, ehe er zu Gott selbst hinangehen kann (vgl. Marc. 9, 2), entsprechend den 2 Tagen in 19, 11 ff.; siebentägige Fristen bei A z. B. auch Ex. 29, 35—37. Lev. 13. — V. 17. Der כבוד Gottes (hier bei A zum erstenmal erwähnt, denn Cap. 16 stand einst wo anders, s. S. 165) wird beschrieben: sein Aussehen wie fressendes (flammendes) Feuer auf der Spitze des Berges, vgl. Num. 9, 15 (und Ex. 19, 16. 18 bei C B), und zwar so, dass alle Israelsöhne ihn sahen (vgl. Num. 14, 10. 16, 19. 17, 7). — V. 18. Dem Rufe folgend tritt Mose in die Wolke (oben) hinein. Darin ist, dass er auf den Berg oben hinaufging, schon enthalten (vgl. V. 16). Wenn also jetzt wieder ויעל וגו׳ kommt (schon V. 15 und 13), so will das nicht sagen: er stieg noch weiter hinauf (*Kn.*), sondern ist ein nachgeholtes Wort aus einer andern Quelle (C), und demnach ebendaher auch das folgende, dass Mose 40 Tage und Nächte dort war. Dass auch A die Dauer des Aufenthalts oben so bestimmt hatte, wäre an sich möglich, aber ein Beweis dafür liegt nicht vor, und 31, 18 sagt A nicht ויהי מקצה ארבעים יום, wie in diesem Fall zu erwarten gewesen wäre. Wogegen, dass C die Zahl 40 hatte, theils aus der Analogie von 34, 28, theils aus Dt. 9, 9. 11 folgt. Für ihn (bei dem bisher dem Mose noch wenig Gesetze mitgetheilt sind) ist eine so lange Frist zum Unterricht Mose's ganz passend. Die Zahl von 40 Tagen und Nächten hat C auch Gen. 7, 4. 12. 8, 6 (freilich auch A 40 Tage in Num. 13, 25. 14, 34, aber nur als Reflex der 40 Wüstenjahre). Worauf übrigens, abgesehen von den 40 Jahren für die Dauer eines דור, die auch sonst als runde vorkommende Zahl 40 (40 Tage 1 Sam. 17, 16. 1 Reg. 19, 8. Jon. 3, 4 f. Lev. 12, 2—4; 40 Schläge Dt. 25, 3) ursprünglich beruhe, ist noch nicht erklärt.

2. Die Anordnung der Stiftshütte und des Priesterthums, sammt Einschärfung des Sabbathgebotes Cap. 25, 1—31, 17.

1. Nach 24, 13 erwartet man jetzt ausser der Einhändigung der Tafeln (worüber 31, 18) die Mittheilung von תּוֹרָה und מִצְוָה an Mose, damit er sie die Israeliten lehre, und zwar nach dem Referat des A und C (s. zu 24, 12). Dass bei C wirklich hier solche תרות und מצות Gottes an Mose folgten, kann nach Lev. 17—26 nicht wohl bezweifelt werden, aber R hat dieselben nicht hier, sondern erst im Lev. mitgetheilt, wo er sie mit im Inhalt verwandten Gesetzen des A combiniren konnte. Vielmehr, was R zunächst folgen lässt, das sind nicht Gesetze des C sondern des A, in der Hauptsache betreffend den Bau eines tragbaren Heiligthums und die Einsetzung eines geordneten Priesterthums an demselben, nämlich im Einzelnen: a) Befehl über Einforderung freiwilliger Beiträge zur Herrichtung des Heiligthums und der Priesterkleider 25, 1—9; b) Vorschriften über den Bau des Heiligthums und seiner Geräthe: Zeugnisslade, Tisch, Leuchter, Teppiche und Zeltdecken, Brettergerüste, Vorhänge, Altar, Vorhof, Zurichtung der Lichter

des Leuchters 25, 10—27, 21; c) Vorschriften über die Priesterkleider und Priesterweihe mit einer Weisung über das tägliche Brandopfer Cap. 28 f.; d) Verordnungen über den Räucheraltar, die Musterungssteuer, das eherne Becken, das hl. Salböl und Räucherwerk Cap. 30; e) über die Bestellung der Werkmeister 31, 1—11; f) zuletzt eine Eröffnung über das Sabbathgesetz 31, 12—17. Die Zugehörigkeit dieses langen Abschnitts zu A ist allgemein eingesehen und anerkannt. B gibt von dem Offenbarungszelt einen ganz andern Bericht (33, 6—11), und C, gemäss seiner prophetischen Denkweise, scheint auf derlei hl. Sachen und rein priesterliche Dinge nicht viel eingegangen zu sein (vgl. Dt. 9, 9 ff. 10, 1—5); wenigstens ist nichts von ihm darüber aufbewahrt. Unter den 3 Hauptvorlagen des R konnte nur A für eine so sorgfältige Beschreibung dieser hl. Dinge, wie sie hier gegeben wird, Sinn und Interesse haben. Der sprachliche Beweis für die Abkunft von A ist zwar bei einer so dürren trockenen Beschreibung mit einer Menge technischer Ausdrücke, die längst fest geworden waren, nicht mit derselben Ausgiebigkeit, wie sonst, zu führen, aber es findet sich doch hier, wie auch in dem entsprechenden Abschnitte Cap. 35—40, eine Menge der ihm sonst geläufigen oder eigenthümlichen Formeln, Wörter und Wendungen, welche als genügende Beweismittel zu erachten sind, z. B. כֵּן — כְּכֹל אֲשֶׁר 25, 9. 39, 32. 42 f. 40, 16; בֵּין הָעַרְבַּיִם 29, 39. 41. 30, 8; הָעֵדֻת 25, 16. 21 f. 26, 33 f. 27, 21. 30, 6. 26. 36 (38, 21). 39, 35. 40, 3. 5. 20 f.; חֻקַּת עוֹלָם 27, 21. 28, 43. 29, 9. 28. 30, 21; בְּרִית עוֹלָם 31, 16; תּוֹלָדֹת 28, 10; שַׁבָּתוֹן 31, 15; עֶרֶה 26, 12 f.; לְעֵמַּת 25, 27. 28, 27. 37, 14. 38, 18. 39, 20; וְנִבְרְתָה וגו׳ 31, 14. 30, 33. 38; נְשִׂאִים 35, 27; עַל־עֵדֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 35, 4. 20; בְּכֹל מִשְׁכְּתֵיכֶם 35, 5; *er und seine Söhne mit ihm* 28, 1. 41. 29, 21; *er und sein Same nach ihm* 28, 43. 29, 29 u. drgl., oder Wendungen wie 26, 8. 28, 31. Bei Cap. 25—31 ist noch besonders in Betracht zu nehmen, dass wenigstens nichts darin vorkommt, was gegen Sprach- und Darstellungsweise des A spräche (27, 19 ist verderbt und über 31, 12—17 s. d.). Geht man nun aber auch auf die Sachen oder den Inhalt näher ein, so wird man freilich nicht behaupten können, dass A an dieser Stelle genau diesen Abschnitt, wie er jetzt in Cap. 25—31 lautet, nicht mehr und nicht weniger, gehabt habe. Von der עֵדֻת, von der Cap. 25 ff. so oft die Rede ist, muss A irgendwo eine Erklärung gegeben haben, eine solche findet sich jetzt nicht vor, ebensowenig eine Erklärung des (dem Noah- und Abraham-Bund entsprechenden) Bundes; auch das Bundeszeichen, der Sabbath, war gewiss in anderer Weise besprochen, als es jetzt 31, 12 ff. der Fall ist. Es war die Rücksicht auf das, was er aus andern Quellen schon mitgetheilt hatte oder noch mittheilen wollte, namentlich auf Cap. 19—24, was den R zu diesen Kürzungen und Aenderungen bestimmte. Ja es kann sogar die Frage aufgeworfen werden, ob nicht ein Theil der aus A im Lev. mitgetheilten Sinaigesetze (Lev. 27, 34) hier gestanden habe, aber Beweismittel, um das wahrscheinlich zu machen, liegen nicht vor. Man könnte auch daraus, dass die Anschauung der תַּבְנִית in (25, 40) 26, 30. 27, 8 (vgl. Num.

8, 4) als eine vergangene dargestellt ist, (mit *Kn.*) schliessen wollen, dass bei A die *ausführlichen* Befehle über diese hl. Dinge ursprünglich nach der Meldung der Rückkehr Mose's in's Lager, also hinter 34, 29 ff. gestanden hätten und sie erst von R an ihre jetzige Stelle hinaufgerückt wären. Aber da man wegen 25, 9. 16. 21 (wo die Mittheilung der תַּבְנִית und עֵדֻת als eine künftige dargestellt ist) wenigstens dem Stück 25, 1—22 seine jetzige Stelle als ursprünglich zuerkennen müsste, so wird man jene Vermuthung besser aufgeben und den Widerspruch in anderer Weise beseitigen (s. 25, 9). Aber wie es sich auch damit verhalte, jedenfalls wird man zugeben müssen, dass nach der Erklärung der עֵדֻת, des Bundes und Bundeszeichens bei A die ausführliche Darstellung der Einzelgesetze mit der Anweisung zum Bau des Heiligthums gemäss dem gezeigten Musterbild (25, 9. 40. 26, 30. 27, 8) und zur Einsetzung eines geordneten Priesterthums begann, wie man das jetzt Cap. 25—31 liest. Dagegen fragt sich nun, ob alles was jetzt in diesem Abschnitt steht, sich schon bei A fand oder doch gerade an seiner jetzigen Stelle stand. Die Frage erhebt sich zunächst bei 27, 30 f. Diese Verse stehen dort ausser Zusammenhang und enthalten nur den Anfang eines ausführlicheren Gesetzes des A über das hl. Licht und die Schaubrode, welches vollständig Lev. 24, 1—9 sich findet, aber vielleicht auch nicht dort, sondern bei Num. 8, 1 ff. seine ursprüngliche Stelle hatte. Nothwendig sind diese Verse hier nicht (zumal wenn man 25, 37 mit *Sam.* und LXX והעלית liest); sie handeln von dem, was Aaron und seine Söhne thun sollen. Hierher gesetzt sind sie wohl nur theils mit Rücksicht auf 30, 7 f., theils weil man den regelmässigen priesterlichen Tamiddienst, auch bezüglich der Anwendung von שֶׁמֶן זַיִת (gegenüber vom blossen שֶׁמֶן לַמָּאוֹר 25, 6. 35, 28. 39, 27), schon vom allerersten Aufbau der Stiftshütte an ausgeführt ausdrücklich nachweisen wollte, wozu dann freilich wenig stimmt, dass bezüglich der Schaubrode der Vrf. sich mit der allgemeinen Angabe 25, 30 (35, 13). 39, 36. 40, 23 begnügt hat und von Lev. 24, 5—9 noch absieht. Die gleiche Frage erhebt sich bei dem Gesetz über das Morgen- und Abend-Brandopfer 29, 38—42, das wörtlich wiederkehrt Num. 28, 3—8 unter den erst für das hl. Land gegebenen Verordnungen. Zwar wird nicht blos Num. 28, 6, sondern auch Ex. 40, 29 (nicht in LXX) und Lev. 9, 17 dieses Tamidopfer vorausgesetzt oder als ein sinaitisches bezeichnet, aber nicht in Lev. 8; jene Stellen könnten leicht jüngerer Einschub sein, und es bleibt also zum mindesten sehr fraglich, ob nicht 29, 38—42 erst aus Num. 28 hieher übertragen ist, zumal da ein fortgehendes Morgen- und Abend-Brandopfer in der Wüste (während der Wanderung) an sich nicht ausführbar war. Noch schwieriger ist die Entscheidung bei 30, 1—10. Es fällt auf, dass das Gesetz über den Räucheraltar erst hier, nachdem 29, 44—46 ein förmlicher Abschluss gemacht war, und nicht zwischen Cap. 25 und 26 vorgetragen wird. Auf zufälliger Versetzung in den Handschriften kann das nicht beruhen, da in 27, 1—8 und in Cap. 29 (wie Lev. 8 f.) der Opferaltar einfach der Altar heisst, also nicht von einem andern Altar unterschieden wird,

diese Unterscheidung vielmehr erst Cap. 30 f. und 35—40 eintritt. Deshalb aber das ganze Gesetz für einen späten Einschub zu erklären und das gleiche Urtheil über alle die zahlreichen Stellen von Cap. 30—40 und Lev. 4, wo er erwähnt ist, zu fällen (*Wel.* XXII. 410 ff.), erscheint doch als ein zu radicales Auskunftsmittel, das durch die Nichterwähnung dieses Altars in Ex. 29. Lev. 8 f. 16 nicht gefordert ist und durch sprachliche Gründe nicht unterstützt wird, indem höchstens in V. 4 sich eine kleine Abweichung zeigt. Ueber V. 10 s. d. In der That scheint bei A dieses Gesetz nur darum ganz an das Ende der langen, von 25, 1 an fortlaufenden Rede Gottes gestellt zu sein, weil er bei diesem Geräthe, auf das er sonst nirgends mehr ex professo zu reden kommt, nicht blos seinen Bau sondern auch seinen Zweck und Gebrauch erklären wollte, dieser letztere aber die Einsetzung des Aaron'schen Priesterthums (Cap. 29) voraussetzt, vielleicht auch aus dem geschichtlichen Bewusstsein heraus, dass zwar Tisch, Leuchter und Opferaltar nothwendig zum ursprünglichen Begriff der Wohnung Gottes gehören, der Räucheraltar aber, obwohl hochheilig (V. 10), nur etwas Hinzukommendes oder Hinzugekommenes ist. Das Gesetz ferner über die Musterungssteuer 30, 11—16 (vgl. Num. 1 ff.) ist zwar nach Num. 31, 49 ff. sicher von A; es greift aber hier weit vor und ist wohl möglich, sogar wahrscheinlich, dass es bei A an einem andern Orte stand und erst von R oder einem späteren Diaskeuasten hieher versetzt wurde, weil der Begriff der עֲבֹדָה V. 16 anders aufgefasst wurde (vgl. 38, 25 ff.), als er ursprünglich gemeint war. Weiter die Verordnung über das Becken 30, 17—21, nach der ausdrücklichen Angabe V. 19 ff. erst für den priesterlichen Dienst bestimmt (vgl. 40, 31 ff.), hat aus demselben Grund, wie die über den Räucheraltar, erst hier in diesem Nachtrag ihre richtige Stelle, ebenso die Bestimmungen über das hl. Salböl und Rauchwerk 30, 22—28 und die Ernennung der Werkmeister 31, 1—11. Verdachtsgründe gegen diese letzteren Stücke liegen nicht vor, wenn man nicht von der Annahme ausgeht, dass A einen Räucheraltar überhaupt nicht gekannt habe. Dagegen das Verzeichniss der hl. Sachen 31, 7—11, an sich entbehrlich und nicht ganz vollständig, dürfte wohl ein späterer Einschub sein, weil darin (V. 10) wie 35, 19. 39, 1. 41 auf einmal die בִּגְדֵי הַשָּׂרָד genannt werden, deren bis dahin keine Erwähnung geschehen war.

2. Das Heiligthum ist nach dem Vrf. zwar vom Volk, den Kunstverständigen desselben, und aus den freiwillig beigetragenen Mitteln des Volks, aber nach dem Befehl Gottes errichtet. Gott fordert auf, es zu machen; er zeigt dem Mose den Riss desselben und seiner Geräthe und gibt ihm eine genaue Beschreibung alles Einzelnen, wie es sein soll, ernennt sogar die Werkmeister dazu und stattet sie wie auch die andern Arbeiter mit seinem Geiste besonders dazu aus (31, 2 ff. 35, 30 ff. 36, 1 f.). „Das Heiligthum mit seinen Einrichtungen ist also wie das Gesetz nach dem Vrf. göttlichen Ursprungs", musste es auch sein, wenn es seiner Bestimmung oder Idee entsprechen sollte. „Ueber diese Bestimmung gibt die Urkunde hinlängliche Auskunft. Jahve

hat die Israelsöhne aus Aegypten ausgeführt und lässt sich in ihrer Mitte nieder, um ihnen Gott zu sein (29, 45 f.); die Stiftshütte stellt seine Wohnung unter ihnen dar (25, 8)". Nach ihrer Aufrichtung und Einweihung thut er durch sichtbare Zeichen (Gewölke und Feuerglanz) seine Gegenwart in ihr kund (40, 34 ff. Num. 9, 15 ff. Lev. 16, 2). „Er lässt sich aber hier nicht unbezeugt, sondern stellt sich dem Mose und den Israelsöhnen, d. h. wird ihnen von seinem Platze in der Wohnung aus gegenwärtig und wahrnehmbar"; über dem Zeugniss in der Lade, über der Kapporeth darauf, zwischen den Kerubim hervor „offenbart er sich ihnen und eröffnet ihnen seine Befehle (25, 22. Num. 7, 89). Die Stiftshütte ist demnach Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes in Israel, von welcher aus er sein Volk anweist, leitet und regiert. Dem entsprechen ihre zu 25, 8. 22 angeführten Namen. Als Ort der Gegenwart Jahve's ist sie natürlich auch die Stätte seiner Verehrung und immer wird daher vorgeschrieben, dass die Opfer לִפְנֵי יְהוָה oder am Eingang in die Stiftshütte dargebracht werden sollen (29, 42. Lev. 1, 3. 5)" und sind darum die Geräthe für diese Verehrung, zumal der Altar, darin und daran. „Ihre Einrichtung entspricht ihrer Idee. Einerseits erscheint sie z. B. nach ihrer Bedeckung, besonders nach der ziegenhärenen Decke statt des Daches (26, 1 ff.), nach ihren Seilen und Pflöcken (s. zu 26, 14) und nach ihren Vor- und Umhängen an hölzernen Säulen statt steinerner Säulen und Mauern (26, 31 ff. 36 ff. 27, 9 ff.) als ein Zelt und wird auch immer אֹהֶל genannt", bestimmt zum Wandern, wie auch ihre Geräthe zu gleichem Zweck mit Tragstangen versehen sind. „Als solches Zeltheiligthum eines Wandervolkes, welches Israel zunächst noch sein sollte, hat es seine Analogien. Im Feldlager der Carthager wird eine ἱερὰ σκηνὴ nahe beim Altar erwähnt, welche einst vom Opferfeuer ergriffen wurde (Diod. Sic. 20, 65). Ueber ein Zelt statt einer Kirche im Kriegslager Constantin's d. Gr. s. *Socrat.* h. ecc. 1, 18; ebenso haben Zelte zu gottesdienstlichen Zwecken die nomadischen Araber Afrikas (*Höst* Marokos 128) und nomadische Stämme Nordasiens (*Klaproth* Reise in den Kaukasus I. 166). Minder vergleichbar ist der kleine hölzerne und vergoldete *ναός*, worin die Aegypter das Götterbild stellten, wenn sie Umzüge mit ihm halten wollten (Inschr. v. Rosette Lin. 41 f.; Herod. 2, 63; Diod. Sic. 1, 85. 97) und bei den Phöniken (Sanchon. ed. Or. p. 20). Andererseits erscheint die Stiftshütte als ein Tempel, z. B. nach den starken und vergoldeten Bretterwänden statt der Stangen, der vierseitigen Form (26, 21), der Form der Decke über dem Eingang (26, 9)", dem Mangel eines spitzen Dachs. „Die Eintheilung des Raums entspricht dem Zelte wie dem Tempel (s. zu 26, 37). Sie erscheint also überhaupt als ein Zelttempel. Der heiligste Ort in ihr ist die Zeugnisslade und die Kapporeth über ihr, von welcher her Jahve sich vernehmen lässt. Darnach erklärt sich die feine Abstufung, welche sich durch das ganze Heiligthum hindurch bemerken lässt. Je näher jenem Orte und somit Jahve selbst, desto kostbarer die Stoffe und Arbeiten, und umgekehrt. Was mit der Gottheit gleichsam in Berührung trat, das musste so vorzüglich sein als man es

schaffen konnte; das von ihr mehr oder weniger entfernte durfte geringer sein. Diese Abstufung zeigt sich besonders in der Verwendung der Metalle (s. zu 25, 3). Im Allerheiligsten war alles von Gold oder mit Gold überzogen, Ueberzug der Zeugnisslade und die Kapporeth, über welcher Jahve selbst seinen Platz hat, von reinem Gold, von Silber nur die Untersätze der Bretter und Vorhangsäulen, von Kupfer nichts. Aehnlich im Heiligen, wo die Gott unmittelbar dienenden Geräthe Leuchter Tisch Altar theils ganz theils ihr Ueberzug aus reinem Gold, aber die Untersätze der Eingangssäulen, welche nach ihrer Aussenseite schon dem Vorhof angehörten, bereits aus Kupfer. Im Vorhof findet sich kein Gold; das Silber kommt nur vor bei den Köpfen", Ringbändern „und Nägeln der Säulen, alles Uebrige ist von Kupfer. Bei der innersten Decke der Wohnung sind die Haken von Gold, bei der nächsten darüber von Kupfer (26, 6. 11). Dieselbe Abstufung gibt sich in den Geweben zu erkennen (s. zu 25, 4): im Allerheiligsten kommt nur Kunstwirkerei von weissem" Byssus, „violettem und rothem Purpur und Karmesin mit Cherubbildern vor, im Heiligen ebenso, aber bei dem Eingangsvorhang, der nach seiner Aussenseite schon dem Vorhof angehört, blos Buntwirkerei, im Vorhof Buntwirkerei blos beim Eingang gegenüber von Jahve's Platz, bei den Umhängen jedoch schlichtes weisses Byssusgewebe. Für die Dinge von Holz wird immer Akazienholz vorgeschrieben (s. 25, 5), bei den Vorhofssäulen aber nichts bemerkt und hier die Wahl vielleicht frei gelassen (s. 27, 10). Wie am Heiligthume zeigt sich die Abstufung auch im priesterlichen Ornate. Bei dem des Hohenpriesters, welcher von Allen Jahve am nächsten stand, waren von reinem Golde das Diadem, die Schnüre am Choschen und Ephod und die Glöckchen am Me'il, von gewöhnlichem Golde die in Choschen und Ephod eingewebten Goldfäden, die Ringe an beiden Stücken, die Rosetten am Ephod und die Fassungen der Edelsteine (s. 25, 3), von Kunstwirkerei der Choschen und Ephod mit dessen Binde, von einfachem Purpur der Me'il darunter, von Buntwirkerei die Gürtelbinde und von gewirktem weissem" Byssus „der Leibrock (s. 25, 4). Hier stuft sich die Kostbarkeit vom Aeusseren nach dem Inneren ab, indem jenes Jahve mehr oder weniger zu Gesicht kam, dieses nicht. Bei den gemeinen Priestern, welche der Gottheit nicht so nahe traten, bestanden sämmtliche Amtskleider blos aus weissem" Byssus. In den Maassen des Gebäudes ergibt sich als Grundbestimmung, dass das Allerheiligste 10 Ellen hoch breit und lang die Form eines Kubus bekommt, das Heilige aber bei gleicher Breite und Höhe doppelt so lang ist, so dass die Länge des ganzen Baues 30 Ellen beträgt. Für den Vorhof ist in der Länge die Zahl 100 und in der Breite die Hälfte, also 50, für den Eingang desselben im Osten symmetrisch in der Mitte ein mit einem Vorhang verhängtes Thor von 20 Ellen Breite, und für die Höhe der den Vorhof vom gemeinen Raum abtheilenden Umhänge 5 Ellen festgesetzt. „Ueber die Bestimmung und Bedeutung der einzelnen Geräthe s. die Erklärung".

3. „Der einfache und schöne Sinn des alten Heiligthums befrie-

digte in der späteren Zeit grübelnder und spielender Deutelei nicht mehr und man begann allerlei in die Stiftshütte hineinzudeuten, woran ihr Urheber nicht gedacht hat. So erblicken *Josephus* ant. 3, 7, 7 und *Philo* de vita Mosis III. p. 147 ff. M. in ihr ein Bild der Welt und deuten das Allerheiligste auf den Himmel als das den Menschen Unzugängliche, das Heilige und den Vorhof auf die Erde mit dem Meere als das für Alle Gangbare, die 4 Webestoffe auf Erde, Meer, Luft und Feuer als die 4 Elemente, den siebenarmigen Leuchter auf die 7 Planeten, den Tisch mit den 12 Schaubroden auf das in 12 Monate zerfallende Jahr, die beiden Onyxe auf Sonne und Mond, die 12 Edelsteine im Choschen auf die 12 Monate oder die 12 Sterne im Thierkreise u. s. w. An sie schliessen sich die Kirchenväter an, indem sie die Stiftshütte ebenfalls als Bild des Alls auffassen, Einzelnes jedoch auch anders deuten, z. B. *Justin M.* coh. ad gent. 29, *Clem. Alex.* strom. 5 p. 562 ff. Col., *Orig.* hom. 9 in Exod., *Theodor Mopsv.* ad Hebr. 9, 1, *Athanas.* orat. in assumt. Christi in den Opp. II. p. 5 Col., *Theodoret.* quae. 60 in Exod., *Hieron.* ep. 64, 9. 19 ff. ad Fabiolam u. A. Sie bringen aber meist noch das typische Element hinzu, worin sich auch *Ephraem Syrus* ad h. l. ergeht, indem er schier Alles auf Christum und die christliche Kirche bezieht. Die Neueren verwarfen zum grössten Theile jene Betrachtung und folgten zunächst einfacher dem A. T., behielten aber das Typische bei und bildeten es bald mehr bald weniger aus, z. B. *Witsius* Miscell. sacr. I. 393 ff., *S. v. Til* de tabernaculo Mos. Dordr. 1714, *Leidekker* de republ. Hebr. I. 497 ff., *Lamy* de tabernaculo foed. p. 303 ff., *Lund* jüdd. Heiligth. S. 1 ff., *Hengstenberg* Authentie des Pent. II. 628 ff. u. A. Dagegen kehrte, wie schon *Grotius* ad 25, 4, *Görres* Mythengeschichte II. 525 ff. und *v. Bohlen* Genesis S. LXXV f., unter Verwerfung der Typik zur philonisch-josephischen Auffassung zurück *Bähr* Symbolik des Mosaischen Cultus, 1837—39, 2 Bde. (2. Aufl. 1874 Bd. 1), deutete sie aber nach der Eintheilung und Einrichtung, den Stoffen und Farben sowie den Zahlenverhältnissen der Stiftshütte in eigenthümlicher Weise weiter aus. Im Ganzen gilt ihm" (aber nicht mehr in der 2. Aufl., wo er auch manche andere seiner symbolischen Sätze fallen liess) „die Stiftshütte als Abbild der Welt, als Darstellung des Weltgebäudes, wiefern dieses als göttliche Offenbarungs- und Heiligungsstätte gedacht wird; das Heilige und Allerheiligste entspricht dem Himmel, der Vorhof der Erde. Diese Idee sucht er dann im Besonderen nachzuweisen und findet so ziemlich alles Einzelne bedeutsam. Die 3 Metalle bedeuten Licht und das unverwesliche Akazienholz Leben, wonach die Stiftshütte eine Stätte des Lichts und Lebens und zugleich eine Offenbarungsstätte ist; die feinen und leichten, gleichsam ätherischen Linnenstoffe stellen den Bau als etwas Aetherisches, vom Himmel Herstammendes dar; von den 4 Farben geht die blaue als Himmelsfarbe auf die Offenbarung Jahve's an Israel, der rothe Purpur auf die Königswürde Jahve's in Israel, die Karmesinfarbe als die des Feuers und Blutes darauf, dass Gott der Lebendige und die Quelle alles Lebens ist und die weisse auf Gottes Heiligkeit; von den Zahlen ist drei als Zahl jedes in sich ab-

geschlossenen Ganzen die Signatur des göttlichen Wesens, vier als aus jener hervorgegangen und als Zahl des abhängigen Seins die Signatur der Welt, sieben die Zahl der Verbindung Gottes mit der Welt, der Religion und des Cultus, des Heils und Segens, zwölf als aus 3 mal 4 zusammengesetzt die Zahl einer Gesammtheit, in deren Mitte Gott ist und sich offenbart, zehn als alle Grundzahlen in sich fassend die Zahl der Vollendung und Vollkommenheit und fünf die Zahl der Vollendung auf halber Stufe, der Mitte des Universums und der Lebensquelle der Welt. Darnach werden die Zahlenverhältnisse an der Stiftshütte erklärt. Die 2 Haupttheile, Zelt und Vorhof, daher, dass die Stiftshütte Himmel und Erde darstellen soll, die 3 Theile geben ihr das Gepräge der Göttlichkeit, die vierseitige Form macht sie zu einem Abbilde der Welt, worin Gott sich offenbart u. s. w. Diese Erklärung bestreitet *FFriederich* Symbolik der Mos. Stiftshütte 1841 und stellt im Anschluss an *Luther,* der einmal Leib, Seele und Geist des Menschen mit Vorhof, Heiligem und Allerheiligstem der Stiftshütte vergleicht, dafür eine andere auf. Nach ihm nahm Mose die Einrichtung der menschlichen Natur zum Modell der Stiftshütte und es entsprechen der Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste nach der äusseren Beziehung den Gliedern, dem Rumpfe und dem Haupte, nach der inneren dem Leibe, der Seele und dem Geiste, das Brettgerüst dem Knochenbau, die Zeugbekleidung dem Fleische im Allgemeinen, die untere Decke dem eigentlichen Fleische, die zweite der Haut, die 4 Säulen im Vorhofs-Eingange den Armen und Beinen, Brandopferaltar und Becken den beiden Geschlechtern u. s. w. Zu allen diesen Deutungen aber gibt der Text und das A. T. überhaupt keinen Anlass. Hätte der Verf. solches im Sinne gehabt, er würde es angedeutet, gesagt, wiederholt gesagt und selbst geflissentlich hervorgehoben haben, um zu rechter Betrachtung des Heiligthums anzuleiten, etwa wie er 31, 12—17 die Bedeutung des Sabbaths sorgfältig angibt. Aber es findet sich weder bei ihm noch sonst im A. T. eine Spur davon und jene Ausdeutungen ermangeln der Anhaltspunkte im A. T., sind mithin so haltlos und unberechtigt wie die allegorische Auslegung des Hohenliedes. Sie entsprechen auch nicht dem schlichten und natürlichen Geiste des höheren Alterthums, welches in solchen Sachen nicht abstracten Begriffen, sondern concreten Anschauungen folgte und erst von späterer Speculation die Tiefsinnigkeiten beigemessen erhielt, welche es beim Schaffen seiner Werke nicht gehegt hatte. Hätte der Urheber der Stiftshütte ein Abbild des Universums oder des Menschen geben wollen, er würde sicher nicht auf einen viereckigen oblongen Bretterbau mit vierfacher Decke und einem Vorhofe verfallen sein, weil solches Werk der Anschauung des darzustellenden Gegenstandes nicht entspricht. Dazu sind die gegebenen Deutungen, die man obendrein ohne die grösste Künstelei und Gewalt gar nicht durchführen kann, vollkommen unnöthig, indem sich Alles viel einfacher und doch im Einklange mit der vom Verf. angegebenen Bestimmung und Bedeutung der Stiftshütte erklärt. Die Stoffe ergeben sich von selbst. An das Akazienholz war man am Sinai gewiesen, weil man daselbst kein anderes in hinlänglicher Masse hatte;

Gold, Silber und Kupfer waren die edelsten Metalle und Purpur und Karmesin die kostbarsten Farben; daher ihre Wahl bei einer Wohnung des Höchsten, zu welcher das Beste genommen werden musste. Die Edelsteine, feinen Gewebe und vorzüglichen Wirkereien erklären sich ebenso. Was sollte man denn nehmen, wenn nicht die genannten Stoffe? So lange man diese Frage nicht anders als bisher beantwortet, genügt die Annahme, es habe die Rücksicht auf möglichste Kostbarkeit und Vorzüglichkeit den Erbauer geleitet. Ueber die Form, Einrichtung und Stellung der Stiftshütte s. 26, 21. 22. 37 und über die Geräthe die Erkl. An dem Menschlichen, was darin vorkommt, darf man keinen Anstoss nehmen. Aller Cultus ist menschlich, der eine mehr, der andre weniger" (*Kn.*).

4. Die *Geschichtlichkeit* der hier vom Verf. beschriebenen Stiftshütte, früher insgemein als selbstverständlich angenommen, ist in neueren Zeiten sehr ernstlich bestritten worden. Damit, dass die Beschreibung bei A steht (*Kn.*) oder dass so trockene, umständliche Schilderungen von Kunsterzeugnissen nicht in der Art der dichtenden Sage liegen (*Rigg.* S. 39 f.), kommt man nicht weit, denn gerade A hat z. B. vom Kasten Noah's eine genaue Beschreibung entworfen oder die ganze Menschengeschichte von ihrem Anfang an in ein chronologisches System gebracht, das unmöglich der Wirklichkeit entsprechen kann. Ebenso dass der vom Vrf. beschriebene Aufriss ausführbar ist und ausgeführt einen höchst würdigen und zweckentsprechenden Bau gibt (*Rigg.*), beweist nur, dass er genau durchdacht oder von einem wirklichen Gebäude hergenommen ist, nicht aber dass die mosaische Stiftshütte gerade so war. Ohnedem ist es z. B. sehr fraglich, ob ein Opferaltar von Holz zweckmässig oder ausführbar war, und ist die Beschreibung des Vrf. keineswegs durchaus so klar und genau, dass nicht bei der Ausführung oder Nachzeichnung über eine Menge von Einzelheiten Zweifel blieben. „Als Gründe gegen die Geschichtlichkeit hat man früher namentlich a) die für ein armes Wüstenvolk zu grosse Kostbarkeit der Stoffe, b) den Mangel an Kunstfertigkeit und Künstlern bei den Israeliten selbst noch in der Zeit der ersten Könige, c) die Kürze der Zeit von 9 Monaten für die Ausführung des Werkes, d) die Nichtnachweisbarkeit der hier beschriebenen Stiftshütte in der Zeit nach Mose geltend gemacht" und diese Stiftshütte für eine Fiction des Vrf. nach dem Muster des Salomonischen oder gar des Serubabel'schen Tempels erklärt (*Vater* Comm. III. 658 f., *de Wette* Beiträge I. 258 ff. II. 259 ff., *Hartmann* Hebräerin III. 163 ff., *Gramberg* Chronik 179 f., *v. Bohlen* Gen. S. CXII ff., *George* jüd. Feste S. 41 f., *Vatke* bibl. Theol. 224; *Nöldeke* S. 120 ff., *EReuss* l'hist. sainte et la loi 1879. p. 240), neuestens jedoch besonders den letzten Grund in's Vordertreffen gestellt, aber auch viel schärfer und genauer entwickelt (namentlich *Graf* und seine Schule: *CHGraf* de templo Silonensi 1855; die gesch. Bücher des AT. 1866. S. 55 ff.; *Colenso* the Pentateuch VI. 34—53; *Kuenen* Godsdienst II. 75 f. u. A.). In der That haben die 3 ersten Gründe wenigstens keine entscheidende Bedeutung, sofern man ihr Gewicht in der Weise *Knobel's* abschwächen kann. „Die Mittel zur Stifts-

hütte kamen nicht von Einzelnen, sondern von einem ziemlich zahlreichen Volke, welches nicht unvorbereitet (6, 11. 12, 17) und nicht ohne seine werthvollsten Sachen mitzunehmen, den Auszug angetreten hat. Die Masse des Goldes erscheint im Vergleich mit andern Goldmassen im alten Asien als eine Kleinigkeit (s. 38, 24) und die Edelsteine und kostbaren Spezereien wurden von den Volkshäuptern geliefert (35, 27 f.), die doch wohl im Stande waren, 14 Edelsteine und einiges Andere zu stellen. Die Israeliten haben sicher auch nicht 400 Jahre in Aegypten gewohnt, ohne in dieser Urheimath der mechanischen Künste etwas zu lernen (s. zu 26, 1. 28, 11. 32 und *Champollion-Figeac* Egypten S. 204 ff.). Es wäre ein Wunder, wenn die so sehr begabten Hebräer sich nicht Manches von den Aegyptern angeeignet hätten, wenigstens Einzelne oder auch Viele. Und nur Einzelnen, nicht der Volksmasse, legt der Verf. solche Kunstfertigkeiten bei (28, 3. 31, 1 ff. 35, 10 ff. 36, 1 ff.). Der Mangel an Schmieden in Saul's Zeit 1 Sam. 13, 19 ff. erklärt sich durch die philistäische Unterdrückung dieses Handwerks bei den Hebräern, und 2 Sam. 5, 11 und 1 Reg. 5, 20. 32 handelt es sich um grosse massive Prachtbauten, wie sie die Hebräer bis dahin noch nicht ausgeführt hatten. Auch können sie in der Richterzeit, wo Krieg und Bedrückung hinderten, zurückgegangen sein. Endlich kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dass sowohl die Stiftshütte, im Allgemeinen doch ein sehr einfaches Werk, als auch die Geräthe derselben in der angegebenen Zeit hergestellt werden konnten, da Bezaleel und Oholiab nicht Alles mit eigener Hand machten, sondern ihre Gehilfen hatten. Uebrigens ist man kaum an die Zeitangabe 40, 2. 17 gebunden. Sie scheint eine freie Annahme des Erzählers zu sein" (*Kn.*). Die Tragbarkeit oder Fortbewegbarkeit der Bautheile und Geräthe hat *Riggenbach* die mos. Stiftshütte, 2. Ausg. Bas. 1867 S. 42 ff. nachzuweisen gesucht. Aber alle solche Erwägungen und Gegenerwägungen, denen sich noch manche (z. B. zu 26, 16) anfügen liessen, sind von untergeordneter Bedeutung, da aus anderen Gründen sicher hervorgeht, dass „die mosaische Stiftshütte mit ihrem Zubehör ursprünglich viel einfacher war und erst in der Folge kostbarer und prächtiger gestaltet sein mag" (*Kn.*). Nicht nur gibt der vorliegende Text an die Hand, dass vielleicht A selbst noch eines Unterschiedes zwischen wesentlichen und minder wesentlichen Bestandtheilen der Hütte sich bewusst war (s. Nr. 1 oben S. 264), sondern auch die Berichte der andern Erzähler über den אֹהֶל מוֹעֵד und die Lade geben abweichende Vorstellungen. Nach 33, 6—11 (s. d.) bei B trug allerdings das Volk seine Schmucksachen bei zur Herstellung des Zeltes; die genauere Beschreibung davon ist nicht mitgetheilt, aber ganz schmucklos kann es demnach nicht gewesen sein. Es wird vorherrschend (33, 6—11. Num. 11, 16. 24 ff. 12, 4 ff. Dt. 31, 14) als Offenbarungszelt, nicht als gottesdienstlicher Ort (Dt. 12, 8) geschildert; ist nicht in den Mittelpunkt des Lagers gestellt, auch nicht für alle ausser Aaron und seinen Söhnen unzugänglich (33, 7. 11), auch die Lade nicht an ein Adyton gebannt, sondern sie zieht auf den Zügen dem Volke voran (Num. 10, 33 ff. gegen Num. 2. 4. 10).

Aber ohne Zweifel war doch dieser אֹהֶל מוֹעֵד, und nicht etwa das Privatzelt Mose's, der Ort, wo in Zeiten der Ruhe die Lade untergebracht war und bei dem hohen Ansehen, das sie schon damals genoss, ist es nur natürlich, wenn man in diesem Zelt auch die Zeichen der Verehrung Gottes, also vor allem den Tisch mit dem (ohne Frage uralten) Tischopfer, das Licht dazu, und bei dem Zelt einen Altar, auf dem man opfern konnte, aufstellte. Nach der Eroberung Kenaan's unter Josua, wird erzählt, sei der אֹהֶל מוֹעֵד, natürlich mit der Lade, nach Silo gekommen (Jos. 18, 1. 8 ff. 19, 51. 21, 2); in der That findet sich dort auch durch die ganze Richterzeit bis zu Eli's Tod das Hauptheiligthum des Volks (Jud. 18, 31. 21, 19. 1 Sam. 1—4), heisst aber nun freilich (abgesehen von der angefochtenen Stelle in 1 Sam. 2, 22) בֵּית יְהוָה (Jud. 18, 31. 1 Sam. 1, 7. 24. 3, 15; vgl. Jos. 6, 24) und הֵיכַל יי׳ 1 Sam. 1, 9. 3, 3, und hat מְזוּזוֹת und דְּלָתוֹת (1 Sam. 1, 9. 3, 15, vgl. Ex. 21, 6. 23, 19). Das wird also immerhin schon ein festerer מִשְׁכָּן gewesen sein; dass es aber doch kein steinernes Haus war, scheint aus 2 Sam. 7, 6. 1 Chr. 17, 5 (vgl. mit 2 Sam. 12, 20, wo der von David 2 Sam. 6, 17 errichtete אֹהֶל ein בַּיִת heisst) hervorzugehen. Dass die Lade bis auf Eli, je nach Bedürfniss, besonders in wichtigen Volksangelegenheiten und zu Kriegszwecken da und dorthin genommen wurde, wissen wir sicher (z. B. Jud. 20, 27; auch Jos. 24, 33 LXX), und seit ihrer Rückgabe durch die Philister stand sie, gesondert vom Hauptheiligthum, in Bethschemesch und dann in Kirjathjearim (1 Sam. 4, 11. 5, 1f. 8. 10. 6, 1. 12. 19ff. 7, 1f. 2 Sam. 6). Nach Silo's Sinken war das Hauptvolksheiligthum unter Saul in Nob, mit vielen Priestern, und wurden dort auch Schaubrode aufgelegt (1 Sam. 21, 1—10. 22, 18); unter David und noch im Anfang Salomo's war das grösste Heiligthum in Gibeon (1 Reg. 3, 4. 1 Chr. 16, 39. 21, 19); David aber stiftete ein neues Heiligthum in Zion, indem er die Bundeslade aus Kirjathjearim dahin bringen und ihr ein neues Zelt dort machen liess (2 Sam. 6, 17. 1 Reg. 1, 39. 2, 28—30. 1 Chr. 13, 6. 15, 1. 16, 1. 2 Chr. 1, 4), welches 1 Chr. 6, 17. 9, 21 auch אֹהֶל מוֹעֵד genannt scheint. Wie die Heiligthümer in Nob und Gibeon beschaffen gewesen seien, darüber wissen wir gar nichts. Der Chroniker zwar (2 Chr. 1, 3—6) nimmt an, das in Gibeon sei die mosaische Stiftshütte gewesen; aber ohne Lade? Der אֹהֶל מוֹעֵד aber mit seinen Geräthen, den Salomo (1 Reg. 8, 4) nicht etwa von Gibeon, sondern von Zion her in seinen Tempel hinaufbringen und dort aufbewahren liess, kann (wenn die Stelle nicht ein späterer Zusatz ist, *Wel.*) doch nicht die mos. Stiftshütte gewesen sein (Jos. ant. 8, 4, 1; *Winer* II. 533; *Then.* z. d. St.; *Ew.* III. 335), denn warum hätte David die Lade nicht in diese gethan, wenn man sie noch hatte? sondern (*Kn. Graf Berth.* A.) nur das von David gemachte Zelt. Aus alle dem folgt, dass im Anfang der Königszeit der mosaische אֹהֶל מוֹעֵד nicht mehr, aber auch ein Gesetz, wie das vorliegende Cap. 25—31, nicht vorhanden oder doch eine Gesetzeskraft für die Gegenwart ihm nicht zuerkannt war. Die ungemeine Scheu, welche man vor Anblick und Berührung der Lade hatte, zeigt sich zuerst in

den Erzählungen 1 Sam. 6, 19 ff. 2 Sam. 6, 7 ff. (*Diestel* im BL. V. 416), und obwohl sie noch unter David in den Krieg genommen wurde (2 Sam. 11, 11. 15, 24 ff.), so hört das doch weiterhin auf. Ein regelmässiger Opferdienst mit den erforderlichen Thieren, Mehl, Oel, Wein u. s. w. ist in der Wüste, und ein ununterbrochener Tamiddienst auf den Wanderzügen (vgl. Num. 4) geradezu undenkbar: der kann erst nach Mose in Kenaan sich so ausgebildet haben. Selbst von einigen Geräthen, wie dem ehernen Becken und ehernen Ueberzug des Altars weisen die Notizen Ex. 38, 8. Num. 17, 1—5 auf einen jüngeren Ursprung hin. Ein Bewusstsein von dem jüngeren Ursprung des goldenen Altars schimmert vielleicht noch bei A durch (s. oben S. 264); ihre Rauchopfer bringen die Priester in der ältesten Zeit auf Pfannen (Lev. 10, 1. Num. 16, 6 ff. 17, 1 ff.). Demnach gibt A eine Beschreibung des Heiligthums und seines Dienstes, nicht wie sie zu Mose's Zeit waren, sondern wie sie von einfacherer mosaischer Grundlage aus nach ihm im Lande sich allmählig ausgebildet hatten, aber zur Zeit des Vrf. schon als uralt und überaus heilig und wenigstens in priesterlichen Kreisen als auf göttlicher Einsetzung beruhend galten. Offenbarungszelt und Gottesdienstzelt sind in seiner Darstellung auf's engste verbunden und von dem mosaischen Grundgedanken von dem Wohnen Gottes mitten in seinem Volke (29, 45 f.) durchdrungen. Von diesen Gesichtspunkten aus und in Uebereinstimmung mit der idealen Vollkommenheit, in der ihm das Werk und die Zeit Mose's erschien, mag er im Einzelnen Manches selbst noch idealer und systematisch durchgebildeter gezeichnet haben, als es in irgend einer geschichtlichen Vorlage oder Ueberlieferung gegeben war. Welches der vorsalomonischen halb festen, halb zeltartigen Heiligthümer ihm als Vorlage bei der Beschreibung seines Zelttempels diente (ob das zu Silo oder das davidische auf Zion oder sonst eines?), ist nicht mehr zu bestimmen. Dass der Salomonische (oder gar der Serubabel'sche) Tempel ihm dazu gedient habe, ist nicht zu erweisen und bei den vielfachen Abweichungen desselben von seiner Stiftshütte ganz unwahrscheinlich. Die Orientirung war bei Heiligthümern alt und weit verbreitet (s. 26, 22) und brauchte nicht vom Tempel (*Graf* 60) copirt zu werden; im Riss des Tempels und seiner Geräthe hat Salomo trotz aller Eigenthümlichkeiten, die er anbrachte, gewiss nicht völlig Neues geschaffen, sondern sich an den bisherigen israelitischen Typus eines Heiligthums angeschlossen; es ist Widersinn anzunehmen, dass der einfachere Riss der Stiftshütte von dem künstlicheren und complicirteren des Tempels extrahirt sei. Kerube haben nicht erst Salomo oder seine phönikischen Künstler erfunden, und ein siebenarmiger Leuchter ist ächt mosaisch-israelitisch, also nicht einzusehen, warum nicht vorsalomonisch. Dass der Stelle Ex. 40, 34 ff. die Priorität vor 1 Reg. 8, 10 f. zukommt, wird jeder Unbefangene einräumen. Vom Serubabel'schen Tempel vollends ohne Lade und Kerube, der selbst nur ein schwaches Nachbild des Salomonischen war, war nichts zu copiren.

Zur Verordnung von der Stiftshütte und dem Priesterthume sind zu vergleichen: *Josephus* ant. 3, 6—8 und *Philo* de vita Mosis III.

p. 145 ff. M.; von den Neueren: *Spencer* de leg. Hebr. rit. 1, 5, 1 p. 245 ff. und 3, 3 p. 663 ff., *Reland* antiq. sacr. 1, 3—5 p. 14 ff., *Carpzov* apparat. p. 248 ff., *GLBauer*, gottesdienstl. Verfassung II. 9 ff., *Jahn* bibl. Archäol. III. 226 ff., *de Wette* Archäol. [4] *Raeb.* S. 268 ff., *Ewald* Altth. [3] 163 ff. 367 ff. 387 ff. 421 ff., *Keil* Archäol. § 17 ff., *Winer* RWB. u. Stiftshütte u. a. Art., *Leyrer* in Herzog RE. XV. 92 ff.; *Diestel* in B.L. V. 405 ff., und die schon angeführten Werke von *Witsius*, *Lamy*, *Lund*, *Bähr*, *Friederich*, *Riggenbach*, auch *Neumann* die Stiftshütte 1861, und die Aufsätze in den Theol. Stud. u. Kritiken 1858 von *Kamphausen*, 1859 von *Fries*, 1863 S. 361 ff. von *Riggenbach*, aus früherer Zeit noch *Seb. Rau* de iis, quae ex Arabia in usum tabernaculi fuerunt petita. Lips. 1755. Zur Kritik *Popper* der bibl. Bericht über die Stiftshütte 1862.

Cap. 25, 1—9. Befehl zur Erhebung *freiwilliger Beiträge* für die zu errichtende Wohnung Gottes, ihre Geräthe und die anzufertigenden Priesterkleider. — V. 2. „Die Kinder Israel sollen nehmen für ihn eine Hebe, jedoch nur von Seiten eines Jeglichen, *welchen sein Herz treibt* (35, 21. 29), von jedem נְדִיב לִבּוֹ *Getriebenen seines Herzens* (35, 5. 22; *Ew.* § 288, c), d. h. von jedem, welcher aus Liebe und Eifer für Jahve sich innerlich angeregt und getrieben findet. Die Beiträge sollen (abgesehen von der 30, 11 ff. 38, 25 ff. vorgeschriebenen Abgabe in Silber) freiwillige sein. Das ganze Volk betheiligte sich und brachte mehr als man bedurfte (35, 20. 36, 5 f.). Der Elohist hat eine günstigere Meinung vom Eifer des mosaischen Israels für die Jahveverehrung als die anderen Erzähler (32, 1 ff. Lev. 17, 7). תְּרוּמָה] s. Lev. 7, 32. — V. 3. Die erste Stelle nehmen die Metalle als die werthvollsten Stoffe ein: Gold, Silber und Kupfer; Eisen, welches erst später in Gebrauch gekommen (*Link* Urwelt I. S. 262 f.), nennt der Verf. nicht.“ Im Verlauf wird sowohl hier als Cap. 35 ff. zwischen זָהָב und זָהָב טָהוֹר unterschieden. Letzteres (nur noch 1 Chr. 28, 17. 2 Chr. 3, 4. 9, 17) ist nicht ein nachexilischer (*Graf* S. 64; s. פֶּתֶם טָהוֹר Jj. 28, 19), sondern der allgemeinste und darum hier allein passende Ausdruck (טָהוֹר, סָגוּר, מוּפָז, פָּז u. a. sind Arten des טָהוֹר). „*Reines* Gold kann nur solches sein, welches von allen nichtgoldenen Bestandtheilen z. B. Silber (Plin. 33, 23: omni auro inest argentum vario pondere) geläutert ist und auch keinen nichtgoldenen Zusatz erhalten hat, aurum absolutum oder purum bei Plin. 33, 21. 32. Von solchem Golde waren: der Ueberzug und die Kapporeth der Bundeslade (V. 11. 17. 37, 2. 6), der Ueberzug des Räucheraltars (30, 3. 37, 26), der Leuchter und seine Geräthe (V. 31. 36 ff. 37, 17. 22 ff.) und der Ueberzug des Schaubrodtisches und seine Geräthe (V. 24. 29. 37, 11. 16) sowie vieles im Ornate des Hohenpriesters, z. B. das Diadem (28, 36. 39, 30), die Schnüre am Ephod und Choschen (28, 14. 22. 39, 15) und die Glöckchen am Me'il (39, 25), dagegen von *gewöhnlichem Golde:* bei der Bundeslade die Einfassung, die Ringe und der Ueberzug der Stangen an ihr, sowie die Kerube auf ihr, beim Räucheraltar Einfassung, Ringe und Ueberzug der Stangen, beim Tische dieselben Dinge, ferner bei den Brettern der Ueberzug, die

Ringe und der Ueberzug der Riegel, bei den Säulen der Parokheth der Ueberzug und die Nägel, bei denen des Eingangs die Nägel und der Ueberzug der Köpfe und Ringbänder, bei der untersten Decke die Haken, beim hohenpriesterlichen Ornate die Fassungen der Edelsteine, die Ringe am Ephod und Choschen, die Rosetten zum Aufnehmen der Schnüre und die eingewebten Goldfäden. Aus *Silber* bestanden die Untersätze der Bretter, die der Säulen der Parokheth und die Ueberzüge an den Häuptern der Vorhofssäulen, auch die Nägel der Säulen im Eingange des Vorhofs und die Ueberzüge der Häupter und Stäbe dieser Säulen. Das *Kupfer* kam zur Verwendung bei den Haken der ziegenhärenen Decke, bei den Untersätzen der Säulen des Eingangs, bei denen der Vorhofssäulen, bei dem Brandopferaltar und seinen Geräthen, bei dem Becken und seinem Gestell, bei den Pflöcken des Zeltes und Vorhofs und bei den Arbeitsgeräthen. Die Abstufung der 3 Metalle bemerkt sich leicht; je näher etwas Jahve, dessen Fussschemel die Kapporeth der Bundeslade ist, desto kostbarer das Metall, je weiter von ihm entfernt, desto geringer.“ — V. 4. „Demnächst folgen die Zeuge kostbarer Farben. Ueber תְּכֵלֶת vom violetten oder blauen Purpur, אַרְגָּמָן“ (in 2 Chr. 2, 6 auch in der aram. Form ארגון) „vom rothen Purpur und תּוֹלַעַת שָׁנִי vom Karmesin“ (ausserhalb des Priestergesetzes im AT. auch blos שָׁנִי oder תּוֹלַע, nach dem Exil aber nur כַּרְמִיל genannt 2 Chr. 2, 6. 13. 3, 14), „vgl. *Boch.* hieroz. III. 524 ff. 665 ff., *Braun* de vest. sac. p. 186 ff. 201 ff. 217 ff., *Hartmann* Hebräerin I. 367 ff. III. 126 ff., *Ges.* th. s. hh. vv., *Winer* RWB. u. Carmesin und Purpur“, auch BL. I, 501. V, 19. „שֵׁשׁ] stammt wohl aus dem Aeg., wo es *schenti*, *schens* lautet (*Bunsen* Aeg. I. 606) und nach ϣⲉⲛⲧ *plectere*, *conserere* erklärt ursprünglich *Wirkerei, Gewebe* bedeutet. Der Hebräer hat das Wort wie ein Deriv. von יָשַׁשׁ *album esse* geformt und als *Weisses*, *Weisszeug* genommen.“ Nach dem Exil kommt שֵׁשׁ oder שֵׁישׁ nur noch als *weisser Marmor* vor und ist als Gewebe durch בּוּץ ersetzt 2 Chr. 2, 13. 3, 14 u. ö. „Bemerkung verdient, dass Ezech. 27, 7. 16 das ägyptische Produkt שֵׁשׁ, das syrische בּוּץ nennt. Ob darunter im A. T. allein die Baumwolle (*Forster* de bysso antiquorum. Lond. 1776; *Ros.* Alterth. IV, 1. S. 175 ff.; *Keil* Arch. § 17) oder allein die Leinwand (*Celsius* Hierobot. II. 169 ff. 259 ff., *Braun* p. 90 ff.) oder wie unter dem griech. *βύσσος* beides zu verstehen sei (*Hartmann* III. 34 ff., *Winer* RWB. u. Baumwolle, *Bähr*[2] I. 291), ist streitig. Obwohl die Baumwolle in Westasien und Aegypten nicht so jung ist, als Manche z. B. *Voss* mytholog. Briefe III. 262 ff. sie machen wollen, da die Erfindung der *ἱμάτια βύσσινα* in die älteste Zeit gesetzt wird (Clem. Alex. strom. I. p. 307. Euseb. praep. ev. 10, 6) und bei den Mumien aus allen Zeiten sowohl baumwollene als linnene Binden vorkommen (*Champollion-Figeac* Egypten S. 218. 289)“, so meinte doch *Kn.* hier bei der Stiftshütte und Priesterkleidung שֵׁשׁ von Linnen und zwar von weissem Linnen verstehen zu müssen, weil 39, 28 (vgl. 28, 42) בַּד, was die LXX (ausser 1 Chr. 15, 27) immer mit *λίνον* geben, als שֵׁשׁ erklärt wird, und Ez. 44, 17. 18 den Priestern flächsene Kleidung vorschreibt, auch Philo

(de somn. p. 653 u. de monarch. p. 225 M.) und Josephus (ant. 3, 6, 1. 3, 7, 2 f. 7) שֵׁשׁ nicht blos mit *βύσσος* sondern auch mit *λίνον* wiedergeben. Allein aus Ez. folgt nichts, da dieser mehrfach die Vorschriften für die Priester schärft; die alten Schriftsteller verwechseln oft genug *λίνεος* und *βύσσινος*, und dass בד nur *linnen* bedeute, ist nicht sicher. Nicht viel weiter führt das Gesetz über שַׁעַטְנֵז Lev. 19, 19. Dt. 22, 11: aus diesem folgt nur, dass die mit שֵׁשׁ zusammengewobenen Purpur- und Carmesinfäden nicht wollen waren, sondern baumwollen (denn Byssus wurde allerdings in jenen Farben gefärbt, *Minutoli* Reise nach Oberäg. S. 402, *Heeren* Ideen I, 2 S. 91, *Ad. Schmidt* Forschungen auf dem Gebiet des Alterth. 1842. I. 151 ff., nicht leicht Linnen); baumwollen und linnen zusammen wäre aber kein שעטנז, wenn gleich es natürlicher ist anzunehmen, dass auch שש der gleiche Stoff, also Byssus war. Nach Joseph. ant. 4, 8, 11, nach M. Kilajim 9, 1, den Talmudisten und Rabbinen (denen *Braun* vest. sac. p. 92 und *Keil* § 17 folgten) wären freilich die Purpur- und Karmesinstoffe wollen und שש linnen gewesen und hätte für die Priester eine Ausnahme vom Gesetz über שעטנז stattgefunden, sofern sie linnen und wollen zusammen in ihrer Kleidung gehabt haben, während doch Ez. 44, 17 f. die Wolle ihnen untersagt wird und sie auch im ägyptischen Cult (s. zu Gen. 41, 42. 46, 34) gemieden war. „Eine vorzügliche Art des שֵׁשׁ bezeichnet der Verf. mit מָשְׁזָר eig. *gedreht, zusammengedreht*, d. i. gezwirnt; s. *Röd.* in Ges. th. p. 1386. Er meint damit Garn, dessen Fäden aus mehreren zusammengedrehten Fäden bestanden und Gewebe, welches aus solchem Garn gemacht war (26, 1. 31. 36. 27, 9. 16. 18. 28, 6. 8. 15. 36, 8. 35. 37. 38, 9. 16. 18. 39, 2. 5. 8. 24. 28. 29). Dieses Zwirnen hatten die Hebräer bei den Aegyptern gelernt, welche darin sehr vorzügliches leisteten. In dem Panzerhemde, welches Amasis nach Rhodus schickte, soll jeder Faden aus 360 zusammengedrehten Fäden bestanden haben (Herod. 3, 47. Plin. h. n. 19, 2, 2). Die genannten 4 Stoffe, welche die Weiber als Garn zur Verwebung ablieferten (35, 25), kommen am häufigsten zusammengewebt vor und der Verf. unterscheidet 1) Kunstwirkerei. 2) Buntwirkerei und 3) Weberei, worüber zu 26, 1. 36. 28, 32, Mit der *Kunstwirkerei* meint er Gewebe aus jenen 4 Stoffen und eingewebten Goldfäden z. B. beim Choschen des HP. (28, 15. 39, 8), beim Ephod (28, 6. 39, 2 f.) und bei der Binde dieses Ephod (28, 8. 39, 5), aber auch Gewebe aus jenen 4 Stoffen mit eingewebten Figuren z. B. bei der innersten Decke der Stiftshütte (26, 1. 36, 8) und beim Vorhange zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten (26, 31. 36, 35). Bei der Kunstwirkerei musste der שֵׁשׁ immer gezwirnt sein. Die *Buntwirkerei* besteht in gewürfelten oder gestreiften Geweben aus jenen 4 Stoffen ohne Goldfäden und Figuren und kommt vor beim Vorhange des Eingangs in die Stiftshütte (26, 36. 36, 37) und des Eingangs in den Vorhof (27, 16. 38, 18) sowie beim Gürtel des HP. (28, 39. 39, 29); auch die Granaten am Me'il des HP. gehören hierher (28, 33. 39, 24). Bei der Buntwirkerei war der שֵׁשׁ ebenfals gezwirnt. Die einfache *Weberei* umfasst die Gewebe aus blos

einem Stoffe. Aus violettem Purpur bestanden der Me'il des HP. (28, 31. 39, 22), die Schnur zur Befestigung des Diadems (28, 37. 39, 31), die Schnüre zur Verbindung des Choschen mit dem Ephod (28, 31. 39, 21), die Schleifen an der innersten Decke der Stiftshütte (26, 4. 36, 11) und ausserdem gewisse Decken für die heiligen Geräthe beim Zuge (Num. 4, 6 ff.), aus rothem Purpur und Karmesin nur solche Decken (Num. 4, 8. 13), aus gezwirntem שֵׁשׁ die Umhänge des Vorhofs (27, 9. 18. 38, 9. 16) und die Hüfthüllen der Priester (39, 28), aus einfachem ungezwirntem שֵׁשׁ die Leibröcke und Kopfbunde aller Priester (28, 39. 39, 27 f.). Bei שֵׁשׁ ist noch schlichte Weberei und gemusterte Wirkerei zu unterscheiden (s. 28, 39. 42). Die Abstufung gleicht der bei den Metallen. עִזִּים] eig. *Ziegen* d. i. Ziegenhaar wie Num. 31, 20. 1 Sam. 19, 13. Solches verspannen die Weiber zu Garn (35, 26); das Gewebe daraus diente zur zweiten Decke der Stiftshütte über der innersten (26, 7. 36, 14). — V. 5. Die ledernen und hölzernen Stoffe. *geröthete Widderhäute*] d. i. rothgefärbte Widderhäute zur dritten Decke der Stiftshütte (26, 14. 39, 34). Zur Form für מְאָדָּם vgl. *Ges.* § 52 A. 4. *Ew.* § 131, b. Das Attribut entspricht dem 2. Glied der Kette *Ges.* § 148, 1. Roth gefärbter Saffian findet sich oft unter den erhaltenen äg. Alterthümern (*Champollion-Figeac* Egypten S. 204). תַּחַשׁ] seine Haut brauchte man zur vierten oder obersten Decke der Stiftshütte (26, 14. 36, 19. 39, 34. Num. 4, 25), zu äusseren Decken für die h. Geräthe beim Zuge (Num. 4, 6 ff.) und zu Sandalen (Ez. 16, 10). Ueber die verschiedenen Erklärungen s. *Röd.* in *Ges.* th. 1500 und *Winer* RW. u. Thachasch. Die alten Ueberss., welchen *Boch.* hz. II. 387 ff., *Oedmann* verm. Samml. III. 26 ff., *Rosenm.* und *Meier* Wurzel-WB. 154 folgen, nehmen das Wort als eine Farbe, was keine Widerlegung verdient. Andre verstehen darunter den Dachs (*Raschi Luth. Ges.*) oder den Seehund (*SRau* l. l. p. 25 ff., *Bauer* gott. Verf. II. 28 f., *de Wette*, *Faber* Arch. I. 109 ff.), wogegen aber spricht, dass der Dachs nicht so weit südlich vorkommen dürfte und der Seehund meines Wissens bis jetzt im arab. Meerbusen auch noch nicht nachgewiesen ist. Denn der φώκος der Alten ist keine φώκη. Da das arab. ثُخَس und ذُخَس den *Delphin* bezeichnet, welcher Name noch jetzt vom Delphin oder dem Meerschweine gebraucht wird (*Niebuhr* Arab. 178), so kann man nur mit *ThHase* dissert. philol. p. 596 ff. und *JDMich.* an eine Art des Delphins oder an ein nahe mit ihm verwandtes und unter dem Namen mitbegriffenes Thier denken. Delphine gibt es in grosser Menge an den Küsten des alten Midian, wie alte und neue Zeugen berichten (*Burckh.* Syr. 860; *Wellsted* Arab. II. 17). Wahrscheinlich ist die Seekuh (Dujong, Manati, Halicore) gemeint, welche zu derselben Zunft mit dem Delphin gehört. Sie findet sich im rothen Meere, erreicht eine Länge von 8 bis 10 und mehr Fuss, wird wie die Walfische gejagt und hat eine Haut, die man gern zu Sandalen (*Rüppell* Nub. 187. 196 und Abyss. I. 243 f. 253 f.) und Schildern braucht (*Monconys* Reiseb. S. 261). Auch nennen die Reisenden einen grossen Fisch Tun oder Atum, welcher an den Küsten

der Sinaihalbinsel gefangen wird und dessen fingerdicke und sehr dauerhafte Haut den Beduinen zu Sohlen dient (*Burckh.* Syr. 861. *Robins.* I. 190. *Seetzen* III. 65). Vermuthlich gehört er zu derselben Zunft, wenn er nicht mit der Seekuh einerlei ist. Uebrigens muss man bei der Manati die obere und untere Haut unterscheiden; jene ist grösser und viel dicker, diese nur 2 Linien dick und sehr zäh (*Oken* Naturgesch. VII. 1092f. 1106. 1111)". Ob diese Haut, präparirt, die Hyacinthfarbe habe und darauf die Uebersetzung der Alten beruhe, ist noch zu untersuchen. *Böttcher* n. Aehrenl. S. 32ff. hält תחש für eine härtere Aussprache von תַּיִשׁ und findet demnach hyacinthfarbiges *Bocksleder*. שִׁטָּה] „für שִׁטָּה, die ächte Akazie (acacia Arabica, mimosa Nilotica), von unserer sogenannten Akazie ganz verschieden, in Aegypten und Arabien einheimisch und daselbst noch jetzt سَنْط, صَنْط genannt. Der Baum wurde gross und stark und sein dauerhaftes Holz diente besonders zum Schiffbau (Theophrast. h. pl. 4, 2, 8. Plin. 13, 19. vgl. *Hasselquist* R. S. 514f. und *Forskål* Flora p. LVI)". Auf die Unverweslichkeit legen die LXX Gewicht, die immer ξύλον ἄσηπτον dafür geben. „Nach Hieron. ad Jo. 4, 18 und Jes. 41, 19 waren die שִׁטִּים grandes arbores und hatten ein lignum fortissimum, imputribile et levissimum, incredibilis levitatis et pulchritudinis. Heute soll es indess auf der Sinaihalbinsel und in Aegypten keine grossen Exemplare mehr geben (*Sonnini* R. II. 329. *Seetzen* III. 108f.). Mehr bei *Celsius* Hierobot. I. 498ff. *Ritter* Erdk. XIV. 335ff. Von solchem Holze waren die Bundeslade, der Schaubrodtisch, der Räucheraltar und der Brandopferaltar nebst den an diesen Geräthen befindlichen Stangen (V. 10. 13. 23. 28. 27, 1. 6. 30, 1. 5. 37, 1. 4. 10. 15. 25. 28. 38, 1. 6), die Bretter der Stiftshütte nebst ihren Riegeln (26, 15. 26. 36, 20. 31), die Säulen zum Vorhange vor dem Allerheiligsten (26, 32. 36, 36) und zum Vorhange des Eingangs der Stiftshütte (26, 37), vielleicht auch die Säulen zu den Umhängen des Vorhofs. An dieses Holz war man gewiesen, weil die Akazie der einzige Baum ist, welchen die Thäler des Sinai in Menge hervorbringen (*Burckh.* Syr. 784)". — V. 6. Dass יְ vor שמן und בשמים fehlt, hat an V. 7 seine Analogie. In den LXX fehlt der ganze V. sowohl hier als 35, 8 (doch s. 35, 14 und 19 und 28 LXX). Vielleicht haben die Leser an der Einordnung von Dingen, die zum täglichen *Dienst* gehören, in die Aufzählung der zur *Verfertigung der Geräthe* dienenden Sachen Anstoss genommen. Kritischen Werth hat diese Lücke schwerlich, da der *Sam.* zum mass. Text stimmt. „Das *Oel* zur Speisung des Leuchters in der Stiftshütte (27, 20f. Lev. 24. Num. 8) und zur Verfertigung des Salböls (30, 24), die בְּשָׂמִים *Wohlgerüche* zum Salböl (30, 22ff.) und zum Räucherwerk (30, 34ff.)." סַמִּים] *odoramenta, Riechwerk* (von שָׁמַם *riechen*) im AT. nur bei A und nach ihm in der Chron., meist in der Phrase קְטֹרֶת סַמִּים 30, 7. 31, 11. 35, 8. 15. 28. 37, 29. 39, 38. 40, 27 u. ö., also nur von *odoramenta*, die geräuchert werden. „Er gebraucht das allgemeine Wort, weil nicht jeder Bestandtheil des h.

Räucherwerks für sich wohlriechend war; בְּשָׂמִים sagt er nur, wenn die Stoffe des h. Salböls, welche alle wohlriechend waren, zugleich mitgemeint sind (35, 8. 28). Denn a potiori fit denominatio." — V. 7. „Die *Edelsteine* (von den Fürsten der Gemeinde geliefert, 35, 27). אבני שהם] s. Gen. 2, 12. Diese Beryllе (nach Andern: Onyche) kamen auf die Schulterstücke des Ephod (28, 9. 39, 6). אבני מלאים] eig. *Steine der Füllung*, also Edelsteine, womit etwas erfüllt, besetzt werden soll, nämlich der Choschen 28, 17 ff. 39, 10 ff. So gebraucht der Verf. auch מִלֵּא 28, 17. 31, 5. 35, 33. 39, 10 und מְלֵאָה 28, 17. 20 vom Einsetzen, Besetzen. Die gewöhnliche Erklärung von *gefassten Steinen* hat gegen sich, dass die Edelsteine nicht gefasst abgeliefert, sondern erst nach der Ablieferung gefasst wurden (28, 11. 39, 6. 13) und dass der Verf. das Fassen mit שָׁבַץ bezeichnet. — V. 8. Der Zweck dieser Beiträge ist, dass Jahve in der Mitte der Kinder Israel wohnen (29, 45 f. Num. 5, 3), also eine Wohnung haben will, welche als solche Gottes מִקְדָּשׁ heisst. Demgemäss wird die Stiftshütte oft מִשְׁכַּן וְהִיָּה genannt (Lev. 15, 31. 17, 4. Num. 16, 9. 17, 28. 19, 13. 31, 30. 47. Jos. 22, 19)." Im engern Sinn freilich heisst מִשְׁכָּן bei A nur der aus dem Brettergerüst und der Prachtdecke gebildete eigentliche Wohnraum, im Gegensatz gegen den aus der ziegenhärenen Decke gebildeten אֹהֶל (z. B. 26, 1. 6 f. 35, 11. 36, 13 f. 39, 33. 40, 19. Num. 3, 25), daher auch der Ausdruck מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד (39, 32. 40, 2. 6. 29). Die andern Namen s. V. 22. — V. 9. *Gemäss allem, was ich dich sehen lasse*, näml. *den Bauriss* (das Bild) *der Wohnung und den Bauriss aller ihrer Geräthe — also sollt ihr es machen.* Das (nach Stellen wie 7, 6. 12, 28. 39, 32. Num. 1, 54) höchst auffallende וְ vor כֵּן (nach *Ew.* § 348, a nothdürftig zu erklären) wäre am besten zu streichen; die Rabbinen fanden darin die Andeutung, dass כן תעשו eine Weisung sei לְדוֹרֹת. — Damit dass Mose von allen den zu verfertigenden Dingen ein Musterbild (Modell) zu sehen bekommt, wird nicht blos die hohe Heiligkeit und Bedeutsamkeit aller dieser Dinge bis auf das Einzelne ihrer Form und Art hinaus ausgedrückt, sondern wohl auch zugleich eingeräumt, dass die folgende ausführliche Beschreibung doch in vielen Punkten noch durch die lebendige Anschauung ergänzt werden musste, um zu genügen. Die Verweisung auf dieses Musterbild kehrt wieder V. 40. 26, 30. 27, 8 (Num. 8, 4). In diesen 3 Stellen steht בָּהָר dabei, und *Sam.* LXX haben das auch hier nach מֵרְאֶה; es muss den Sinn haben: (hier) *auf dem Berge*, nicht etwa erst später beim wirklichen Anfertigen. In 26, 30. 27, 8 ist zugleich das Perf. statt des Part. gebraucht, des Sinns: du sollst es (später, unten) herstellen, wie es dir (vorher, hier) auf dem Berge gezeigt ist. Ueber die Folgerung *Knobel's* aus diesen Ausdrücken s. oben S. 263. Die Meinung des Verf. wird sein, dass die Zeigung und Anschauung der תַּבְנִית gleichzeitig mit der Ansprache V. 9 vor sich ging. Auf keinen Fall ist es erlaubt, das Part. מַרְאֶה als Part. der Vergangenheit (*Kn.*): *was ich dich habe sehen lassen* zu nehmen (möglich wäre das nur beim Part. Pass. V. 40), um so weniger, als auch הֶרְאֵיתָ אֲשֶׁר אֶהֱן לְךָ 25, 16. 21 (nach

31, 18) den Aufenthalt auf dem Berg voraussetzt und selbst הִרְאֵה V. 40 auf ein gleichzeitiges Zeigen hinweist (anders רְאֵה 31, 2).

Cap. 25, 10—27, 21 Vorschriften über *den Bau des Heiligthums und seiner Geräthe.* Cap. 25, 10—22 (37, 1—9): begonnen wird mit dem heiligsten und wichtigsten derselben, dem Kern des ganzen Heiligthums, der *Zeugnisslade.* Sie wird gemacht um der עֵדֻת willen, die darin niedergelegt wurde V. 16—21 (vgl. Dt. 10, 1—5). Durch diesen ihren Inhalt und ihren damit zusammenhängenden Zweck, Ort der Offenbarung zu sein, ist sie wohl unterschieden von den Laden und Kisten heidnischer Völker, z. B. der Aegypter, Etrusker, Trojaner, Griechen u. a., worin sie theils Götterbilder, theils andere hl. Sachen aufbewahrten und zum Theil in Processionen herumtrugen (s. *Bähr* [2] I. 482 ff.). — V. 10. 11. וְעָשׂוּ] noch in Fortsetzung von V. 8; im Folgenden herrscht durchaus die 2. p. Sing., weshalb *Sam.* und LXX auch hier ועשית geben. Man soll eine Lade von Akazienholz (V. 5) machen; sie soll $2\frac{1}{2}$ Ellen lang, $1\frac{1}{2}$ breit und $1\frac{1}{2}$ hoch, und inwendig und auswendig mit reinem Golde (V. 3) überzogen sein. מִבַּיִת וּמִחוּץ] Gen. 6, 14. vgl. 26, 33. Lev. 16, 2. 12. Num. 18, 7 und Ex. 26, 35. 27, 21. 40, 22. זֵר] eig. *Einschnürung* (זָרַר *zuknöpfen, zusammenschnüren*; זַרְזִיף *torques, collare*), LXX theils κυμάτιον στρεπτόν, theils στεφάνη, *Pesch. Vulg.* ܟܠܝܠܐ *corona*, ein (schnurartig gedrehter) *Kranz* (kranzartige Verzierung): „einen solchen זֵר hatten ausser der Bundeslade (37, 2) auch der Schaubrodtisch (V. 24 f. 37, 11 f.) und der Räucheraltar (30, 3 f. 37, 26 f.). Sonst kommt das Wort nicht vor. Ob damit ein oben herumgehender Rand oder ein die Bundeslade in der Mitte umschliessender Kranz gemeint sei, ist streitig. *Bähr* [2] I. 448 entscheidet sich für das letztere, wohl mit Recht, da beim Brandopferaltar der Karkob in der Mitte um den Altar lief (27, 5)". Demnach עָלָיו (vgl. לוֹ 37, 2) nicht *oben umher* (*Vulg. Luth. Ros.* A.), sondern *daran.* — V. 12. „Für die Bundeslade soll Mose 4 goldene Ringe giessen und sie über den 4 פַּעֲמֹת *Füssen* (37, 3. 1 Reg. 7, 30) anbringen und zwar je zwei an jeder Längenseite. Sie sollen also ziemlich weit unten und an den Enden der Seiten sein. Das will die Angabe von den Füssen sagen. Die Füsse werden bloss erwähnt, nicht besonders befohlen, weil es wohl gewöhnlich war, einen solchen אָרוֹן mit (wohl nur kurzen) Füssen zu versehen." Die Bedeutung *Ecken κλίτη* für פעמות (LXX *Pesch. Targ. Vulg.*, *Bähr* [2] I. 448 f.) lässt sich sprachlich nicht vertheidigen und ist wohl nur nach פְּאוֹת V. 26 errathen. Im Phönikischen war פַּעַם gewöhnliches Wort für hbr. רֶגֶל. „Als Metallgiesser-Arbeit nennt der Verf. die goldenen Ringe an Bundeslade, Tisch und Räucheraltar (37, 3. 13. 38, 5), die silbernen Untersätze der Bretter und Säulen (36, 36. 38, 27) und die kupfernen Untersätze der Säulen im Eingange (26, 37). Schmelzwerke gab es schon in ältester Zeit auf der Sinaihalbinsel (s. 32, 4)." — V. 13. 14. „Mose soll weiter Stangen von Akazienholz machen, sie mit Gold überziehen und sie in die Ringe stecken, um daran die

Kiste zu tragen auf dem Zuge. Die Träger sollen das h. Geräthe nicht berühren, sondern von ihm entfernt gehalten werden (Num. 4, 15). Solche Stangen auch beim Tische, Räucheraltar und Brandopferaltar (V. 28. 27, 6. 30, 5). — V. 15. Damit alle Berührung vermieden werde, sollen bei der Bundeslade die Stangen *in den Ringen sein* d. i. bleiben (24, 12), stecken gelassen werden und nicht von da weichen. Bei den andern nicht so heiligen Geräthen war dies nicht nöthig.“ Anders Num. 4, 6, s. d. — V. 16. In die Kiste soll Mose die עֵדֻת thun, welche Jahve ihm geben werde. הָעֵדֻת] im Pent. (bei A, wie im Dt.) immer nur mit dem Artikel, als Bezeichnung dessen, was in die Lade gethan wird (V. 16. 21. 40, 20, vgl. 31, 7), nämlich in der Form von לֻחֹת הָעֵדֻת (31, 18. 32, 15. 34, 29), weshalb die Lade selbst אֲרוֹן הָעֵדֻת heisst (V. 22. 26, 33f. 30, 6. 26. 39, 35. 40, 3. 5. 21. Num. 4, 5. 7, 89; auch Jos. 4, 16) und von der Kapporeth über der עֵדֻת (Lev. 16, 13) oder der פָּרֹכֶת הָעֵדֻת (Lev. 24, 3. Ex. 27, 21) die Rede ist, oder im Sinne einer Ortsbestimmung לִפְנֵי הָעֵדֻת (30, 36. Num. 17, 19. 25) gesagt wird, auch die Wohnung Gottes מִשְׁכַּן הָעֵדֻת (38, 21. Num. 1, 50. 53. 10, 11) und das Zelt אֹהֶל הָעֵדֻת (Num. 9, 15. 17, 22f. 18, 2; vgl. 2 Chr. 24, 6) genannt wird. Diese עֵדֻת ist nicht etwa die Gesammtheit der bei A von Gott gegebenen oder vielmehr zu gebenden Gesetze (*Kn.*), wogegen schon 40, 20 (was nicht proleptisch ist) spricht, sondern (nach 31, 18. 34, 29) das Zweitafelgesetz (ob so auch 2 Reg. 11, 12?). Das Wort selbst, von עוד, הֵעִיד abgeleitet, bedeutet *Bezeugung*, vor Zeugen, also feierlich und förmlich gegebene Willenserklärung oder Verordnung (*testamentum*), speciell die bei der Uebereinkunft Gottes mit Israel festgesetzten Bestimmungen (vgl. die mit עוד verwandten عَهْد, عُهْد und ኪዳን፡, *Ew.* Alt. 168), also etwa *Stiftungsgesetz*, so dass sich leicht versteht, wie andere Schriftsteller in nicht viel verschiedenem Sinn von den לֻחֹת הַבְּרִית (Dt. 9, 9. 11. 15) und dem אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה (Num. 10, 33. 14, 44. Dt. 10, 8. 31, 9. 25f. Jos. 3, 3. 17. 4, 7. 18. 6, 8. 8, 33) oder אֲרוֹן הַבְּרִית (Jos. 3, 6. 8. 11. 14. 4, 9. 6, 6) reden (vgl. auch הקים עדות wie sonst הקים ברית Ps. 78, 5). In jüngerer Sprache wird dann (weniger עֵדוּת Ps. 119, 88, als der Plur.) עֵדְוֹת oder auch עֵדוֹת für die Verordnungen Gottes überhaupt gebraucht. — V. 17. Zur Bundeslade soll kommen eine Decke oder Deckplatte von reinem Golde (V. 3), $2\frac{1}{2}$ Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ breit, also genau so gross als die Lade selbst. כַּפֹּרֶת] bei den LXX zweimal (25, 17. 37, 6) ἱλαστήριον ἐπίθεμα, sonst ἱλαστήριον, ebenso *Philo* vit. Mos. III p. 150 M., *propitiatorium* in *Pesch.* und *Vulg.*, *Gnadenstuhl*, *Sühngeräth*, *Sühndeckel* nach *Luth. Münst. Baumg. Winer Bähr Ke. Riehm A.*, der im A.T. gewöhnlichen Bedeutung von כִּפֶּר gut entsprechend, aber dennoch nicht wohl annehmbar, weil von einem Sühnezweck dieses Geräthes nachgehends, nam. V. 21f., nichts angedeutet, vielmehr eine andere Bestimmung desselben angegeben ist, überhaupt für gewöhnlich gar nicht an ihm, sondern an dem Altare und dessen Hörnern, und nur einmal im Jahr (Lev. 16, 2. 13ff.) an ihm die Sühne vollbracht

wurde. Andere fassen es darum als *Deckel* (*Saad. Rasch. Kimch. Pisc. Cler. JDMich. Ros. deWe. Vat. Ges. Kn. Hitz. Buns. Hofm. Neum. Fürst* A.): aber einen Deckel hatte die Lade als Lade, und die כ' wird überall als etwas von der Lade trennbares und besonderes (z. B. 26, 34. 30, 6. 31, 7. 35, 12. 39, 35. 40, 20), als ein höchst wichtiges, an Wichtigkeit die Lade fast noch überragendes Stück (*Ew. Bähr*) geschildert (vgl. 30, 6. Num. 7, 89, auch 1 Chr. 28, 11, wo das Allerheiligste sogar בֵּית הַכַּפֹּרֶת heisst), und wird V. 21 und 40, 20 ausdrücklich gesagt, man soll die כ' auf die Lade מִלְמַעְלָה thun, was von einem blossen Deckel selbstverständlich war. Darum scheint כ', obwohl gleicher Maasse wie die Lade, doch als ein vom Deckel verschiedener Aufsatz (ἐπίθεμα), als eine Art *Schutzdach* (σκέπη *Gr. Ven.*) gefasst werden zu müssen, welches seine selbständige Bedeutung darin hat, dass über ihm Gott sich einstellte, um von da aus sich zu offenbaren (V. 22. Num. 7, 89), zugleich aber auch die Lade mit ihrem Inhalt zu schützen. Auch etymologisch rechtfertigt sich diese Bedeutung, da כפר besonders vom schützenden Decken gebraucht wurde, s. weiter zu Lev. 4, 20. Seiner höchst seltenen Bildung nach (*Ew.* § 166, a) scheint כַּפֹּרֶת ein sehr altes Wort zu sein. Die Bedeutung *Schemel* (*Ew.* Alt. 165 f.; vgl. Ez. 43, 7. Thr. 2, 1. Jes. 60, 13. Ps. 99, 5. 132, 7, und vgl. den Fussboden Gottes in Ex. 24, 10) würde passen, wenn sie zu erweisen wäre. „Uebrigens findet sich das Wort nur in der Grundschrift Cap. 25—40. Lev. 16, 2. 13—15. Num. 7, 89 und darnach 1 Chron. 28." — V. 18. 19. „Machen soll man ferner *zwei Kerube* (Gen. 3, 24) *Gold* d. i. als Gold, von Gold sie verfertigen (V. 29. 39. 36, 14. 37, 24. 38, 3. *Ges.* § 139, 2. *Ew.* § 284, a) und zwar *von den beiden Enden der Deckplatte her*, d. h. auf ihren beiden Enden (26, 4. 36, 11. 37, 8). *von der Deckplatte sollt ihr machen die Kerube*] d. h. sie so machen, dass sie von dieser sind, sie so anarbeiten, dass sie mit ihr ein Ganzes bilden. Die Kerube sollen vom Deckel nicht trennbar sein. Sonst מִן הָיָה mit *sein von etwas*, d. i. ein Theil desselben sein, ein Ganzes mit ihm ausmachen (V. 31. 35. 27, 2. 28, 8. 30, 2). מִקְשָׁה] kommt nur vor von den Keruben (37, 7), vom Leuchter und seinen Knäufen und Röhren (V. 31. 36. 37, 17. 22. Num. 8, 4), von den Trompeten (Num. 10, 2) und vom Götzenbilde (Jer. 10, 5), ausserdem מִקְשָׁה vom Lockenwerke (Jes. 3, 24). Es erklärt sich nach قشا *schälen, behauen, abreiben*, auch *drehen, drechseln* und muss bei metallenen Geräthen die Arbeit bezeichnen, welche der Künstler mit Schneide, Meissel, Dreheisen, Hammer, Feile, Grabstichel schafft, also getriebene Arbeit. Richtig LXX τορευτός und ἐλατός, *Symm.* zu 25, 36 τορευτός, *Vulg.* ductilis, productilis, *Targ.* גְּגִיד *ductile, tractile* (*Sam.* מגר wahrscheinlich dasselbe; *Abus.* ضَرْب). Die Kerube der Stiftshütte waren hohl, die des Tempels dagegen von Oelbaumholz und mit Gold überzogen (1 Reg. 6, 23. 28)". תַּעֲשֶׂה] *Sam.* LXX *Pesch.* richtiger תעשה. — V. 20. „Die Kerube sollen die Flügel ausbreiten nach oben hin, d. h. sie nicht anliegend, sondern erhoben und sich ausbreitend

haben, wie der Vogel, wenn er sich zum Fluge erhebt, so, dass sie mit ihnen die Kapporeth überdecken; ihre Gesichter sollen sie zu einander kehren und zur Kapporeth hin richten". Ueber Grösse, Gestalt und Stellung der Kerube deutet der Text gar nichts an, ausser dass jeder nur *ein* Gesicht hatte. Sonst s. BL. I. 511 f.; *Bähr*[2] I. 451 ff.; *Riehm* HWB. I. 208. 228 ff. „Kerubim kommen bei der Stiftshütte ausserdem nur noch als eingewebte Gebilde in der innersten Decke und in dem inneren Vorhange vor (26, 1. 31), beim Tempel an den inneren Wänden, den Thüren und den Gestellen der Becken (1 Reg. 6, 27. 32. 35. 7, 29. 36), bei Ez. 41, 18. 20. 25 an den Wänden und Thüren des Tempels, gehören also zur näheren Umgebung Gottes". Sie sind Sinnbilder der Herabkunft und Gegenwart Gottes an diesem Ort über der Kapporeth und damit zugleich über dem in der Zeugnisslade enthaltenen Stiftungsgesetz. Aber „Thron" Gottes ist darum die Kapporeth nicht, sondern höchstens „seiner Füsse Schemel". — V. 22. „*Und ich gestelle mich dir daselbst*] d. h. ich finde mich dort bei dir ein, werde dir dort gegenwärtig und wahrnehmbar, indem ich von der Kapporeth aus, von zwischen den Keruben her alles das zu dir rede, was ich den Kindern Israel gebieten werde. Gott befindet sich immer überall, aber er ist nicht immer und überall wahrnehmbar; er will dies jedoch von der Kapporeth her dem Mose werden, indem er sich gegen diesen vernehmen lässt und ihm Eröffnungen macht (30, 6. 36. Num. 7, 89). Diese gelten natürlich dem Volke. Die Stätte wird daher auch als die Stätte bezeichnet, wo sich Jahve den Kindern Israel gestellt (29, 42 f. Num. 17, 19). Darnach erklärt sich der Name אֹהֶל מוֹעֵד d. i. Zelt, wo Jahve sich bei Mose und Israel einstellt, ihnen gegenwärtig wird und sich offenbart. Er herrscht bei weitem vor z. B. beim Elohisten (27, 21. 28, 43. 29, 4. 10. 11. 30. 32. 42. 44. 30, 16. 18. 20. 26. 36. 31, 7 und s. f.), aber auch bei den andern Erzählern (33, 7. Num. 11, 16. 12, 4. Dt. 31, 14 u. a.). Daneben braucht der Elohist indess auch מִשְׁכַּן הָעֵדוּת und אֹהֶל הָעֵדוּת, worüber zu V. 16. Ein weiterer Name ist schon zu V. 8 angeführt. Die LXX geben אֹהֶל מוֹעֵד durch *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου*, darnach die Vulg. meist *tabernaculum testimonii*, aber auch *tabernaculum foederis*, woran sich Luthers *Stiftshütte* anschliesst". Gegen die Deutung des אהל מועד als *Versammlungszelt*, wo die Gemeinde zusammenkommt, s. *Bähr*[2] I. 136 f. *Ew.* Alt. 168.

V. 23—30 (vgl. 37, 10—16) „*Der Tisch für die Schaubrode*, die unter den Opfergaben das tägliche Brod darstellen, welches in jedes Haus gehört und in Jahve's Wohnung nicht fehlen darf. Bei der Wichtigkeit dieser Gabe nimmt das Geräth dafür eine hohe Stelle ein und reiht sich gleich an die Bundeslade an. Es stand im Heiligen auf der Nordseite (26, 35), da der Leuchter auf die Südseite und der Räucheraltar in die Mitte gehörte (30, 6)". Tische, zumal zu Lectisternien (Jes. 65, 11) kamen auch in den heidnischen Culten und Tempeln vor. „Im Belustempel zu Babylon befand sich neben dem Gottesbilde ein grosser goldener Tisch (Herod. 1, 181. 183), worauf Becher, Rauchfässer und andre Gefässe standen (Diod. 2, 9 vgl. Dan. 1, 1—22 LXX),

ebenso vor dem Aesculap in Syrakus (Athen. 15, 48 p. 693); ihn liess Dionys fortbringen, welcher überhaupt die mensas argenteas de omnibus delubris auferri iussit (Cic. nat. deor. 3, 34). Nach Macrob. Sat. 3, 11 gab es in allen Tempeln Geräthe zur Vollziehung der Opfer, unter ihnen auch eine mensa, in qua epulae libationesque et stipes reponuntur. Auch Backwerk auf ihnen wird erwähnt Aristoph. Plut. 678. Die Schaubrode indess sind der Jahveverehrung eigenthümlich", s. zu Lev. 24, 9. — V. 23. 24. Der Schaubrodtisch soll sein von Akazienholz (V. 5), 2 Ellen lang, 1 breit und $1\frac{1}{2}$ hoch, mit reinem Golde (V. 3) überzogen und eine goldene kranzartige Verzierung ringsum haben. זֵר] s. V. 11. Die LXX machen durch Correctur den Tisch zu einem ganz goldenen, vgl. Jos. b. J. 7, 5, 5. — V. 25. „Dem Tische soll man machen *eine Schliessung einer Handbreite ringsum*, d. h. eine alle 4 Seiten umfassende und die 4 Füsse verbindende Leiste von der Höhe einer Handbreite, auf welche das Tischblatt zu liegen kommt. Sie soll einen goldenen זֵר erhalten". Nach dem Text זר זהב (nicht זר הזהב) ist das nicht der V. 24 genannte זר (*Bähr Kn.*), sondern ein anderer (*Rasch. Win. Baumg. Ew. Ke. Rigg.*). Der זר in V. 24 lief demnach um das (wohl ziemlich dicke) Tischblatt, der in V. 25 um die, wahrscheinlich unter dem Tischblatt (schwerlich in halber Höhe der Füsse, *Neum.*) angebrachte Leiste. — V. 26—28. „Ringe und Tragstangen wie bei der Bundeslade V. 12. 13. Die Ringe sollen angebracht werden bei der Leiste an den 4 Ecken der 4 Füsse d. i. an den beiden Längenseiten da, wo die Füsse mit der Umschliessungsleiste zusammentreffen und Winkel bilden. Dies waren die schicklichsten Orte; weder an das Tischblatt noch unten an die Füsse gehörten sie. Die Füsse werden wie V. 12 bloss genannt, nicht beschrieben. לְעֻמַּת] eig. *zur Verbindung* d. i. *bei, an* wie 28, 27. Lev. 3, 9 bei A. בָּתִּים] eig. *Häuser*, dann Behältnisse wie 26, 29. Jes. 3, 20. Der Accus. beim Pass. נָשָׂא wie 10, 8. 21, 28". — V. 29. „Die zum Tische gehörenden Gefässe von reinem Golde. Der Accus. זָהָב wie V. 18. קְעָרָה] von כָּפַר *profundus fuit*, (nach Num. 7, 13 ff. 130 Sekel schwer) muss eine tiefe und weite Schüssel (LXX: *τρυβλίον*) sein, in der man vielleicht die Schaubrode zum Tische brachte" oder auch aufstellte. כַּף] „sonst *hohle Hand*, hier *Schale*, die (nach Num. 7 nur 10 Sekel schwer) zum Herbeibringen" und Aufstellen „von Räucherwerk diente; zu den Schaubroden gehörte Weihrauch (Lev. 24, 7). LXX: *θυίσκη* d. i. *σκάφη ἡ τὰ θύματα δεχομένη* (Etym. magn.). Die beiden andern Gefässe dienten zum Trankopfer (Num. 4, 7). קְשָׂוָה] verw. mit קֶסֶת vom Tintenfasse und im Geez und Syr. vom Kruge (s. *Ges.* th. 1240) scheint ein krugartiges Gefäss oder eine Kanne zu sein, worin man den Wein hatte, die מְנַקִּיֹת aber von נָקָה *ausleeren, ausgiessen* die Opferschale, womit man ihn am Altar ausgoss, spendete". In 37, 16. Num. 4, 7 sind beide Wörter umgestellt (wie im *Sam.* schon hier), was auf eine abweichende Auslegung derselben schliessen lässt. Die LXX geben an allen 3 Stellen קש mit *σπονδεῖον*, מנ mit *κύαθος*. Ueber die sonderbare Deutung der Rab-

binen s. *Lund* und *Bähr*[2] I. 491 f., auch *Popper* S. 87. אשר יסך] geht auf die beiden letzten Gefässe. — V. 30. „Ueber die Schaubrode s. Lev. 24, 5 ff. und zu נָתַן mit לִפְנֵי vom Vorsetzen vgl. Gen. 18, 8. Man kann jedoch לְפָנַי auch nach 27, 21. 40, 23. 25 erklären".

V. 31—40 (37, 17—24) *der goldene Leuchter.* „Er erhielt seinen Platz auf der Südseite im Heiligen der Stiftshütte (26, 35). Denn der Süden ist die Himmelsgegend des Lichts und wird daher auch דָּרוֹם genannt. Die sieben Lampen des Leuchters wurden jeden Abend beim abendlichen Rauchopfer aufgesetzt und bis zum Morgen brennend erhalten (27, 21. 30, 8. Lev. 24, 3), am Morgen aber zur Zeit des Rauchopfers gesäubert und wieder eingerichtet (30, 7)". (Uebrigens behauptet Jos. ant. 3, 8, 3, dass auch den Tag über 3 der 7 Lampen brennend erhalten wurden). „Licht gehörte in die Wohnung Jahve's, der ein Gott des Lichtes ist (Jes. 10, 17. Ps. 104, 2) und nimmer schläft (Ps. 121, 4). Leuchter finden sich auch in den heidnischen Tempeln; placuere et lychnuchi pensiles in delubris, aut arborum modo mala ferentium lucentes (Plin. 34, 8). — V. 31. Der Leuchter soll von reinem Golde (V. 3) sein und heisst deshalb 31, 8. 39, 37. Lev. 24, 4 kurzweg der reine Leuchter. Er soll ferner als מִקְשָׁה d. i. getriebene Arbeit (V. 18) gemacht werden, *seine Hüfte und seine Röhre* d. h. sowohl der untere Theil" (von wo beim menschlichen Körper die Schenkel und Füsse ausgehen, *Bähr*), sein *Gestell* oder *Fuss* „als auch die Röhre selbst, die mittlere Hauptröhre, von welcher die andern Röhren ausgehen. Der Aufsatz, auf welchem der Leuchter stand, kann wohl als Fuss gedacht sein. Man s. die Abbildung eines Leuchters des nachexilischen Tempels, wie sie auf dem Triumphbogen des Titus in Rom erhalten ist, bei *Reland* de spoliis templi Hierosol. p. 54". תיעשה] für תֵּעָשֶׂה, völlig anomal, und erst zur Abwehr der activen Aussprache תַּעֲשֶׂה (welche *Sam.* LXX haben) aufgebracht; das י fehlt in einer Menge Handschriften und Ausgaben (s. *Norzi* und *de Rossi; Ew.* § 15, b). „*seine Kelche, seine Knäufe und seine Blüthen sollen von ihm sein*] d. h. seine Blumenkelche, welche in Knöpfen und aus diesen hervorgebrochenen Blüthen bestehen, sollen Theile von ihm und ein Ganzes mit ihm sein (s. V. 19). גָּבִיעַ] sonst *Becher*, *Kelch* (Gen. 44, 2 ff. Jer. 35, 5) verw. mit גִּבְעֹל *Knospe* 9, 31 steht hier deutlich vom Blumenkelche und כַּפְתֹּר יָפֶרַח sind dazu erklärende Apposition wie aus V. 33. 34 zu ersehen. So richtig (nach *JDMich.*) bereits *Thenius* zu 1 Reg. 7, 49" (ebenso *Bähr*[2] I. 496. *Ew. Rigg.; Keil's* Widerspruch ist ohne Belang). „Dass diese Blumenkelche ebenfalls getriebene Arbeit sein sollen, lehren V. 36. Num. 8, 4. In der letzteren Stelle werden die neben dem יָרֵךְ genannten aus Blumenkelchen bestehenden Röhren als פֶּרַח *Gespross* oder *Blüthenwerk* des Leuchters zusammengefasst". — V. 32. „Sechs Röhren sollen ausgehen von seinen Seiten, von jeder der beiden Seiten drei. Sie bogen seitwärts über einander von der Hauptröhre ab und stiegen dann neben einander in die Höhe. Mit der Hauptröhre waren es sieben. Ueber diese Zahl s. Lev. 4, 6. — V. 33. Immer je drei Blumenkelche sollen in der Röhre sein d. h. jede der 6 Röhren soll aus 3 Blumenkelchen, und zwar Knöpfen und

Blüthen, bestehen. Die Wiederholung drückt *jeder*, *je* aus wie 26, 3. 19, 21. 25. 28, 34. *Ew.* § 313, a.“ מְשֻׁקָּדִים] *ἐκτετυπωμέναι καρυίσκους* LXX, *ἐξημυγδαλισμένοι Aq. Theod.*, *ἐντετορνευμένοι ἀμύγδαλα Symm.*, *mandelförmig* (*GrVen.*, *Saad. Kimch.* und die Meisten), wobei natürlich nicht die Blumenkrone, sondern der die Blume umgebende Kelch der Mandelblüthe verglichen wird; an die Mandelfrucht ist nicht zu denken, mit ihr könnten die Blätter der Kelche nur in Beziehung auf die Art ihrer Rundung verglichen sein. *Aufgeweckt* d. i. *aufgebrochen*, *erschlossen* (*Preiswerk* Morgenland 1839 S. 366 ff., *Then.* zu 1 Reg. 7, 49; *Kn. Buns. Rie.*) ist ganz abzuweisen, weil es keine schlafenden Kelche, sondern nur schlafende Augen (Knospen) gibt, der Kelch vielmehr an sich aufgeschlossen ist. *Targ.* und *Pesch.* verallgemeinern; *Böttcher's* (n. Aehrenl. S. 34 f.) *ruheloser* d. i. *Tummelbecher*, *Kugelbecher* ist nicht einmal als Witz zulässig. — V. 34. Der Leuchter aber d. i. die Hauptröhre soll vier solche mandelähnliche aus Knöpfen und Blumen bestehende Kelche haben, also einen mehr als die 6 Nebenröhren der Arme. — V. 35. „Dreimal soll von ihm ein Knopf unter den zwei Röhren sein d. h. dreimal soll die Hauptröhre einen ihr angehörenden (מִן s. V. 19) Knopf haben und zwar immer unterhalb von zwei Nebenröhren. Die 3 Paare der 6 Arme sollen von der Hauptröhre ausgehen und zwar immer von der Stelle, wo in den Kelchen der Hauptröhre Knopf und Blüthe zusammenhängen, also das unterste Paar oberhalb des ersten (untersten) Knopfes der Hauptröhre, das mittlere oberhalb des zweiten und das oberste oberhalb des dritten. Der vierte (oberste) Kelch der Hauptröhre, ja schon die Blüthe des dritten, steht oberhalb des Ausgangspunktes der beiden obersten Arme. Die Abbildung bei *Thenius*[1] zu Regg. Taf. 3 Fig. 11 entspricht dieser Beschreibung“. — V. 36. Die Knöpfe und Röhren der 6 Nebenarme, aus welchen diese bestehen, sollen von ihm sein d. h. untrennbare Theile des Leuchters sein und mit ihm ein Ganzes bilden (s. V. 19), so dass der ganze Leuchter *éine getriebene Arbeit* (V. 18) d. i. ein einiges Werk solcher Arbeit ist. Die מְקֻשָׁה hier und 37, 22 für identisch mit den פְּרָחִים zu nehmen (*Kn.*) ist kein Grund und kein Recht. *reines Gold*] s. V. 3. — V. 37. „Die sieben *Lampen* d. i. Behältnisse des Dochts und Oels soll man *hinaufthun* d. h. sie auf die 7 Röhren aufsetzen. Sie kamen bei jeder Röhre auf den obersten Blumenkelch zu sitzen und wurden nicht angearbeitet, da sie wegen der Säuberung jeden Morgen abgenommen werden mussten, um frisch eingerichtet am Abend wieder aufgesetzt zu werden (30, 7 f. 27, 21). Sie heissen daher נֵרֹת הַמַּעֲרָכָה *Lampen der Aufsetzung* 39, 37“. וְהֵאִיר וגו׳] eig. *und leuchten soll sie auf die gegenüberliegende Seite seines Antlitzes* d. h. jede Lampe soll ihr Licht werfen nach der Gegend vor dem Leuchter hin. „Auch Num. 8, 2. 3 ist von einer Vorderseite des Leuchters die Rede. Gemeint ist damit die Nordseite, da der Leuchter im Heiligthume auf der Südseite stand und die Südwand der Stiftshütte zur Hinterwand hatte. Die Lampen hatten vermuthlich Schnäuzchen, aus welchen der Docht hervorkam und brannte; man setzte sie so auf, dass die Schnäuzchen nach Norden gerichtet

waren. עֵבֶר] vgl. 32, 15". והעלה] *Sam.* und LXX והעלית, auf Mose bezogen. Im mass. Text wird nicht das erstmalige, sondern das tägliche Aufsetzen der Lampen gemeint, was Sache des Priesters wa. (Num. 8, 2 f.). והאיר] *Sam.* und LXX richtiger והאירו (Num. 8, 2). — V. 38. „Reines Gold sollen auch sein seine מֶלְקָחַיִם *Zangen* (Jes. 6, 6) d. i. Lichtscheeren, Lampenputzen (Num. 4, 9. 1 Reg. 7, 49) Ihre Zahl wird nicht angegeben. Dass es nicht bloss eine war, darf man bei solchem Armleuchter vermuthen. מַחְתָּה] kommt sonst vor von kupfernen Geräthen beim Brandopferaltare (27, 3. Num. 17, 3 f.) und als Geräth, worauf man Feuerkohlen that, um zu räuchern (Lev. 10, 1. 16, 12. Num. 16, 6 ff.). Man hat also an Pfannen, worauf die Lichtscheeren lagen, etwa mit einem Griffe versehen, zu denken. Vielleicht dienten sie auch beim Reinigen der Lampen zum Aufnehmen der Schneuze, welche dann aber hinausgebracht wurde. — V. 39. Man soll den Leuchter oder vielmehr alle diese Geräthe, also ihn mit seinen Lampen, Scheeren und Pfannen *ein Talent reinen Goldes* d. h. aus einem solchen machen (s. V. 18), ein solches dazu verwenden. Ueber den Betrag s. 38, 24 ff." את] *Sam.* ראת, ebenso 37, 24 Hebr. — V. 40. Alles soll gemacht werden nach dem auf dem Berge dem Mose gezeigten Muster davon, worüber zu V. 9. וראה] also das Zeigen des Musters dieser Anweisung gleichzeitig? oder ist es wie 31, 2 gemeint? בתבניתם] zu בְּ s. Gen. 1, 26; viele Mss. und Ed.: בְּ.

Cap. 26. „An die Beschreibung der 3 wichtigsten Geräthe knüpft der Verf. die der *Wohnung* selbst und handelt zuerst V. 1—14 (36, 8—19) von den *Decken*, womit die aufgestellten Bretter überdeckt werden sollen. — V. 1—6. Die *erste* d. i. *innerste*, unterste *Decke*", durch welche die Wohnung im engeren Sinn gebildet wird, „soll bestehen aus 10 Teppichen oder Webestücken, jedes 28 Ellen lang und 4 breit und gewebt aus gezwirntem Schesch, violettem Purpur, rothem Purpur und Karmesin d. i. aus Garnen dieser Farben (35, 25) und zwar mit Keruben (25, 20) als מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב *Werk des Sinners, Denkers* d. h. als Arbeit des Kunstwirkers, welcher sich auf das Einweben von Goldfäden (28, 6. 15. 39, 3. 8) und von Figuren (V. 31. 36, 8. 35) versteht (31, 4) und vom Buntwirker (V. 36) und einfachen Weber (28, 32. 39, 27) verschieden ist. Das Weitere zu 25, 4. Der Grundstoff war der hier vorangestellte weisse Schesch; die Kerubbilder webte man mit farbigem Garne ein. Solche Wirkerei hatten die Hebräer bei den Aegyptern gelernt, welche den Alten als Erfinder der Weberei gelten (Plin. 7, 56), als Weber berühmt waren (Strabo 11 p. 498) und sich auch auf das Einweben von Bildern verstanden (Herod. 3, 47). Die unter den äg. Alterthümern erhaltenen Wirkereien beurkunden durch ihre Feinheit und Verschiedenartigkeit eine grosse Kunstfertigkeit (*Champollion-Figeac* Egypten S. 208 f.)". באמה] *Ew.* § 317, c. — V. 3. Je fünf dieser zehn Webestücke sollen sein חֹבְרֹת *sich anschliessend, anfügend* eines zum andern d. i. „mit einander zusammengefügt werden, so dass die ganze Decke aus 2 grossen Hälften oder Abtheilungen besteht und dem aus 2 Theilen bestehenden Baue entspricht. Die Wiederholung drückt *jeder*, *je* aus wie 25, 33".

אשה אל אחתה] ebenso V. 5. 6. 17 von unbelebten Dingen; für diesen älteren (noch Ez. 1, 9. 23. 3, 13 angewendeten) Ausdruck hat *Sam.* אחת אל אחת, ebenso 36, 10. 12 f. 22 der Hbr. — V. 4. 5. „An jede der beiden Hälften, die hier חֹבֶרֶת und מְחֻבָּרֶת *Zusammengefügtes* heissen, sollen kommen 50 *Schleifen violetten Purpurs* d. i. aus Garn dieser Farbe (25, 4) gedrehte oder gewirkte Schleifen, nämlich auf den Rand des einen Teppichs, welcher am Ende (25, 19), an der (einen) zusammengefügten Hälfte ist und ebenso auf den Rand des Endteppichs an der andern Hälfte, diese Schleifen der beiden Hälften aber sollen einander entsprechen oder gerade gegenüber stehen. Der Plur. לֻלָאֹת von לֻלַי wie Gen. 30, 14. Das Wort kommt von לול *sich winden, drehen* und muss *Schlingen, Schleifen* bezeichnen". — V. 6. „In diese zweimal 50 Schlingen soll man 50 goldene קְרָסִים *Haken* bringen (V. 11) und durch sie die beiden mit Schlingen versehenen Endteppiche (den westlichen bei der östlichen Abtheilung und den östlichen bei der westlichen) verbinden, so dass die Wohnung eine wird d. h. eine Wohnung, die ein Ganzes ist. Die Haken oder Spangen dienten dazu, die Schlingen zu verbinden und so die beiden Abtheilungen der Decke genau zusammen zu halten, so dass sie eine einzige Decke bildeten. Die Verbindung war gerade über dem Vorhange, der das Heilige und Allerheiligste schied (V. 31 ff.). Diese innerste Decke den Wohnraum unmittelbar überdeckend und die Zimmerdecke bildend machte mit den Brettern die *Wohnung* (s. 25, 8). *Bähr*[2] I. 110 ff. (ebenso *Baumg. Kur. Neum. Ke.* u. A.) denkt sie sich an der Innenseite der Wände herabhängend. Allein sollte der goldene Ueberzug der Bretter" fast „ganz bedeckt werden und von dem prächtigen Golde" nur die unterste Elle „sichtbar gelassen werden? Und woran war die Decke im Innern aufzuhängen? Unser sonst so umständlicher und genauer Erzähler sagt darüber kein Wort und meint sicher, dass die unterste Decke auswendig über das Brettergerüst gehängt wurde" (ebenso *Lund Ew. Friedr. Kamph. Rigg. Leyr.* A.). Dafür spricht auch V. 12 f., wo von dem Ueberschuss der Zeltdecke über die Wohnungsdecke die Rede ist. Die Wohnungsdecke „reichte auf der Nord- und Südseite nicht bis zum Boden, da die Teppiche nur 28 Ellen lang waren, das Brettergerüst aber 10 hoch und 10 breit, so dass der Umfang vom Boden der Südwand bis zu dem der Nordwand" (unter Anrechnung der Dicke der Bretter mehr als) „30 Ellen betrug; bloss auf der hinteren oder westlichen Seite reichte sie (fast) bis an den Boden. Denn ihre beiden Hälften hatten zusammen eine Länge von 40 Ellen, die Stiftshütte aber war 30 lang und 10 hoch. — V. 7—13. Die *zweite Decke*, die über der innersten", durch welche das Zelt über der Wohnung gebildet wird, „soll bestehen in 11 Teppichen von Ziegenhaar d. i. in so viel aus ziegenhärenem Garne (s. 35, 26) gewebten Stücken, alle gleicherweise 30 Ellen lang und 4 breit, und dienen לְאֹהֶל *zum Zelte* d. i. zur Bildung des Zeltes über der Wohnung". — V. 9. „Von diesen Teppichen sollen 5 zusammengefügt werden und eine besondere Abtheilung bilden, ebenso die andern sechs, deren sechster aber, der an der Vorderseite des Zeltes, zu verdoppeln d. i.

doppelt zu nehmen ist (28, 16). Er war gleich den andern 4 Ellen breit und wurde um- und übergeschlagen, so dass er dann nur noch eine Breite von 2 Ellen einnahm. Diese Einrichtung soll Giebel und Portal vorstellen oder ersetzen, wie schon Jos. ant. 3, 6, 4 annimmt. — V. 10. 11. Schleifen und Haken wie bei der innersten Decke V. 4—6, nur dass für jene kein Stoff, für diese Kupfer vorgeschrieben wird. Je weiter vom Innern und somit von Jahve ab, desto mehr nimmt die Kostbarkeit des Stoffes ab (s. 25, 3 f.)“ — V. 12. „Bestimmungen hinsichtlich des Ueberschusses, welchen diese längere und breitere Decke im Vergleich mit der ersten hat. עֹדֶפֶת] ist das *Ueberschüssige* (16, 18. 23. Lev. 25, 27. Num. 3, 46. 48 f.). סָרַח] von סָרַח *sich ausstrecken, ausdehnen*, (Am. 6, 4. 7), *ausbreiten* (Ez. 17, 6), verw. mit שָׁרַע Lev. 22, 23. Das 1 Gl. ist cas. absol. Also: *die Ausdehnung des Ueberschusses in den Zeltteppichen: die Hälfte des überzähligen Teppichs soll sich ausstrecken an der Hinterseite der Wohnung* (V. 6). Die 11 Teppiche machten zusammen eine Länge von 44 Ellen oder vielmehr von 42, da der eilfte, hier der überzählige genannt, doppelt genommen wurde. Die zweite Decke war also 2 Ellen länger als die erste und soll um diese 2 Ellen an der Westseite weiter herab“ oder hinausreichen, da sie doch wohl zeltartig angespannt war (s. zu V. 14). Das Femin. תִּסְרַח nach וְיִרְיָעָה, nicht nach חֲצִי wie 25, 5. — V. 13. Die Elle auf beiden Seiten בְּעֹדֶפֶת וגו׳ *an dem* in der Länge der Zeltdecken (über die Länge der Wohnungsdecken) *Ueberschüssigen* d. i. die überschüssige Elle an jeder der beiden Längenseiten soll an diesen Seiten sich ausdehnen, um die Wohnung d. i. nicht das Brettgerüst (*Kn.*), sondern wie V. 6 und 12 die Deckenwohnung (*Rigg.*) *zu bedecken*, denn die Zeltdecke mass 30, die Wohnungsdecke nur 28 Ellen. „Ihre beiden Abtheilungen trafen nicht wie die der ersten über dem Vorhange vor dem Allerheiligsten zusammen. Dies war auch nicht nöthig, da sie das Dach bildeten, während die erste mit den Brettern die Wohnung machte und deshalb in ihrer Scheidung mit der des Wohnraums zusammentreffen musste. *Bähr*[2] I. 117 ff. setzt indess jenes voraus und kommt darum mit der Stelle nicht zurecht“. — V. 14. Ueber das Zelt sollte (zu besserem Schutz gegen den Regen) noch eine Decke gemacht werden von rothgefärbten Widderhäuten und dann noch eine Decke von Tachashäuten über diese, worüber zu 25, 5. מִכְסֶה] „braucht der Verf. nur von den aus Leder und Haut bestehenden Decken 35, 11. 36, 19. 39, 34. 40, 19. Num. 3, 25. 4, 8 ff. 25. Bei den Römern waren auf Kriegszügen die Zelte im Winter mit Thierfellen bedeckt. Daher *sub pellibus hiemare* Liv. 5, 2. 37, 39. Caes. bell. gall. 3, 29 und bell. civ. 3, 13. Tac. ann. 13, 15. Cic. acad. 4, 2“. Genaueres als hier wird auch sonst nirgends gesagt von diesen 2 Decken über dem Zelt. Aus der häufigen, aber kurzen Erwähnung der Pflöcke und Seile der Wohnung und des Vorhofs (27, 19. 35, 18. 38, 20. 31. 39, 40. Num. 3, 37. 4, 32) ersieht man aber, dass die verschiedenen Decken vermittelst der Pflöcke und Seile am Boden befestigt werden sollten wie bei einem Zelt.

V. 15—30 (36, 20—34) *das Holzgerüste der Wohnung*. V. 15.

16. „Die *Bretter* zur Wohnung (25, 8) soll man machen Akazienholz (25, 5) d. i. von Akazienholz (25, 18), עֹמְדִים *stehend* d. i. zum Stehen, Aufstellen, jedes 10 Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ breit". Ihrer Breite nach sollen die Bretter wohl nicht aus mehreren zusammengefügt (*Ke.*), sondern aus einem Stück sein, setzen aber dann freilich ungeheuer dicke Bäume voraus. Die Dicke bestimmt der Verf. nicht, meint sie aber doch wohl dicker als gewöhnliche לוּחוֹת. Manche denken sie eine Elle dick (z. B. *Rasch. Lund Bähr Ew. Kamph. Fries Neum. Rigg. Diest.*): unter der Voraussetzung, dass wie die andern Bretter, so auch die 2 Eckbretter (V. 23 f.) $1\frac{1}{2}$ Ellen breit waren, ergibt sich eine solche Dicke leicht als Folgerung aus den Maassen der Stiftshütte (30 zu 10 Ellen im Lichten). „Aber eine so absonderliche Dicke der Bretter oder vielmehr Klötze würde der sorgfältige Verf. bemerkt haben". Auch die Uebersetzung στῦλοι der LXX (die wohl עֹמְדִים als עַמֻּדִים lasen, vgl. V. 32) und der Ausdruck κίονες (*Philo* vit. Mos. 3, 4 p. 147 M. und Jos. ant. 3, 6, 3) beweist nicht für so bedeutende Dicke. „Die Bezeichnung des Baues als אֹהֶל steht ebenfalls entgegen, und קֶרֶשׁ von קָרַשׁ *schneiden*, verw. mit חָרַשׁ *schneiden* und קָרַץ *abschneiden, zerschneiden*, in der Stelle Ez. 27, 6 vom Getäfel gebraucht, führt auch nicht auf so dicke Baumklötze. Wozu auch solche bei einem wandernden Heiligthume, dessen Transport man sich nicht unnöthig erschwert haben wird? Schon des *Josephus* (a. a. O.) vier Finger dicke Bretter sind sehr dick". — V. 17. „Jedem Brette sollen sein zwei יָדוֹת eig. *Hände* d. i. Griffe, Halter, also Zapfen, (στρόφιγγες nach Joseph.)", מְשֻׁלָּבֹת וגו׳ d. h. entweder *angepasst* eine der andern, einander genau entsprechend, oder „*gefüget eine zur andern* d. i. durch eine Leiste, ein zusammenklammerndes Band an der Unterseite des Brettes mit einander verbunden und so mehr befestigt" (so *Kn. Bähr, Ke. Kamph. Rigg.* A.). Zu מְשֻׁלָּב vgl. שְׁלַבִּים *Eckleisten* 1 Reg. 7, 28 f. — V. 18. 19. „Die Bretter zur Wohnung sollen gemacht werden (V. 15): 20 zur Südseite, und 40 silberne אֲדָנִים *Grundlagen* (Jj. 38, 6) oder *Füsse* (Cant. 5, 15), also Untersätze unter die Bretter, immer je zwei unter das Brett für die beiden Zapfen. Die Wiederholung wie 25, 33. [לִפְאַת וגו׳ über die Praep. לְ vor dem Locativ *Ew.* § 216, b. Die Häufung נגבה תימנה, auch (obwohl ohne ־ה bei נֶגֶב) 27, 9. 36, 23. 38, 9 (angeeignet bei Ez. 47, 19. 48, 28) hat ihre Analogie in לִפְאַת קֵדְמָה מִזְרָחָה 27, 13. 38, 13 und erklärt sich aus der peinlichen Genauigkeit des A oder eines Ueberarbeiters, der jeden Misverstand ausschliessen wollte. אדני] zum Plur. nach ארבעים *Ew.* § 287, i (sonst 36, 23—26). — V. 20. 21. „Ebenso für die Nordseite. Diese und die südliche massen also 30 Ellen und waren die Längenseiten. Das Brettergerüst soll ein Viereck bilden. Dies war die bei den Alten vorherrschende Form der Tempel z. B. bei den Griechen (*Winckelmann* Werke I. S. 365), den Aegyptern, den Babyloniern (Herod. 1, 181), den Syrern z. B. zu Palmyra (*v. Richter* Wallfahrten S. 219). — V. 22. Zur Hinter- d. i. Westseite soll man zunächst machen 6 Bretter, welche zusammen eine Breite von 9 Ellen geben. ימה] eig. *zum Meer* d. i. meerwärts, westlich. So und יָמָּה נֶגְבָּה *zum Negeb* (*Kn.*

Völkertaf. S. 221 f.) d. i. südwärts schreibt der Palästinenser, nicht Mose. Der Bau erstreckte sich also aufgestellt von Osten nach Westen und hatte die Vorderseite, den Eingang im Osten, dies gemäss der orientalischen Ansicht, dass der Osten die Vorderseite, der Westen die Hinterseite der Welt ist (*Ros.* Alterth. I, 1. S. 137 ff.). Die Tempel errichtete man meist mit dem Eingange im Osten (Lucian de domo 6. Plutarch. Numa 14. *Spencer* leg. rit. 3, 2, 4 p. 912 ff.)" V. 23. Und 2 Bretter soll man machen zu den *Winkeln* oder *Eckstücken* der Wohnung, auf der Hinter- oder Westseite. מְקֻצָעֹת] nicht Part. Pu. *gewinkelt* (*Ges. Kn. Ke.*) sondern st. c. Plur. von st. abs. מְקֻצֹעֹת V. 24 (*Ew.* § 215, a; *Böttch.* § 335 und 720, b). מְקֻצָע] ist wenigstens Ez. 46, 21 f. und Neh. 3, 24 sicher der (einspringende) Winkel, und Ez. 41, 22 das Eckstück eines viereckigen Altars. Von *abgeschrägten Stücken* (*Kamph.*) kann keine Rede sein. — V. 24. In diesem vielerklärten Satz kommt alles auf den Begriff von תְּאֹם *doppelt, zwiefach* an. Bei Winkel- oder Eckstücken liegt es nahe, Bretter mit 2 Schenkeln, die einen rechten Winkel mit einander bilden, zu verstehen (*Ges. Win. Ew. Kn. Ke.*), so dass der eine die Hinterwand abschloss, der andere allerdings nicht Theil der Seitenwand selbst war, was die Seitenwand zu lang gemacht hätte, wohl aber das Ende der Seitenwand von aussen umschloss (*Kn.*). Wegen מלמטה sodann, was für sich niemals so viel als *von unten an bis oben* (*Kn. Rigg.* A.), sondern nur *von unten her, unterhalb* sein kann, und wegen על־ראשו, was gegenüber von מלמטה nicht *an der Ecke* oder *Kante* davon (*Fries Rigg.*[1]), sondern nur *am Kopf* d. i. am oberen Theil des קרש oder des משכן ausdrücken kann, müsste man annehmen, dass dieser die Längenseite umklammernde Schenkel nur unten und oben, je bis zum ersten (von unten oder oben gerechnet) Ring ganz gelassen, dagegen in der Mitte abgeschnitten war, damit man die Riegel von aussen durch die ganze Längenseite (V. 26 ff.) durchstecken konnte. Allein diese Bauart wäre doch sehr künstlich, und תאמים *zwiefach* kann auch den Sinn haben: für beide Seiten geltend, doppelte Function habend (*Bähr Rigg.*[1]), sofern die Eckbretter nicht blos die Hinterwand, sondern auch die Langseiten abschliessen (LXX ἐξ ἴσου, *Onk.* מכוונין); in diesem Fall macht auch תמים keine Schwierigkeit, mag man es (mit *Onk.*, *Röd.* in *Ges.* th. 1490) תְּמִים (*Sam.* תאמים) oder mit Mass. תַּמִּים lesen; also: *und sie sollen sein zwiefach von unten an und zugleich* (d. h. nicht: *daneben*, sondern: *gleichermaassen* Dt. 12, 22. 1 Sam. 30, 24 u. s. o.) *zwiefach* oder aber *vollständig* (d. h. unverkürzt, ganz bis zur Flucht der Aussenseite der Langwand reichend) auch *am* (oder אֶל 36, 29 *bis zum*) *Kopf davon*, also von unten bis oben, *sein, zum* oder *für den* je *ersten* (der Ringe der Langseiten von West nach Ost gerechnet) *Ring* (so dass der erste Ring der Langseiten darin angebracht werden kann). Die Hinterwand soll an die Seitenwände ἐξ ἴσου angestossen werden; die Zusammenhaltung beider wird dadurch bewirkt, dass die Riegel der Längenseiten auch durch Ringe des Eckstücks der Hinterwand gestossen werden. Der Textveränderungen (*Kamph. Diest.*) bedarf es nicht, und die Einkerbung einer Hohlkehle an der äusseren

Ecke der Winkelbretter (*Riehm*, *Rigg.*[2]), ohnedem ihrem Zweck nach unverständlich, hat an תאמים keinen genügenden Anhalt. Dass die Eckbretter die gleiche Breite haben sollen, wie die übrigen, ist nirgends gesagt; man kann es aus V. 16 f. mittelbar ableiten, muss es aber nicht, da der Verf. auch als selbstverständlich voraussetzen konnte, dass die 2 Winkelbretter eben nur so breit seien, als zur Ausfüllung des Raums bis zur Flucht der Aussenseiten der Langwände nöthig ist. Zwei יָדוֹת und אֲדָנִים konnten dieselben dennoch haben, auch wenn sie weniger breit waren als die andern Bretter. Sonst s. zu V. 23. Eine Uebersicht über die Erklärungen dieses Verses sammt Abbildungen dazu s. bei *Rigg.*[2] — V. 25. „Es sollen also an der Westseite sein 8 Bretter und 16 silberne Untersätze, immer 2 unter jedem Brette. — V. 26—28. Zu jeder der 3 Seiten soll man machen 5 Riegel von Akazienholz, den mittelsten מַבְרִיחַ *durchgreifend*, *durchgehend* (36, 33 לְבָרֵחַ) vom Ende zum Ende d. i. ihn aus dem Ganzen machen, so dass man ihn von einem Ende bis zum andern durch die Ringe steckt. *in der Mitte der Bretter*] von oben und unten gleich weit entfernt" (vgl. Dt. 3, 16. Ez. 15, 4), nicht im Innern der Bretter (*Rasch. Rigg.*), vermittelst Bohrung. „Die andern 4 Riegel durften aus kürzeren Stücken bestehen". הָאַחַד] V. 26, wohl verschrieben für האחת, s. V. 27. 25, 12. 36, 31 f. 37, 3 (masc. 1 Reg. 6, 34 in anderer Bedeutung). — V. 29. „Die Bretter und Riegel soll man mit Gold überziehen, die Ringe aber machen Gold d. i. von Gold (25, 18) als Behältnisse (25, 27) für die Riegel". — V. 30. Aufstellen soll Mose die Wohnung *gemäss ihrem Recht* d. h. wie es ihr zukommt, wie es sein soll. *auf dem Berg*] s. 25, 9. Auch hier musste die Anschauung die vorangegangene Vorschrift ergänzen (25, 40).

V. 31—37 (36, 35—38), *die Vorhänge*, *die Eintheilung der Wohnung* und *Besetzung derselben mit ihren Geräthen.* V. 31. Es soll ein Vorhang gemacht werden aus denselben Stoffen und von derselben Arbeit wie die innerste Decke (V. 1). Er heisst פָּרֹכֶת (ein altes Wort, gebildet wie פַּפֹּרֶת), gewöhnlich erklärt *Scheide* (vgl. V. 33; aber פָּרַךְ ist höchstens *brechen — entzweibrechen?* — auch פָּרַק nur *brechen, abreissen*, und nur arab. فرق *trennen*) 27, 21. 30, 6. 36, 35. 38, 27 u. s. w., auch (erklärend) פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ *die Deckescheide* oder *Vorhangscheide* 35, 12. 39, 54. 40, 21. Num. 4, 5. Der Name kommt nur von dem das Heilige vom Heiligsten trennenden Vorhang und nur bei A und ihm nach in 2 Chr. 3, 14 vor. Die LXX *Vulg. Pesch.* geben einfach *καταπέτασμα velum*, und *Targ. Jon.* פַּרְגּוֹדָא (im Armenischen eine Art *Kleid* oder *Gewebe*, *de Lagarde* ges. Abh. 209 f.); sie lassen also von einer Ableitung aus dem Begriff *scheiden* nichts durchscheinen, und im Syr. ist ܦܪܟܬܐ eine Art *Hütte* oder *Zelt.* Die ursprüngliche Bedeutung ist also nicht sicher, so wenig als bei פַּפֹּרֶת. יעשה] Subj. ist der חשב. — V. 32. „Ihn soll man geben d. i. thun oder hängen an 4 Akazienholzsäulen. Die Nägel derselben sollen Gold, sie selbst mit Gold überzogen sein und auf 4 silbernen Untersätzen stehen. — V. 33. 34. Man soll ihn aber aufhängen unter den V. 6

angeführten Haken, so dass er die Wohnung zu einer 20 Ellen langen östlichen Abtheilung und zu einer 10 Ellen messenden westlichen Abtheilung scheidet; jene heisst קֹדֶשׁ *Heiliges*, diese קֹדֶשׁ קָדָשִׁים eig. *Heiliges der Heiligen* d. h. *Heiligstes*, Hochheiliges. *Ges.* § 119, 2. *Ew.* § 313. c. So werden genannt der Hinterraum der Stiftshütte (V. 34, vgl. Num. 4, 4. 19), der Räucheraltar (30, 10), der Brandopferaltar (29, 37. 40, 10) und die Geräthe der Stiftshütte überhaupt (30, 29), einmal auch die Stiftshütte im Ganzen, nach ihrem heiligsten Theile so bezeichnet (Num. 18, 10). Der Ausdruck wird auch auf die Opfertheile angewendet (s. Lev. 21, 22) und findet sich im Pent. nur beim Elohisten. In den Raum innerhalb (25, 11) des Vorhangs, also in das Hochheilige kam bloss die Bundeslade und die zu ihr gehörende Kapporeth, über welcher Jahve. Sein Wohnraum war also mit einem Vorhange verhängt wie das Adytum in den ägyptischen Tempeln". ארון העדות] s. 25, 16. כפרת] 25, 17. Die Meinung (*Geig.* Ursch. 246), dass V. 34 f. ursprünglich in der Mitte von 40, 3 vor וסכת gestanden haben, lässt sich in Anbetracht von 40, 4 nicht halten. — V. 35. Der Raum ausserhalb des Vorhangs, also das Heilige erhält den Tisch (25, 23 ff.) und den Leuchter (25, 31 ff.). Der letztere gehörte auf die Südseite (25, 23) und der Tisch auf die Nordseite, wodurch sich für den Räucheraltar (30, 6) der Platz in der Mitte von selbst ergab. מחוץ] s. 25, 11. — V. 36—37. „Für die Thüre des Zeltes d. i. für den Eingang in dasselbe, also die Ostseite der Wohnung soll man machen einen מָסָךְ *Decke, Hülle* (von סָבַךְ *texuit, texit, protexit*) d. h. einen Vorhang, welcher das Innere des Heiligthums verbirgt und für diesen Vorhang 5 Akazienholzsäulen, die zwar ebenfalls goldene Nägel haben, aber nur auf kupfernen Untersätzen stehen sollen. Denn der Eingang führt aus dem Heiligen hinaus in den Vorhof und muss etwas geringer sein. Den goldenen Ueberzug erhielten übrigens nach 36, 38 nicht die ganzen Säulen, sondern bloss ihre Knöpfe und" Ringbänder. „Auch darnach waren diese Säulen geringer. Dem entspricht das Gewebe; es ist wie beim Eingange in den Vorhof (27, 16. 38, 18) und beim Priestergürtel (28, 39. 39, 29) blosse Buntwirkerei d. h. gewürfeltes oder gestreiftes Zeug, aus den 25, 4 genannten viererlei Garnen gewebt, nicht Kunstwirkerei mit Figuren wie bei den heiligeren Dingen (V. 1). Solche buntgewirkte Zeuge verstand man in Babylonien und Aegypten gut zu machen (Plin. 8, 74. Jos. 7, 21). רָקַם] nämlich bed. *tupfen, punktiren*, dann *bunt machen* und insbesondere *bunt wirken*. Manche z. B. *Schröder* de vest. mulier. p. 221 f. *Braun* de vest. sacerd. p. 301 f. *Bähr*[1] I. 267 f. *Meier* hebr. WB. S. 527 denken an Stickerei und *Ges.* th. 1311 an aufgenähte Figuren. Allein es muss hier ein minder vorzügliches Gewebe gemeint sein und die Angabe der Stoffe, in oder mit welchen der רֹקֵם arbeitet (35, 35. 38, 23), passt nicht zur Stickerei, sondern nur zur Buntwirkerei. Dazu konnte aus dem *Sticken* nicht *Wirken* werden, welche Bedeutung doch das Wort Ps. 139, 15 hat. Und wohin sollte denn die ungestickte Seite des Vorhangs gekehrt werden, nach innen oder nach aussen? Eines so unschicklich wie das andere. Die heutigen Araber bezeichnen

mit مرقوم den zur Scheidewand im Zelte dienenden wollenen Stoff in welchen Figuren oder Blumen gewebt sind (*Burckh.* Bed. 31). Mehr bei *Hartmann* Hebräerin III. 138 ff. — Die Eintheilung der Stiftshütte entspricht theils der Einrichtung der Zelte theils der der alten Tempel. Die Zelte der Araber zerfallen gewöhnlich in 2 Abtheilungen, von denen die für Frauenzimmer Ḥarîm genannt und durch einen Vorhang von der andern geschieden wird (*Hasselquist* R. 88. *Volney* R. I. 304. *Shaw* R. 194. *Seetzen* II. 314. *Burckh.* a. a. O.). Die Tempel der alten Aegypter hatten zuerst einen Vorplatz 100 oder weniger Fuss breit und 3 bis 4 mal so lang, dann Vorhallen (*προπύλαια*) in unbestimmter Zahl, darauf den *νεώς* selbst mit einem *πρόναος* und zuletzt den *σηκός* mit einem heiligen Thiere als Gegenstande der Verehrung (Strabo 17. p. 805. *Heeren* Ideen II, 2. S. 173). Fenster hatten sie nicht; cella und adytum erhielten ihr Licht durch die Thür (s. auch *Burckh.* Nub. 43 ff. 58 f. *Rüppell* Nub. 87 f. 90 f.). Fenster hatten auch die gricchischen Tempel nicht und das Götterbild stand im Halbdunkel (*Hermann* gott. Alterth. § 19, 11). So war es überhaupt bei den Tempeln der Alten, vornämlich den in's Geviert gebauten (*Winckelmann* Werke I. 391 f.). Die Adyta der ägypt. Tempel wurden mit ähnlichen Vorhängen verhängt, wie das Allerheiligste der Stiftshütte (Clem. Alex. paed. 3, 2. p. 216 Col.). Im Tempel zu Hierapolis in Syrien durfte das Adytum nur von den Priestern betreten werden (Lucian. de Syr. dea 30 f.); ebenso wird von den *ἄδυτα* des Tempels zu Pergamus bemerkt: quo praeter sacerdotes adire fas non est (Caes. bell. civ. 3, 105; s. auch Suidas u. *εὐνοῦχος* und *μέγαρον*)".

Cap. 27, 1—8 (38, 1—7) der *Altar,* das wichtigste Geräth des Vorhofs, zu welchem der Verf. hier nach der Beschreibung der Wohnung und der wichtigsten Geräthe derselben übergeht. V. 1. אֶת־הַמִּזְבֵּחַ] *Sam.* und LXX blos מִזְבֵּחַ (wohl durch Correctur, s. zu 30, 1). In der ganzen Bibel ist *der Altar,* so kurz weg gesagt, der Opferaltar; ihn als „Brandopferaltar" näher zu bestimmen, war hier noch kein Anlass; erst von Ex. 30 an wird er, zum Unterschied vom Räucheraltar, מִזְבַּח הָעֹלָה (30, 28. 31, 9. 35, 16. 38, 1. 30. 39, 39. 40, 6. 10. 29. Lev. 4, 7. 10. 18. 25. 30. 34) oder מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת (38, 30. 39, 39) genannt, aber selbst von da an heisst er, wo der Zusammenhang eine besondere Unterscheidung nicht fordert, einfach *der Altar* (z. B. 30, 18. 20. 40, 7. 32. Lev. 1—3. 5 f. 10, 12. 17, 11. 21, 23. 22, 22. Num. 4, 13 u. s. w.). Diesen Altar also „soll man machen Akazienholz d. i. aus solchem (25, 18), רָבוּעַ *geviert* d. i. vierseitig, viereckig und 5 Ellen lang, 5 breit und 3 hoch. Diese Höhe lässt annehmen, dass Stufen" oder eine schiefe Ebene „zu ihm hinaufführten. Dafür spricht auch יָרֵךְ Lev. 9, 22 und der Umstand, dass der Brandopferaltar des salomon. Tempels bei seiner Höhe von 10 Ellen sicher Stufen" oder einen Aufgang „hatte (2 Chron. 4, 1) und Ezechiel (43, 17) für den seinigen מַעֲלֹת in Aussicht nimmt. Vgl. *Thenius*[1] zu Reg. Anh. § 16. Ein anderer alter Gesetzgeber 20, 26 verbietet jedoch Stufen. — V. 2. Machen soll man *seine Hörner*" d. i. die Hörner, die zu ihm

wie zu jedem Altar gehören, „auf seinen 4 Ecken und sein sollen die Hörner *von ihm* d. i. ein unzertrennliches Ganzes mit ihm bilden, nicht abnehmbar (25, 19). Ebenso beim Räucheraltar 30, 2. Auch bei andern alten Völkern hatten die Altäre Hörner, wie der *εὐκέραος βωμός* bei Nonn. Dionys. 44, 97, und erhaltene Abbildungen lehren (*Hermann* gott. Alterth. d. Gr. § 17, 11); sie scheinen aber dort nicht so zum herrschenden Gebrauche gehört zu haben". Es ist aber schon darum nicht wahrscheinlich, dass die Altarhörner bei den Israeliten Reste ursprünglichen Stiercults seien (*Kuen.* Godsd. I. 235). „Nach Jos. b. jud. 5, 5, 6 waren sie *γωνίαι κερατοειδεῖς* und erscheinen zunächst als Zierrathen"; als die eigentlichen Höhen des Altars galten sie als dessen heiligste Theile, an die z. B. im Sündopfer das Sühnblut gestrichen wurde (s. zu Lev. 4, 7); sie erfasste, statt des ganzen Altars, der mit dem Tod bedrohte Verbrecher (1 Reg. 1, 50. 2, 28), „und als besonders wichtige Theile des Altars werden sie daher bisweilen z. B. Am. 3, 14. Ps. 118, 27 statt des Altars genannt. Von den Metallen kommt beim Brandopferaltar nur Kupfer vor (s. 25, 3); kupfern soll daher auch der Ueberzug der Bretter sein, aus welchem er zusammengesetzt wird. Vor dem Tempel der syrischen Göttin zu Hierapolis in Syrien stand ebenfalls ein grosser eherner Altar (Lucian. de Syr. dea 39). — V. 3. Ebenso die Geräthe z. B. die Töpfe לְדַשְּׁנוֹ *ihn zu entfetten* (von דֶּשֶׁן *Fett*) d. i. ihn zu säubern von der Fettasche, dem Fette, welches beim Verbrennen der Opfer auslief und sich mit Asche vermischte; man nahm es ab und brachte es in den Töpfen fort". Ebenso דִּשֵּׁן Num. 4, 13 (*Ges.* § 51, 2; *Ew.* § 120, e); über die sonderbare Uebersetzung der LXX s. *Popper* S. 177 f. יָע] *Targ.* מַגְרוֹפִיתָא, *Gr. Ven.* *ξυστήρ* (von יָעָה *wegraffen*) entweder *Schaufel* (pala) oder *Krücke* (rutrum) zum Abräumen des Altars. מִזְרָק] „von זָרַק *streuen*, *sprengen*, *spritzen* scheint ein Gefäss zum Blutsprengen, also etwa ein Becken zu sein (Zach. 9, 15), kommt aber auch vor als grosses Trinkgefäss (Am. 6, 6) und als ziemlich grosses Geräth, worin man Mehl mit Oel beschüttet zum Speisopfer brachte (Num. 7, 13 ff.)". מַזְלֵג] die *Gabel*, *Ew.* § 188, b (1 Sam. 2, 13 f. dreizinkig: diente dazu, Fleisch aus dem Topfe zu ziehen). LXX richtig: *κρεάγρα*. מַחְתָּה] s. 25, 38. *zu allen seinen Geräthen sollst du machen Erz*] Kupfer dazu verarbeiten" d. h. sie aus Erz machen; לְ zur Einführung des zweiten Objects, oder Products (Jes. 44, 17), wie sonst der Accus. (38, 3. *Ew.* § 284, a). Anders *Ew.* § 310, a. — V. 4. „Er soll erhalten ein *Geflecht, Arbeit von Kupfernetz* d. h. ein aus Kupferdrath" oder aus durchbrochenem Kupfer „netzartig gemachtes Flecht- oder Gitterwerk und an dasselbe 4 kupferne Ringe, welche an den Enden, also in der Nähe der Ecken angebracht werden sollen. Zu מִכְבָּר von כָּבַר *plexuit, texuit* vgl. כְּבִיר 1 Sam. 19, 13. 16, מַכְבֵּר 2 Reg. 8, 15 und כְּבָרָה *Sieb*. — V. 5. Dieses eherne Netz soll aber nicht den Altar in seiner ganzen Höhe umfassen, sondern von unten nur bis an die Mitte reichen, also nur um die untere Hälfte gehen und blos eine Höhe von $1\frac{1}{2}$ Ellen haben. כַּרְכֹּב] kommt nur in dieser Beschreibung vor und ist (s. *Ges.* th.) *Umgebung*, *Einfassung*, סוֹבְבָא bei den Targ. und

κύκλωμα, περιοχή beim Gr.Ven.“ Dieser Karkob war schwerlich am oberen Rand des Altars angebracht, so dass das Gitterwerk unter ihm bis zur halben Höhe des Altars reichte (*Ew.*), weil dann die Tragstangen (V. 4) für's Tragen zu hoch oben gewesen wären, sondern in der Mitte der Höhe, so dass das Netzwerk darunter von da bis zum Boden reichte. „Er war, um den Altar herumlaufend, eine Verzierung wie der זֵר bei der Lade, dem Tisch und dem Räucheraltar (25, 11. 24. 30, 3), diente auch zugleich dem Netze, welches oben etwas über sich haben musste, zur Bedachung“. Aber er heisst nicht זֵר, sondern כַּרְכֹּב, und wenn die Meisten (*Ros. v. Mey., Bähr, Win. Ke. Neum. Rigg.*) ihn für einen breiteren bank- oder simsartigen Umgang um den Altar erklären, von dem aus der Priester seine Geschäfte auf dem Altar verrichten konnte, so können sie zwar nicht den Text, aber die praktische Zweckmässigkeit dafür anführen, denn bei einer Altarhöhe von 3 Ellen konnte der Priester nicht vom Boden aus daran arbeiten (vgl. Lev. 9, 22). Das *Netzwerk* diente in diesem Fall dem (breiteren) Karkob zugleich zum Träger; Netzwerk und nicht eine Wand war es, damit das an den Grund des Altars zu giessende Blut dadurch eindringen konnte (*Rigg. Bähr*[2] I. 581). Schutz des Altars gegen die Berührung der Füsse und Knie der Priester (*Kn.*) war schwerlich der Zweck. — V. 6. 7. „Die Tragstangen sollen von Akazienholz sein mit Kupferblech überzogen und in die Ringe an den beiden Seiten des Altars gebracht, gesteckt werden (s. 25, 13 f.). Das Pass. הוּבָא mit dem Accus. wie 10, 8. 21, 28. 25, 28“. בְּשֵׂאת] *wann man ihn trägt;* sonst sollen sie nicht eingesteckt werden. Anderwärts steht לָשֵׂאת 25, 14. 27. 30, 4. 37, 5. 14. 15. 27. 38, 7. — V. 8. „Der Altar soll gemacht werden als נְבוּב לֹחוֹת *Hohles der Tafeln* d. h. als ein hohles aus Brettern zusammengesetztes Werk, nicht mit Holzwerk irgendwie ausgefüllt (38, 7). Es ist hier blos vom Verfertigen die Rede. War er zum Gebrauch aufgestellt, so füllte man ihn wahrscheinlich mit Erde aus, da Altäre aus Erde auch sonst gebräuchlich waren (20, 24). *auf dem Berge*] s. 25, 9“.

V. 9—19 (38, 9—20) „der *Vorhof*, welcher die Wohnung umgab, den Brandopferaltar enthielt und der Ort war, wo alle Opferer sich aufhielten. — V. 9. Man soll machen den Vorhof und zwar zur Südseite Vorhofsbehänge von gezwirntem Schesch 100 Ellen d. h. 100 Ellen Behänge sollen diese Seite bilden, so viel soll die Längenseite des Vorhofs betragen. שש משזר] s. 25, 4. Ueber קֶלַע, was nur von den Behängen oder Umhängen des Vorhofs vorkommt, s. *Ges.* th. 1218“. נגב תימנה] s. 26, 18. באמה] zu 26, 2. — V. 10. „Seiner Säulen sollen auf der Südseite 20 sein und dazu 20 eherne Untersätze (s. 26, 19). Von den Vorhofsäulen als minder wichtigen Dingen handelt der Verf. weniger vollständig. Dass sie von Holz waren, versteht sich von selbst und ergibt sich auch aus dem silbernen Ueberzuge ihrer Köpfe (38, 17. 28); ob von Akazienholz? ist nicht gesagt“. Auch ob rund oder viereckig? wird hier so wenig als 26, 32. 37 bemerkt. Von Silber dagegen die Nägel der Säulen und ebenso ihre חֲשׁוּקִים. Dieses Wort, (von חשׁק *adhaesit*) wohl s. v. a. *Bänder*, wird jetzt insgemein als

Bindstäbe (Querstangen, von einer Säule zur andern, woran die Vorhänge gehängt worden seien) ausgelegt (*Ros. Ges. Bähr Fürst Kn. Ke. Rigg.* A.). Allein wenn auch חָשַׁק (38, 28) *mit Bindstäben verbinden* und חָשַׁק (V. 17. 38, 17) *mit B. verbunden werden* heissen könnte, so war doch nicht möglich zu sagen, מְחֻשָּׁקִים עֻמְּדֵי (V. 17. 38, 17) *mit silbernen Bindstäben verbunden.* Auch wird 26, 32 (36, 36) die Parokhet an den Säulen vermittelst der וָוִים ohne Bindstäbe aufgehängt. Das *Targ.* übersetzt פִּירְבּוֹשׁ *Zusammenschnürung, Kranz, Aq.* προσκολλήματα, *Gr.Ven.* εἰλήματα, LXX ψαλίδες (d. i. nach *Hesych.* ἁψῖδες τῶν στύλων; nach *Suid.* ψαλίς i. q. ἁψίς, was unter anderem auch *Radfelge* bedeutet s. 1 Reg. 7, 33 חִשֻּׁקִים). Hiernach sind viel wahrscheinlicher Bestandtheile der Säulen selbst zu verstehen, näml. *Bänder* oder *Ringe* (*Ew.* Alt. 428) unter dem Kopf oder Capitäl der Säulen angebracht, und ist חָשַׁק *mit Bändern versehen, bändern.* Entscheidend für diese Auffassung ist 38, 17. 19. (Uebrigens wären nach 38, 19 auch die חשקים nicht ganz von Silber, sondern blos damit überzogen). — V. 11. Dasselbe gilt für die nördliche Längenseite. כֵּן] *ebenso*, vgl. 22, 29. 23, 11. מֵאָה] sc. בָּאַמָּה, was *Sam.* und LXX haben und was für אֹרֶךְ (nach 38, 11) herzustellen scheint. — V. 12. „Dagegen soll die Breite des Vorhofs zur Meerseite (26, 22) d. i. die westliche Breitseite sein 50 Ellen Behänge und 10 Säulen mit 10 Untersätzen, also halb so breit wie die Längenseite". — V. 13—15. „Die Ostseite (s. zu 26, 18) ist natürlich ebenfalls 50 Ellen breit, wird aber noch besonders eingetheilt, da ihr der Eingang in den Vorhof angehört. Dieser Eingang hat eine Breite von 20 Ellen und es kommen auf jede Seite rechts und links von ihm 15 Ellen Behänge und 3 Säulen mit 3 Untersätzen. Zu כָּתֵף eig. *Schulter*, dann *Seite* vgl. 1 Reg. 7, 39. 2 Reg. 11, 11. Ez. 41, 2". Vor קלעים V. 15 haben LXX *Sam.* noch אַמָּה (wie V. 14). — V. 16. „In den Eingang des Vorhofs sollen kommen ein Vorhang von Buntwirkerei (s. 26, 36) aus den oft genannten 4 Webestoffen (25, 4) und 4 Säulen mit 4 Untersätzen". Da der ganze Vorhof ein Rechteck von 100 zu 50 Ellen ist (V. 18), die beiden Langseiten an je 20 Säulen je 100 Ellen Umhänge, die Westseite an 10 Säulen 50 Ellen, die Ostseite an 2 × 3 Säulen 2 × 15 Ellen Umhänge und an 4 Säulen 20 Ellen Vorhang umspannen sollen, so ergeben sich 60 Säulen und 300 Ellen Umhänge und Vorhang, und somit von Säule zu Säule 5 Ellen. Da aber 20 Vorhangfelder von 5 Ellen nicht 20 sondern 21 Säulen u. s. f. erfordern, so ergibt sich folgende (nach *Friedr. Kamph. Fries Ke. Neum.* zuerst) von *Rigg.* richtig gestellte Rechnung: die Südseite hat, von O. nach W. gerechnet, an Säulen Nr. 1—21, wovon aber 21 zur Westseite gerechnet ist; die Westseite hat Nr. 21—31 (11), wovon 31 zur Nordseite gerechnet ist; Nordseite hat Nr. 31—51 (21), wovon 51 zur Ostseite gerechnet ist; die Ostseite hat für den nördlichen Vorhangflügel Nr. 51—54 (4), wovon 54 zum Eingang gerechnet ist, für den Eingang Nr. 54—58 (5), wovon 58 zum südlichen Vorhangflügel gerechnet ist, für den südlichen Vorhangflügel endlich Nr. 58—61 (4), wovon 61 = 1 der Südseite ist. (Ebenso *Bähr*^{2} I. 122 f.). Gegenüber dieser einfachen

Rechnung erscheint die Annahme (*Lund, Bähr*[1] *Win. Kn.*), dass unter den je 10 Säulen der Breitseiten je die 2 Ecksäulen der Langseiten noch einmal gezählt, in Wahrheit aber nur 8, und im Ganzen nur 56, nicht 60 Säulen gewesen seien, dem Wortlaut des Textes weniger entsprechend, auch müssten bei dieser Annahme die Distanzen der Säulen von einander auf der hintern Breitseite anders als auf den Langseiten, und auf der Ostseite wieder anders als auf der Westseite gewesen sein. — V. 17. Alle Säulen des Vorhofs mit Silber *gebändert* (s. V. 10; der Acc. בֶּסֶף wie bei צִפָּה), ihre Nägel von Silber, ihre Untersätze von Erz. — V. 18. „Zu der schon angegebenen Länge und Breite fügt der Verf. noch die Höhe hinzu; sie beträgt 5 Ellen und somit halb so viel als die Stiftshütte (26, 16). בַּחֲמִשִּׁים] scheint durch ein Versehen aus בָּאַמָּה, was *Sam.* hat, entstanden zu sein. Oder man lese nach LXX: *τὸ μῆκος τῆς αὐλῆς ἑκατὸν ἐφ' ἑκατὸν καὶ τὸ εὖρος πεντήκοντα ἐπὶ πεντήκοντα* בָּמֵאָה für בָּאַמָּה". — V. 19. *Bezüglich* (*Ew.* § 310, a; aber für לְ in LXX וְ und im *Sam.* את (ועשית) aller Werkzeuge der Wohnung *bei aller ihrer Arbeit,* und alle ihre Pflöcke (s. zu 26, 14) und alle Pflöcke des Vorhofs Erz d. h. alle Arbeitswerkzeuge für die Wohnung, sowie die Pflöcke für sie und den Vorhof sollen ehern sein, s. 38, 20. 39, 40. Es ergibt sich aus dieser Stelle, so wie aus 35, 18. 39, 40. Num. 3, 37. 4, 26. 32, dass die Umhänge durch Pflöcke und Seile am Boden (vielleicht auch durch Seile oben zwischen den Säulenköpfen) befestigt wurden. Uebrigens ist V. [a], zumal in der mass. Lesart, verdächtig (wegen בכל עבדתי). עֲבֹדָה] „wie Num. 3, 26. 31. 36. Gemeint sind die יְתֵדֹת 39, 40, wie man sie beim heiligen Dienste brauchte z. B. zum Aufschlagen und Abreissen der Stiftshütte".

V. 20. 21. Vorschriften über *das Oel für die ewige Leuchte* und *über deren Zurichtung.* Es ist das der Anfang eines längeren, den Tamiddienst im innern Heiligthum betreffenden Stücks, das vollständiger Lev. 24, 1—9 steht, und hier (schon als Anweisung für Aaron) nicht ursprünglich, sondern mit Rücksicht auf 29, 38—42. 30, 1—10. 34—38 erst hieher versetzt ist, um in diesem Stiftshüttengesetz auch die Verordnungen über den Tamiddienst beisammen zu haben (s. S. 263). Durch den Anfang ואתה תצוה ist es dem Anfang von 28, 1 ähnlich gemacht. Sonst s. 25, 6. „Das Oel, welches die Kinder Israel zu Mose nehmen d. i. nehmen und zu ihm bringen sollen (Num. 11, 16. 23, 27), soll sein *Olivenöl,* זָךְ *rein* d. i. aus Oliven gemacht, die man vor dem Zerstossen von Blättern, Zweigen, Staub u. s. w. gereinigt hat (Geopon. 9, 17. 19) und כָּתִית *gestossen, zerschlagen* d. i. aus zerstossenen Oliven gewonnen. Man zerschlug und zerstiess die abgenommenen Oliven, that sie in einen Korb und liess dort das Oel von selbst auslaufen; dies war von allen Sorten die feinste; was man weiterhin durch Pressen gewann, war geringer und zwar desto mehr, je stärker man presste (M. Menach. 8, 4 und M. Tohoroth 9, 5). Der שֶׁמֶן כָּתִית ist also einerlei mit ἔλαιον στακτόν d. i. dem von selbst ausgelaufenen Oele (Geopon. 7, 12). Solches Oel wird nur vorgeschrieben für den Leuchter (Lev. 24, 2) und für das

Speisopfer beim täglichen Brandopfer (29, 40. Num. 28, 5); in den übrigen Fällen scheint gewöhnliches Oel zulässig gewesen zu sein". להעלת וגו'] *um fortwährend* (25, 30. 28, 29 f.) *eine Leuchte aufzustecken*, worüber zu 25, 31 ff. — V. 21. Aaron und seine Söhne sollen sie zurichten ausserhalb des Vorhangs, welcher *über dem Zeugniss*, es verhüllend (40, 3), also vor dem Zeugniss hängt (in Lev. 24, 3 kürzer פָּרֹכֶת הָעֵדֻת), s. 30, 6. אֹהֶל מוֹעֵד] s. zu 25, 22. לפני יהוה] hier im engern Sinne wie Lev. 4, 6. מחוץ] s. 25, 11. פרכת] s. 26, 31. עדות] s. 25, 16. *eine ewige Satzung von bei den Kindern Israel*] d. h. etwas Festgesetztes, was von Seiten der Israeliten alle Zeit geleistet werden soll (s. Lev. 7, 34), näml. das immerwährende Licht durch Lieferung des Oels zu erhalten. לדרתם] s. 12, 14.

Cap. 28—29. „Von der Wohnung und ihrem Vorhofe und den Geräthen beider geht der Verf. zu den *Personen* über, welche den Dienst bei und in dem Heiligthume versehen sollen und beschreibt die Weihung Aaron's und der Söhne desselben zu Priestern, zunächst Cap. 28 die *Kleidung der Priester*, vornämlich die des Oberpriesters. Dazu ist das Hauptwerk: *J. Braun* vestitus sacerdotum Hebraeorum, Amstel. 1701 ed. ult. vgl. *Saubert* de sacrificiis Cap. 9. 10 und *Bähr*[1] II. 61 ff. 97 ff.", auch *Ancessi* l'Egypte et Moïse, Ire partie: les vêtements du grand-prêtre. Par. 1875. — V. 1. *Lass Aaron und seine Söhne* (s. 6, 23) *mit ihm aus der Mitte der Söhne Israels* d. h. aus der Masse des übrigen Volks heraus, *an dich herantreten*, nicht der Würde nach, dass sie an Würde die Nächstfolgenden nach dir seien (*Cler. Ros.*), sondern im örtlichen Sinn, näml. damit du die Weihe derselben zu Priestern vornehmest (40, 14. Lev. 8, 6. 13. 24. Num. 3, 6). „Mose, der unmittelbare Beauftragte Jahve's, ist gedacht als beim Heiligthume stehend, wo die Weihung vor sich gehen soll. Die Vollziehung dieser Weihe Lev. 8. לכהנו לי] damit er mir als Priester diene, den heiligen Dienst bei mir versehe. Das Wort bedeutet stets *ἱερᾶσθαι, ἱερατεύειν*. Was dazu gehörte, lehrt der Leviticus". Es ist denominirt von כֹּהֵן. Die Grundbedeutung des Worts (*Ges.* th. 661 f.), von כהן verwandt mit כון, ist keinenfalls „ein vermittelnd für einen andern wirkender" (*Ke. Öhl.*), eher *ὁ ἑστηκώς* (*Fleisch.* bei *Del.* zu Jes. 61, 10) oder *ὁ ῥέζων* (*Hitz.* zu Jes. 61, 10; *Ew.* Alt. 349). Uebrigens ist י von לכהנו hier und V. 3 f. nicht י der stat. constr.-Endung (*Abene. Ros.*); der Sing. suff. (auch V. 4) erklärt sich daraus, dass Aaron der eigentliche Träger des Priesterthums ist, seine Söhne nur Gehülfen (*Ew.* § 339, a). *Sam.* strich י überall. — V. 2. „Zu diesem Endzweck soll Aaron erhalten *heilige Kleider* d. h. besondere Kleider, die er nur bei seinen priesterlichen Verrichtungen am Heiligthume, bei seinen h. Geschäften anzieht (V. 4. 29, 29. 31, 10. 35, 19. 21. u. ö.). *zu Ehre und zu Schmuck*] um mit ihnen geschmückt und vor andern ausgezeichnet zu werden, um sie als auszeichnenden priesterlichen Ornat zu tragen (V. 40); vgl. 2 Chr. 20, 21. — V. 3. Um sie machen zu lassen, soll sich Mose wenden an die חַכְמֵי לֵב *Weisen des Herzens* d. h. an die Israeliten, welche verständigen Geistes sind. Gemeint sind Kunstverständige, welche sich auf

das Verfertigen solcher Arbeiten verstehen. So hier und 31, 6. 35, 10. 25. 36, 1. 2. 4. 8. Auch sonst steht חָכָם vom Kunstverständigen z. B. Jes. 3, 3. Jer. 10, 9. Wie die höhere Erkenntniss, leitete man auch Einsichten und Fertigkeiten dieser Art vom Geiste Gottes ab (31, 3. 35, 21. 36, 2)". מלאתיו] Suff. auf כל bezüglich (*Sam.* hat חכם für חכמי). לקדשו] *um ihn zu heiligen*, d. h. zu weihen, zum Priesterthum. Zur Priesterweihe gehört auch die Einkleidung in den Ornat. — V. 4. „Angabe der einzelnen Stücke des Ornats, worüber im Folgenden. — V. 5. Angabe der dazu erforderlichen Stoffe, über welche zu 25, 3. 4." Der Art. steht in Rückbeziehung auf diese Stelle.

V. 6—12 (39, 2—8). „Das erste Stück ist der zum Priesterornate erforderliche *Ephod* oder das Schulterkleid, *ἐπωμίς* bei LXX, Philo und Joseph, *ἐπένδυμα* bei *Aq. Symm.* Man soll ihn für Aaron *machen als Gold* d. i. von Gold, Purpur, Karmesin und Schesch (25, 19), indem man Fäden dieser Art durch einander webt (s. 39, 3). Der hohepriesterliche Ephod war also golddurchwirkt und heisst daher מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב, worüber zu 26, 1. Die Familie Aarons führte einen Ephod (1 Sam. 2, 28. 14, 3) und er wird erwähnt zu Nob (1 Sam. 21, 10), von wo ihn Abjathar bei seiner Flucht mit zu David nahm (1 Sam. 23, 6. 9. 30, 7), ohne dass jedoch über seine Beschaffenheit in diesen Stellen etwas angedeutet wäre. Einen Ephod von schlichtem Linnen trug Samuel als Knappe beim Heiligthume (1 Sam. 2, 18) und David bei der Versetzung der Bundeslade nach Jerusalem (2 Sam. 6, 14: 1 Chron. 15, 27). Ausserdem kommt der Ephod noch vor als Priestergewand überhaupt (Hos. 3, 4) und bei den Pflegern von Privatgottesdiensten (Jud. 8, 27. 17, 5. 18, 14. 17. 18. 20). Er erscheint als das wesentlichste Stück priesterlicher Kleidung, kommt aber im Gesetze nur beim HP. vor, nicht auch bei den gemeinen Priestern; doch führten auch diese nach 1 Sam. 22, 18 einen solchen und die Praxis wich vom Gesetze ab". Da der Ephod somit ein bekanntes Kleidungsstück priesterlicher Personen war, wird er vom Verf. nicht näher beschrieben, und ist seine Gestalt nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Nach 1 Sam. 2, 18. 2 Sam. 6, 14 war der, der ihn trug (1 Sam. 2, 28. 14, 3. 22, 18), damit *umgürtet*. Nach Lev. 8, 7 trug ihn Aaron über dem מְעִיל; nach V. 8. 27 f. war er vermittelst einer Binde (חֵשֶׁב) fest angelegt. Zu demselben gehörten nach V. 8 f. zwei Schulterstücke und eine Binde. Als Verbum kommt אָפַד vor: einem (den Ephod) vermittelst der Binde *anlegen*, anschnüren (29, 5. Lev. 8, 7), und sonst nur die Nominalbildung אֲפֻדָּה (Bildung wie אֲרֻבָּה חֲתֻלָּה אֲגֻדָּה) die *Anlegung*, Anschnürung des Ephod (V. 8. 39, 5), immer vom Ephod, und nur Jes. 30, 22 allgemeiner *Ueberzug, Ankleidung* (parallel צִפּוּי). In andern semit. Sprachen ist אָפַד und אֵפֹד bis jetzt nicht nachgewiesen. Es könnte ein Fremdwort sein, etwa ägyptisch, wenn nämlich das sahidische ⲉⲫⲟⲩⲧ *epomis, amiculum e pilis caprinis contextum*, in der kopt.-arab. Scala bei *Peyron* durch طَيْلَسان erklärt, wirklich ägyptisch (vgl. ⲉⲫⲱⲧ *piscis loricatus, testudo* = تِرْسَة *Forsk.* descr.

anim. p. IX) und nicht blosses Lehnwort aus dem Hebr. ist. Wollte man bei semit. Etymologie bleiben, so wäre natürlich nicht עָרַף (*Kn.*), eher عَطَافٌ (*Ew.* Alt. 388), aber besser, in Anbetracht von עֹמֶף der *Pesch.*, die in فَدَّانٌ פַּדָּן *Joch* (wie צֶמֶד) enthaltene W. פדד (*binden?*) heranzuziehen. — V. 7. *Zwei verbundene* (verbindbare; nicht: *verbindende Kn. Ke.*, vgl. 26, 3) *Schulterstücke soll er haben* (*nach*) *an seinen beiden Enden* (*hin*) *und soll verbunden werden* (aber *Sam.* und LXX nach 39, 4 hbr.: על־ש' ק' יְחֻבַּר an *seinen beiden Enden soll er verbunden werden*). יִהְיֶה] s. zu 12, 49. Es heisst nicht: er soll aus 2 כתפות bestehen, und ist darum unrichtig die besonders durch *Braun* p. 463 ff. *Bähr* II. 101 f. verbreitete Vorstellung, dass er aus 2 über die Schultern geworfenen Stücken, einem hinteren und einem vorderen (oder einem rechten und linken *Ew.* 388 f.) bestand. Vielmehr sind die כתפות (wie der חֵשֶׁב) nur Theile davon, zu denken als mehr oder minder breite, von hinten nach vorn über die Schulter laufende, vorn oben mit dem Ephod verbundene (V. 27) trägerartige Streifen, und der Ephod selbst als ein unter den Armen über Brust und Rücken etwa bis an die Hüften vermittelst des חשב fest angelegter, panzerartiger Ueberzug (vgl. *Jos.* ant. 3, 7, 5. B. jud. 5, 5, 7 und *Raschi*), nach der bei *Ancessi* Tafel I—III abgebildeten Form des entsprechenden äg. Kleidungsstückes. Die 2 קְצוֹת ergeben sich als die oberen Enden der Breite *rechts* und *links* aus V. 27. — V. 8. *Und die Binde seiner Anlegung, welche an ihm, soll wie seine Arbeit, von ihm sein*] d. h. „sie soll aus denselben Stoffen wie der Ephod selbst bestehen und von gleicher Arbeit sein, und ein Theil von ihm, daran angewoben, nicht ein getrenntes Stück, s. 25, 19. חֵשֶׁב] kommt nur bei A und blos von dieser Binde vor. Es erklärt sich nach חָשַׁב = חָבַשׁ (vgl. עֶבֶשׁ und עֶפֶשׁ) *binden* (حَبَسَ, حَبْسٌ, wovon حِبْسٌ *cingulum*), bezeichnet also eine Binde oder Gurt, daher חֵשֶׁב אֲפֻדָּה *Anlegungs-Binde* d. h. Binde, welche zur Anlegung dient und macht, dass der Ephod nicht lose herunter und herumhängt; sie ging unterhalb des Brustschildes um den Leib herum (V. 27 f. 39, 20 f.)". — V. 9. 10. „Weiter soll Mose 2 Schoham-Steine (s. 25, 7) nehmen und auf sie eingraben die Namen der Kinder Israel, d. h. die Namen der 12 Stämme, so dass auf jeden Stein 6 kommen. Nach den Juden z. B. Jos. ant. 3, 7, 5 standen die Namen der 6 ältesten Söhne Jakob's auf dem rechten, die übrigen auf dem linken Steine. Auf die Altersfolge deutet auch כתולדתם vgl. 6, 16. — V. 11. Als Werk des Steinarbeiters, der Siegelstecherei soll er die beiden Steine stechen, d. i. sie gravirend so behandeln wie der Steinschneider und Siegelstecher." על־שמות] auf Grundlage von d. i. nach der Norm von oder *in Gemässheit* (*Ew.* § 217, i) der Namen; ebenso V. 21. 39, 6. 14. „Die Kunst der Steinschneiderei und Siegelstecherei ist sehr alt (*Winckelmann* Gesch. der Kunst des Alterth. Wien 1776 S. 32), z. B.

bei den Aegyptern (Gen. 41, 42. Diod. 1, 78), den Aethiopen (*Herod.* 7, 69) und den Indern (*v. Bohlen* alt. Indien II. 122f.). Mose soll die Steine ferner machen als מְסִבֹּת מִשְׁבְּצֹת זָהָב *umgebene von Goldflechterei*, d. h. eingefasst mit einem aus Golddraht gemachten Flechtwerk, weil sie sich ohne Fassung auf den Schulterstücken nicht anbringen und befestigen lassen. Das Wort שָׁבַץ ist eig. *miscuit*, dann *plexuit*, *texuit* und wird gebraucht von Wirkerei und Flechterei z. B. vom Wirken des Leibrocks (V. 39), der daher תָּשְׁבֵּץ תַּשְׁבֵּץ heisst (V. 4). Davon מִשְׁבְּצֹת, welches theils von Wirkereien aus Goldfäden (V. 13. 14. 25. 39, 16. 18. Ps. 45, 14), theils von Flechtwerken aus Golddraht (39, 6. 13) vorkommt; das Part. מְשֻׁבָּץ זָהָב V. 20 ist eig. *goldgeflochten*, d. h. goldumflochten, in solches Flechtwerk gefasst. Auch im übrigen Alterthume fasste man die Edelsteine gewöhnlich in Gold, aber nicht in goldenes Geflechte, sondern, wie es scheint, in eine goldene Kapsel. Man vgl. die *σφραγὶς χρυσώδετος* bei Herod. 3, 41, die *λίθου σφραγὶς ἐνδεδεμένη χρυσῷ* bei Pausan. 10, 30, 2 und *funda claudere, includere* bei Plin. h. n. 37, 37. 42". — V. 12. „Die beiden Steine sollten auf den Schulterstücken angebracht werden" (nicht als Agraffen zur Zusammenhaltung der כְּתֵפוֹת חֹבְרוֹת Jos. ant. 3, 7, 5, denn die מַחְבֶּרֶת ist nach V. 27 am Ephod selbst, nicht auf der Schulter; sondern) „als Steine der Erinnerung für die Kinder Israel; Aaron soll die Namen der Israeliten *vor Jahve* d. h. bei seinen Amtsverrichtungen im Heiligthume (s. Lev. 4, 6) auf seinen Schultern tragen zur Erinnerung. Das Weitere zu V. 29".

V. 13—30 (39, 8—21) der *Choschen* oder Brustschild mit den 12 Edelsteinen und den *Urim und Tummim* vorn auf dem Ephod. „Die מְשֻׁבְּצֹת זָהָב *Geflechte des Goldes* (s. V. 11) sind hier offenbar Wirkereien aus Goldfäden und zwar bandartige oder rosettenförmige" (nach LXX *ἀσπιδίσκαι*, schildförmig); „nach V. 25 waren es zwei. Aus dieser Stelle ergibt sich auch ihre Bestimmung. Unter den שַׁרְשְׁרֹת זָהָב eig. *Goldketten* hat man Schnüre aus Golddraht oder auch Goldfäden zu verstehen. Denn sie sollen שַׁרְשְׁרֹת עֲבֹתֹת *Ketten von Stricken* oder מַעֲשֵׂה עֲבֹת *Strickwerk* d. i. zusammengedreht wie der Strick sein und werden V. 24 עֲבֹתֹת genannt. מִגְבָּלָה] nur hier, bezeichnet *Gedrehtes* und erklärt sich nach גָּבַל *contorsit, plexuit*, verwandt mit חָבַל *torsit*, חֶבֶל *funis* und aram. עָבַל *ligavit, vinxit*. Davon auch גְּבִלֹת *Drehung, Zusammendrehung* V. 22. 39, 15; s. *Ges.* th. 258. Jene goldgewirkten Bänder oder Rosetten und diese goldgedrehten Schnüre sollen zur Verbindung des Choschen mit dem Ephod dienen. — V. 15. 16. Der Choschen selbst soll aus denselben Stoffen wie der Ephod" (V. 6; übrigens mit *Sam.* חֹשֶׁב zu lesen) „bestehen und gleich diesem Kunstweberarbeit (s. 26, 1) sein, viereckig (27, 1), eine Spanne lang und eine Spanne breit und כָּפוּל eig. *verdoppelt* d. i. doppelt genommen" (26, 9), d. h. doch wohl nicht blos 2 Lagen des Zeugs auf einander, damit er steifer und fester, als Unterlage für die Edelsteine brauchbarer werde (*Ros. Kn.*), sondern so dass eine Art Tasche daraus wurde, in die man etwas hineinthun konnte (*Bähr Ew. Ke.* A.), s. V. 30. Auch der Name חֹשֶׁן, allerdings etymologisch un-

klar, wie so viele Namen dieser hl. Sachen, schon von den Alten nicht mehr verstanden (LXX zu V. 4 περιστήθιον, sonst λόγιον oder λογεῖον, *Vulg.* rationale, *Pesch.* ܦܪܫܢܐ *Panzer* und *Saad.* بَدَنَة, *GrVen.* ἐπιστηθίδιον), ist sicher nicht (mit *Ros. Ges. Bähr Kn. Ke.* A.) mit حَسُنَ zusammenzubringen, da von dieser W. im Hebr. keine Spur ist und Wörter für *Schmuck* auch im Arab. nicht davon abgeleitet werden, sondern eher mit חֹסֶן חֹצֶן (*Ew.* Alt. 390) oder geradezu mit خزن (*Buns.*) also etwa *Behälter, Tasche* (*Symm.* zu Lev. 8, 8 δοχεῖον). חשן משפט] s. V. 30. — V. 17—20. „*Und du füllest in ihn eine Steinfüllung*] d. h. du sollst ihn mit Edelsteinen anfüllen, ihn mit einem Besatz von Edelsteinen besetzen (25, 7) und zwar so, dass diese 4 Reihen über einander bilden.“ טורים אבן] *Ew.* § 287, i. „Bei der Deutung ihrer Namen hat man sich hauptsächlich an die LXX als die ältesten Erklärer zu halten: sie geben hier und 39, 10—13 sowie Ez. 28, 13 ganz dieselbe Deutung und Reihenfolge, haben aber“ vielleicht „den Jaspis an unrechter Stelle (als Nr. 6 statt 12). Dieselben Namen gibt Jos. ant. 3, 7, 5 und b. jud. 5, 5, 7, weicht aber in der Reihenfolge etwas von den LXX ab und bleibt in letzter Hinsicht auch sich selbst nicht ganz treu. Die Stelle Apoc. 21, 19f. nennt ebenfalls 12 Edelsteine, aber in anderer Reihe und unter ihnen auch solche, die LXX und Joseph. nicht haben. Die Vulg. folgt den LXX und stellt nur den 11. und 12. Stein um. Von diesen Edelsteinen bei den LXX handelt *Epiphanius* Opera ed. Petav. II. p. 225—234, auch bei *M. Hiller* de gemmis XII in pectorali pontificis Hebraeorum, Tub. 1698. Neuere Hilfsmittel sind: *Braun* p. 497 ff. *L. de Dieu* animadverss. in V. T. p. 61 ff. *Hartmann* Hebräerin I. 278 ff. III. 37 ff. *Bellermann* die Urim und Thummim, Berl. 1824. *Ros.* b. Alterth. IV, 1 S. 28 ff. *Winer* RWB. u. Edelsteine“ (s. auch BL. II. 36 ff. und *Riehm* HWB. I. 292 ff.). „Die nach *Lippert* Dactyliothek aus dem Alterthum erhaltenen Gemmen sind vorwaltend Carneol, Achat, Onyx, Achatonyx, Jaspis, Amethyst, Hyacinth, Sardonyx, Smaragd, Chalcedonier, womit die vorliegende Stelle im Ganzen gut zusammentrifft. Unter den ägypt. Alterthümern sind von Edelsteinen auf uns gekommen: Carneol, Sapphir, Jaspis, Achat, Sardonyx, Lasurstein, Chalcedon (*Champollion-Figeac* Egypten S. 205 f.). — V. 17. Die erste Reihe. אֹדֶם] eig. *Röthe,* ist nach LXX und Vulg. der *Sardius,* also unser *Carneol,* auch nach Joseph., der aber in einer Stelle auch den Sardonyx nennt. Andere geben den Rubin (*Saad., GrVen., Pers.*) oder rothen Stein überhaupt (*Targ. Syr. Sam. Abus., Ar. Erp.*). Der Sardius zeichnet sich durch seine Röthe aus (αἱματοειδής bei Epiphan., αἱματόεις bei Orpheus de lap. 608); der weibliche ist ἐρυθρότερος, der männliche μελάντερος (Theophr. de lap. 30). Den besten fand man in Babylonien, es gab solche aber auch in Aegypten, Arabien, Indien (Plin. 37, 31). Bei Weitem die meisten der aus dem Alterthume erhaltenen Gemmen sind Carneole. פִּטְדָה] nach LXX, Joseph.

Vulg. der *Topas*, auch bei den Indiern *pîta* (gelb) genannt, und nach Jj. 28, 19 in Kusch vorkommend. Er ist goldfarbig, leuchtend und durchsichtig und wurde zuerst und besonders auf einer Insel des arab. Meerbusens gefunden (Strabo 16 p. 770. Diod. 3, 38); er kam auch in Oberägypten vor und stand bei den Alten in grosser Schätzung (Plin. 37, 32). Plinius bezeichnet ihn als virens, womit יַרְקָא, יַרְקָן der Targ. zusammentrifft", wahrscheinlich in Folge einer Verwechslung mit dem Chrysolith. בָּרְקַת] „und בָּרְקַת bei Ez. nach LXX, Joseph. Vulg. der *Smaragd*, ein grüner Edelstein auf Cypern (Theophr. lap. 25), in Aegypten, Aethiopien, Persien, Medien, Baktrien und Scythien, dessen Glanz und Schein die Alten ganz besonders rühmen (Plin. 37, 16—18. Solin. 15, 23 ff.), *αἰγλήεις μάραγδος* bei Orpheus de lap. 608. Das Wort ist wohl semitisch (von ברק *blitzen*) und als *marakata* auch zu den Indern übergegangen (*Pott* etym. Forsch. II. 421). — V. 18. Die zweite Reihe. נֹפֶךְ] nach LXX und Joseph. *ἄνθραξ*, nach Vulg. *carbunculus*, also der *Rubin* oder *Carfunkel*, ein feuerfarbener Edelstein in Nordafrika, Aethiopien und Indien, auch *Carchedonius* nach Carthago genannt (Plin. 37, 25), im Handel zwischen den Phöniken und Edomitern erwähnt Ez. 27, 16. Er nimmt der Sonne ausgesetzt die Farbe brennender Kohle an (Theophr. lap. 18) und ist vielleicht einerlei mit אֶקְדָּח Jes. 54, 12. סַפִּיר] der *Sapphir*, ein himmelblauer Edelstein (24, 10. Philostr. vit. Apoll. 1, 25), von Epiph. als *πορφυρίζων* bezeichnet und nach Aethiopien und Indien gesetzt. Die Alten haben aber auch den Lasurstein, lapis lazuli, mit darunter begriffen, da sie dem Sapphir goldene Punkte beilegen, z. B. Theophr. lap. 23 und Epiph." Auf diesen lapis lazuli bezieht sich die Angabe des Plin. 37, 39, dass der Sapphir am besten in Medien vorkomme. יַהֲלֹם] nach LXX und *Vulg.* hier, 39, 11 und Ez. 28, 13 (s. *Hitz.* über LXX) der *Jaspis*, undurchsichtig, mit mannigfaltiger Färbung, von den Alten viel zu Gemmen und Siegeln gebraucht. „Er fand sich in Kleinasien, Persien, Indien (Plin. 37, 37) und war dem Smaragd verwandt (Theophr. 27), *σμαραγδίζων* nach Epiphan., *ἑαρόχροος* nach Orpheus 264, also grün, aber auch andersfarbig, nach Dioscorid. 5, 159." Dass diese Auslegung auf Umstellung von Nr. 6 und 12 beruhe (*Ros. Win. Kn.* A.), ist aus der blossen Lautähnlichkeit von Jaspis und יָשְׁפֵה noch nicht mit Sicherheit zu erschliessen: es würde sich in diesem Fall für יהלם der Onyx ergeben. Jedenfalls zu verwerfen ist die Erklärung des יהלם durch *Diamant* (*GrVen., Pers. Abene. Abarb. Braun* A.), da man diesen damals nicht graviren konnte. Das *Targ.* gibt סַבְהֲלֹם, was noch nicht erklärt ist. — V. 19. „Die dritte Reihe. לֶשֶׁם] nach LXX, Joseph., GrVen. und Vulg. *λιγύριον, λίγυρος*, ligurius." Das *λιγύριον* oder *λυγκούριον* beschreibt Plin. 8, 38 (57). 37, 13 (3) als einen dem Karbunkel ähnlichen, feuerfarbigen Edelstein, dagegen Plin. 37, 11 (2) ff. als electrum oder succinum d. h. *Bernstein*, „welcher bei den Alten gleichen Werth mit den Gemmen hatte und in Aegypten sacal (kopt. ⲥⲉⲕ *trahere* und ⲁⲗ *lapis*), in Syrien harpax hiess, quia folia paleasque et vestium fimbrias rapiat. Auch Theophr. 28 bezeugt seine Anziehungskraft, unterscheidet ihn aber vom Bernstein". Andere

(*Braun, Win.* A.) verstehen unter λιγύριον den *Hyacinth* (vgl. Apoc. 21, 20), einen durchsichtigen, meist rothen, auch in's Gelbe oder Braune spielenden Edelstein, der im Feuer seine Farbe verliert, jetzt zum Zirkon oder Korundgeschlecht gerechnet (Plin. 37, 41 f.). שְׁבוֹ] „nach LXX, GrVen. und Vulg., auch nach Joseph. in der einen Stelle der *Achat*, ein in Kreta, Aegypten, Indien vorkommender, in verschiedenen Farben schimmernder Edelstein (Plin. 37, 54); am liebsten hatte man den löwenfarbigen (Orpheus 604 ff.)". אַחְלָמָה] Mil'el als tonloses fem., „nach LXX, GrVen. und Vulg., auch nach Joseph., wenn man 8 und 9 bei ihm umstellt, der *Amethyst*, in Aegypten, Arabien, Indien zu Hause und violett (Plin. 37, 40) oder weinfarbig (Theophr. 31). Man könnte aber auch nach talm. rabb. חַלְמִית *malva* deuten und den malvenfarbigen Molochites verstehen, welcher in Arabien sich findet und grüner als der Smaragd ist (Plin. 37, 36). — V. 20. Die vierte Reihe. תַּרְשִׁישׁ] nach LXX, Joseph. Vulg. der *Chrysolith*". Darunter versteht man jetzt einen durchsichtigen, pistaceengrünen Edelstein. Aber Plinius (h. n. 37, 42 f.), der ihn jedoch (s. oben) mit dem Topaz zu vermischen scheint, beschreibt ihn als einen „goldglänzenden Edelstein, der in Indien, Aethiopien und Arabien, auch in Hispanien sehr gross vorkam. Darnach sein hebr. Name, mit welchem die Hebräer Hispanien bezeichneten. Aehnlich hiess der Rubin nach Carthago Carchedonius". שֹׁהַם] *Beryll* LXX (nach Andern, auch *Vulg.* der *Onyx*) wie 25, 7. יַשְׁפֵּה] nach gewöhnlicher Meinung der *Jaspis* (so auch *Pesch.* und *Ar.*; *Targ.* Pantherstein), über welchen oben zu Nr. 6 unter V. 18, nach LXX der *Onyx*, worüber zu Gen. 2, 12; nach *Vulg.* der *Beryll.* משבצים זהב] s. V. 11. Man soll die Steine vor ihrer Einsetzung erst mit Gold fassen. — V. 21. Zusammenfassende Bestimmung: die Steine sollen sein *gemäss* (V. 11) *den Namen der Söhne Israel's* 12 *gemäss ihren Namen*, an Zahl ihnen entsprechen; (mit) *Siegelstecherei* (versehen) *gemäss dem Namen eines jeden sollen sie* (die Steine) *sein für die* 12 *Stämme.* Ueber אִישׁ עַל־שְׁמוֹ s. zu Gen. 9, 5. „Ob die Namen vollständig oder verkürzt eingegraben werden sollen, lässt sich nicht bestimmen". — V. 22 ist nach V. 14[a] überflüssig und wegen des על־החשן sogar störend, da ja die Kettchen nicht am חשן gemacht, sondern nur in dem obern Ringe des חשן eingehängt werden (V. 24). Für den Sinn einer blossen Wiederaufnahme von V. 14 würde der Artikel vor גבלות erfordert. Auch die Kürzung שַׁרְשֹׁת für שַׁרְשְׁרֹת nur hier. Der Vers scheint der stehengebliebene Rest einer anderen (beim *Sam.* vollständig erhaltenen) Textbearbeitung zu sein, nach welcher V. 13 f. nicht besonders gestellt, sondern hier eingereiht werden sollte. In 39, 15 aber steht er schon ebenso, wie hier. — V. 23—25. Mose soll am חשן 2 goldene Ringe machen und sie an den beiden Enden desselben anbringen, oben an der rechten und linken Seite desselben; dann soll er die beiden Kettchen (V. 14. 22), die hier עֲבֹתֹת Schnüre heissen, an diese beiden Ringe nach den oberen Ecken des Choschen hin (*Sam.* u. 39, 17 על statt אל) geben d. h. befestigen; „endlich soll er die beiden andern Enden der beiden Schnüre an die beiden V. 13 genannten Wirkereien geben, d. i. an ihnen anbringen und sie

so an den Schulterstücken des Ephod befestigen auf dessen Vorderseite. Die beiden מִשְׁבְּצוֹת, goldgewirkte kurze Bänder oder Rosetten, dienten nur dazu, die oberen Enden der beiden goldenen Schnüre aufzunehmen und dann an die Schulterstücke des Ephod geheftet zu werden, also die Verbindung zwischen den Schnüren und Schulterstücken zu vermitteln. אל מול פניו] wie 26, 9. — V. 26. Ferner soll Mose 2 goldene Ringe machen und sie setzen an die beiden Enden des Choschen, *an seine Lippe* d. i. Saum oder Rand, welcher nach der Seite des Ephod hin ist nach innen zu. Gemeint sind die unteren Enden des Choschen; an sie in die rechte und linke Ecke sollen diese Ringe kommen und zwar auf die inwendige dem Ephod zugekehrte Seite. עֵבֶר] wie 25, 37. 32, 15. בירתה] s. 25, 11." — V. 27. „Diesen Ringen sollen 2 andere goldene Ringe entsprechen, welche man anbringt an den beiden Schulterstücken des Ephod, aber nicht oben nach der Achsel hin, wo die מִשְׁבְּצוֹת angeheftet sind, sondern *unterhalb an seiner Vorderseite* (V. 25), d. i. tiefer unten vorn am Ephod לְעֻמַּת מַחְבַּרְתּוֹ *bei seiner Verbindung*, d. h. da, wo die Schulterstücke vorn sich mit dem Ephod verbinden (s. V. 7), aber oberhalb der Binde, mit der der Ephod angelegt wird (s. V. 8)." לעמת] wie 25, 27. — V. 28. *Und man soll den Choschen von seinen Ringen aus an die Ringe des Ephod mit Faden (Schnur) violetten Purpurs anketten*] d. h. „Schnüre von Fäden violetten Purpurs sollen gehen von den beiden unteren Ringen des Choschen nach den beiden Ringen am Ephod und so Choschen und Ephod verbinden, während die goldenen Schnüre von den beiden obern Ringen des Choschen nach den Schultern gingen und hier etwas höher mittelst der מִשְׁבְּצוֹת mit den Schulterstücken sich verbanden. להיות וגו'] so dass der Choschen gerade oberhalb der Gürtelbinde des Ephod sich befindet. ולא יזח וגו'] *und nicht wird sich bewegen der Choschen von auf dem Ephod*, d. h. vermöge der Verbindung wird er fest aufliegen und weder vom Ephod abkommen noch seitwärts rechts oder links hinrücken. Der Stamm זָחַח ist nach dem Arab. *removit, dimovit* und findet sich wie auch רָגַשׁ nur hier und 39, 21". In LXX ist V. 23—28 in stark verkürzter Form hinter V. 29 nachgetragen, also schon hier dieselbe Unordnung wie Cap. 37 ff. — V. 29. „Am Choschen soll Aaron die Namen der Kinder Israel tragen auf seinem Herzen, wann er eingeht in das Heiligthum, zu einer Erinnerung vor Jahve (s. Lev. 4, 6) allezeit". Aaron, dem die Namen der 12 Stämme, in Edelsteine gefasst, theils auf sein Herz (vgl. Cant. 8, 6; auch Stellen wie Mich. 7, 5. Thr. 2, 12), theils nach V. 12 auch auf seine Schulter (auf der man die Last und die Abzeichen des Amtes trägt Jes. 9, 5. 22, 22; vgl. auch Num. 11, 14. 17. Dt. 1, 9. 12) gelegt sind, stellt sich damit, bei seinem Erscheinen vor Gott, als den dar, welcher in liebender Fürsorge und amtlichem Walten die Stämme vor Gott vertritt, und „erregt gleichsam durch den blitzenden Glanz dieser Steine Jahve's Aufmerksamkeit", ruft ihm das gesammte Zwölfstämmevolk, als dessen Mittler er erscheint, in Erinnerung. „Ebenso dienen den Israeliten zur Erinnerung bei Jahve die Beiträge zur Erbauung der Stiftshütte (30, 16) und die Weihe-

gaben von gemachter Beute (Num. 31, 54). Auf ähnliche Weise brachte Israel durch das Blasen der Trompeten in den Feierzeiten sich bei ihm in Erinnerung (Num. 10, 10. Lev. 23, 24) und Hiskia legte ihm Sanheribs lästerlichen Brief vor die Augen, um ihn zum Einschreiten zu bewegen (Jes. 37, 14). Uebrigens kann man aus diesem Schmucke die Vergleichung der Israeliten mit Edelsteinen im Gegensatz zu den Heiden als gemeinen Kieselsteinen Zach. 9, 16 erklären". — V. 30. In „den Choschen soll Mose geben d. i. thun die *Urim* und die *Tummim* und sie sollen auf dem Herzen, auf der Brust Aaron's sein, wenn er eingeht vor Jahve, d. i. in das Heiligthum sich begibt; er soll dieses Zeichen allezeit tragen in seinen Verrichtungen bei und in dem Heiligthume". Dass die Urim und Tummim etwas anderes sind, als die 12 Edelsteine (Sir. 45, 10 f.), zeigt der Fortschritt der Rede: der חשן ist als ein mit den Edelsteinen schon besetzter (V. 17—22. Lev. 8, 8) vorausgesetzt (in *Sam.* wird 28, 30. 39, 21 das *Machen* der U. und T. ausdrücklich bemerkt). Die Redensart נתן אל sodann, obwohl die LXX hier und Lev. 8, 8 sie mit ἐπιτιθέναι ἐπί wiedergeben und *Sam.* beidemal על statt אל hat, wird doch nicht als *thun an* (*Kn.*) sondern *thun in* zu verstehen sein, theils nach dem Sprachgebrauch des Vrf., welcher vom Hineinthun immer נתן mit אל (25, 16. 21. Num. 19, 17 vgl. Dt. 23, 25), vom äusserlichen Anbringen נתן mit על (V. 14. 23—25. 27. 25, 21) sagt und gegen welchen Sprachgebrauch die ohnedem andersartigen Stellen 1 Sam. 6, 8. 2 Sam. 11, 16 (*Kn.*) nichts beweisen können, theils weil, wenn ein blosses Anbringen gemeint wäre, nothwendig zu sagen war, wie und wo die U. und T. an dem mit Edelsteinen schon besetzten חשן anzubringen seien. Vermittelst dieser U. und T., welche hienach jedenfalls sinnliche und greifbare Gegenstände gewesen sein müssen, hatte der HP. משפט der Söhne Israel herzustellen, d. h. in wichtigen das ganze Volk oder die Theokratie betreffenden Fragen *Entscheidung* (15, 25. Gen. 14, 7. Prov. 16, 33), *Urtheil*, *Rechtsspruch* von und vor Gott einzuholen (Num. 27, 21. 1 Sam. 14, 36 ff. 28, 6. Esr. 2, 63. Neh. 7, 65). Als das Mittel dazu heissen daher V. b die U. und T. geradezu der משפט *das Recht* Israels, und der חשן selbst hier und V. 15. 29 חשן המשפט *Rechtsbehälter*, *Urtheilstasche*. Es handelt sich dabei nicht um die ordentliche Justizpflege, denn wenn gleich auch an dieser Priester (21, 6. 22, 8. Num. 15, 33. 27, 2. Dt. 17, 9. 19, 17) Theil hatten, so doch nicht sie allein (Cap. 18. Dt. 16, 18 u. s.), und für diese war die Entscheidungsquelle das bestehende Recht und Gesetz, sondern in Rede steht die Entscheidung in solchen für das Volk wichtigen Fällen und Lagen, über welche es der Natur der Sache nach kein Gesetz geben konnte oder in denen das bestehende Recht nicht ausreichte: hier mochte der Wille Gottes unmittelbar durch den Priester erkundet werden vermittelst dieses Priesterorakels (vgl. noch Jud. 1, 1. 20, 18. 27 f. 1 Sam. 10, 19—22. 30, 7. 2 Sam. 2, 1. 5, 17—25, wo dasselbe gemeint sein kann, wenn auch nicht muss). Worin nun U. und T. bestanden, sagt der Vrf. nicht; nicht weil er selbst nicht mehr wusste, was sie waren (*Graf* gesch. Büch. 63; *Kuenen* Godsd. I.

101), sondern weil er entweder es als bekannt voraussetzt (wie z. B. beim Ephod und den Kerubim) oder weil er sie als etwas Geheimnissvolles nicht näher beschreiben will. Auch die andern Stellen, wo sie genannt werden (Urim Num. 27, 21. 1 Sam. 28, 6; Tummim 1 Sam. 14, 41; T. und U. Dt. 33, 8; U. und T. Esr. 2, 63. Neh. 7, 65), geben darüber keine Auskunft, und eine verlässliche oder sich gleichbleibende Ueberlieferung darüber ist nicht vorhanden, da schon der nachexilische Hohepriester keine U. und T. mehr hatte (s. *Bertheau* zu Esr. 2, 63). Die Namen selbst, gewiss sehr alt, von den LXX δήλωσις oder (Num. 27, 21. Dt. 33, 8. 1 Sam. 14, 41. 28, 6) δῆλοι und ἀλήθεια (1 Sam. 14, 41 ὁσιότης), von den andern Griechen φωτισμοὶ καὶ τελειότητες (vgl. Esr. 2, 63 in LXX) übersetzt, kommen eben nur von diesen Dingen, wie Eigennamen derselben, vor; sie lassen als Abstraktbildungen vermittelst des Plur. (*Ew.* § 179, a) die jener griechischen nahe kommende Deutung *Helligkeit und Vollkommenheit* zu (nur dass תם in dem uns erhaltenen Hebräischen für *Richtigkeit* nicht mehr vorkommt, sondern blos im physischen und ethischen Sinne gebräuchlich ist), vgl. (die Anspielung darauf?) Ps. 43, 3. Sie würden in diesem Fall eine Benennung des Orakels selbst, als einer *klaren und vollständigen* Entscheidung (wie der Vrf. V. b משפט dafür sagt), und erst in zweiter Linie auf die Werkzeuge des Orakels übergetragen sein. (Ganz anders *Züllig:* א geschliffene Brillanten, ת ungeschliffene!). Die vielbeliebte Annahme (z. B. *Braun*, *Hengst.* Mo. u. Aeg. 154 ff., *Kn.* u. A.), dass U. und T. ihr Vorbild in Aegypten haben, wo von Alters her die Priester die Rechtspflege hatten und der Oberste von ihnen als Vorstand des Gerichts ein ἄγαλμα oder ζῴδιον von Sapphirstein, das ἀλήθεια genannt wurde, am Halse hängen hatte (Aelian v. hist. 14, 34. Diod. Sic. 1, 48. 75), näher das Bild der *Tme*, der Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit (*Wilkinson* manners and customs 1837 II. 26 f.), hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit, da es sich dort um das ordentliche Rechtsprechen und Gericht, hier um das Hineingehen vor Gott zum Zweck des Orakelsuchens handelt, und da dort vom Richter das besagte Bild zuletzt dem einen Theil der Streitenden, der Recht bekam, umgehängt wurde. Ob die LXX bei der Uebersetzung von תמים durch ἀλήθεια an jene ägyptische Göttin der Wahrheit, ⲑⲙⲏ *veritas*, gedacht haben (*Kn.*), mag dahin gestellt bleiben; dass aber die Wörter אורים und תמים nichts seien als hebraisirte äg. Wörter, nämlich ⲑⲙⲏ und ⲉⲣⲟⲩⲱⲙ *illuminatio* (*Kn.*), ist unannehmbar, da von einer Zusammenstellung von *Wahrheit und Licht* in jenem äg. Gerichtswesen nichts bekannt ist, und da *lumen* vielmehr ⲟⲩⲱⲙ ist, und ⲉⲣ (das allein an אור anklingt) *facere* bedeutet. Noch luftiger ist die Hypothese, dass *aor* Gott des Lichts, *tum* Gott des Dunkels (*Ancessi* S. 72 f.) zu Grunde liege. Auch auf Philo (vit. Mos. 3, 11 p. 152 M.), welcher sagt, dass der Choschen 2 Tugenden, die δήλωσις und ἀλήθεια, bildlich darstelle (ἀγαλματοφορεῖ), kann man sich nicht berufen (*Kn.*) für die Meinung, dass U. und T. 2 Figuren oder Bilder gewesen seien. Wie nun aber vermittelst der U. und T. das Orakel gewonnen wurde, darüber wissen wir gar nichts Näheres,

obgleich aus 1 Sam. 14, 41 (s. *Then.* z. d. St., *Ew.* Alt. S. 391 ff.; BL. V. 582 f.) wahrscheinlich wird, dass es eine Art Losung war. „Ueber die verschiedenen Ansichten von den Urim und Tummim s. *Spencer* de leg. rit. p. 920 ff., *Braun* p. 588 ff., *Bähr* II. 127 ff., *de Wette* hebr. Archäol. [4] S. 281 f., *Winer* RWB. u. Urim und Tummim und die daselbst weiter angeführten Schriften"; auch *Diestel* in *Herzog's* RE. XVI. 746 ff.; *GKlaiber* das priest. Orakel der Israel. Stuttg. 1865.

V. 31—35 (39, 22—26) der *Me'îl* oder das *Obergewand.* „Er soll gemacht werden כְּלִיל תְּכֵלֶת *als Ganzes violetten Purpurs*, d. i. ganz gewebt aus Garn dieser Farbe, so dass er wie die Num. 4, 6 erwähnte Decke allein aus diesem Stoffe besteht und nicht Bunt-Kunst- oder Goldwirkerei ist. Er wird daher 39, 22 als Werk des אֹרֵג bezeichnet" (obgleich darin zugleich der Gegensatz gegen das Zusammennähen aus einzelnen Stücken liegt). „Das Gewand war aber doch kostbar, da die Purpurfarbe in höchster Schätzung stand. Wie bei den Königen findet sie sich auch bei hochgestellten priesterlichen Personen, z. B. bei dem Oberpriester zu Hierapolis in Syrien (Lucian. de Syr. dea 42), dem Priester des Zeus zu Magnesia in Kleinasien (Strabo 14 p. 648) und dem Priester des Herkules zu Tarsus (Athen. 5, 54. p. 215); das letztgenannte war aber μεσόλευκος. Die römische trabea, welche z. B. die Auguren trugen, war nach Sueton von dreifacher Art: unum diis sacratum, quod est tantum de purpura; aliud regum, quod est purpureum, habet tamen album aliquid; tertium augurale de purpura et cocco mixtum (Serv. ad Aen. 7, 612). Uebrigens lehrt der Ausdruck *Me'îl des Ephod*, dass zum Ephod der Me'îl gehörte und der Hohepriester jenen nicht ohne diesen anlegte. — V. 32. Sein soll *die Oeffnung seines Kopfes in seiner Mitte*, d. h. er soll in der Mitte ein Kopfloch haben, zum Herausstecken des Kopfes beim Anziehen. Er war also geschlossen und wurde übergestürzt; Aermel hatte er nicht, sondern nur Armlöcher, wie die Juden z. B. Jos. ant. 3, 8, 4 richtig annehmen. *ein Saum soll sein seiner Oeffnung ringsum, Weberarbeit, wie die Oeffnung des Panzers soll ihm sein*] d. h. er soll oben am Hals eine Einfassung haben in der Art, wie man sie dem Panzerhemde zu geben pflegt". שִׂפַת יִחְיֶה] s. zu 12, 49. תַּחְרָא] nur hier und 39, 23, ungewisser Ableitung und Bedeutung, nach *Onk.* gewöhnlich als שִׁרְיָן *Panzer* erklärt (nach θώραξ? oder cxapa?). *Hieron.* will eine Ableitung von אחר; *Pesch.* ܐܚܪ. „Zu denken ist aber an den λινοθώραξ, wie ihn z. B. die Griechen hatten (Iliad. 2, 529. 830). Solche linnene Panzerhemden verstand man in Aegypten sehr vorzüglich zu machen (Herod. 2, 182. 3, 47. Aelian. h. an. 9, 17. Plin. 19, 2)". לֹא יִקָּרֵעַ] *dass er nicht zerreisse* (*Ew.* § 345, a) d. h. „nicht einreisse oben am Halse beim An- und Ausziehen. Deshalb die feste und dauerhafte Einfassung. אֹרֵג] ist der gewöhnliche Ausdruck für *Weber* und bezeichnet also den gemeinen Weber, welcher nur einerlei Garn zu schlichten Geweben verwebt (Jes. 19, 9), im Gegensatz zum Bunt- und Kunstwirker (s. 25, 4). Werk

von ihm waren bei den priesterlichen Kleidern ausser dem hier genannten Me'îl (39, 22) die Leibröcke, Hüfthüllen und Kopfbunde (39, 27 f.)". — V. 33. 34. „An den unteren Saum des Me'îl, der wohl bis an oder etwas über die Knie reichte (*Bähr* II. 98 f.), sollen ringsum sein *Granaten von violettem und rothem Purpur und Karmesin*, d. i. granatförmige aus Fäden dieser 3 Farben gebildete Kugeln und in ihrer Mitte goldene Glöckchen, dies jedoch so, dass immer eine Granate und ein Glöckchen mit einander abwechseln. Nach 39, 24 war zu den Kugeln מְשְׁזָר *Gezwirntes* d. i. gezwirntes Garn (s. 25, 4) und nach 39, 25 zu den Glöckchen *reines* Gold (s. 25, 3) erforderlich." Die LXX und *Sam.* aber haben hier und 39, 24 nach שָׁנִי noch וְשֵׁשׁ מְשֹׁזָר, so dass das מְשֹׁזָר 39, 24 wie ein Compromiss aus beiden Lesarten erscheint. פַּעֲמֹן] „von פָּעַם *schlagen, anschlagen* (פַּעַם *incus*) ist *Glocke*, welches von ahd. cloccon, clochon d. i. *klopfen, anschlagen* kommend dieselbe Etymologie hat. LXX richtig: *κώδωνες*. Die Verdoppelung drückt *je* aus wie 25, 33". — V. 35. „Der Me'îl soll *auf Aaron sein zum dienen* d. h. Aaron soll ihn anhaben, um den heiligen Dienst zu versehen, dass sein Schall gehört werde, wann er in das Heiligthum hineingeht und wann er herausgeht, und er nicht sterbe. Zu חָיָה mit עַל vom Anhaben vgl. V. 43. 1 Chron. 15, 27. 18, 7". וְלֹא יָמוּת] ist Folge nicht blos von וְנִשְׁמַע וגו', sondern von וְהָיָה וגו' (*Bähr* II. 127): wenn Aaron zu seinem Dienste im Heiligthum den מְעִיל nicht anzieht, so dass dessen Glöckchen bei seinem Ein- und Ausgang tönen, so ladet er eine Schuld auf sich und droht ihm der Tod (vgl. V. 43 über die מִכְנָסַיִם). Dann ist aber auch nicht nöthig, den Zweck dieses Läutens ausschliesslich auf Seite Gottes zu suchen, indem man darunter eine An- und Abmeldung bei Gott versteht (vgl. zu V. 29 über לְזִכָּרוֹן), sondern kann sehr wohl auch eine Rücksicht auf das draussen stehende Volk annehmen, näml. damit dieses dadurch Kunde von seinen Verrichtungen erhalte und dieselben mit seiner Andacht begleite. Die Erklärung Sir. 45, 9: damit des Volkes dadurch (vor Gott) gedacht werde, würde nur zutreffen, wenn es gerade 12 Glöckchen wären.

V. 36—43 *die übrigen Kleider des Hohepriesters und der Priester.* Zunächst V. 36—38 (39, 30 f.) *das Diadem* des Hohepriesters. Es soll ein צִיץ sein d. i. etwas Schimmerndes, ein Blech oder Blatt (LXX *πέταλον*) von reinem Gold und darauf die Worte eingegraben: (Heiligthum dem Jahve) *dem Jahve heilig*, d. i. ihm geweiht und angehörig. „Vom ganzen Volke stand der Hohepriester Jahve am nächsten und hatte den nächsten Dienst bei ihm; er war daher *der Geweihte Jahve's* vorzugsweise. Er führte aber dieses Zeichen zugleich als priesterliches Haupt und Vertreter des Volks, welches Jahve angehörte (s. 19, 6)". Es wird als נֵזֶר קֹדֶשׁ *heilige Weihe* oder *Weihezeichen* (*Diadem*) bezeichnet (29, 6. 39, 30. Lev. 8, 9) und war Insigne des Hohepriesters als des geweihten priesterlichen Oberhauptes (vgl. נֵזֶר des Saul 2 Sam. 1, 10, und über den Unterschied von der עֲטָרָה *Ew.* Alt. 394). „Ein goldenes Diadem führte von den Priestern zu Hierapolis in Syrien allein der Oberpriester (Lucian. de Syr. dea

42); auch die sacerdotes provinciales hatten coronas aureas (Tertull. de idololatr. 18. Philostr. Apoll. 1, 11) und in den griechischen Städten hiess nach diesem Abzeichen der Oberpriester στεφανηφόρος und seine Würde und Befugniss ἀρχὴ στεφανηφόρος (Athen. 5, 54. 12, 45. p. 215. 533); vgl. auch 1 Macc. 10, 20". — V. 37. „Dieses goldene Blatt soll man legen (thun) an eine Schnur violetten Purpurs und es soll sein am Kopfbunde, an der Vorderseite des Kopfbundes. Angemessener heisst es 39, 31, dass man die Schnur an das Blatt that, um das Blatt von oben her an dem Kopfbunde anzubringen. Das Blatt scheint nicht ganz bis an den untern Rand des Kopfbundes gereicht, sondern etwas höher gestanden zu haben; es bog vermuthlich an beiden Seiten nach den Schläfen hin etwas herum; ob die Schnur an der Aussen- oder Innenseite des Goldblechs herumführte, lässt sich nicht entscheiden, jedenfalls wurde sie an der Hinterseite des Kopfbundes verknüpft. אֶל מוּל] wie V. 25. 26, 9. מִצְנֶפֶת] kommt nur vom Kopfbunde des Hohepriesters V. 4. 39. 29, 6. 39, 28. 31. Lev. 8, 9. 16, 4 und ausserdem noch Ez. 21, 31 vor. Nach V. 39 bestand der Kopfbund aus einfachem ungezwirntem Schesch (s. 25, 4). Ob er mehr niedrig und weit (*Braun* p. 625 ff.) oder mehr hoch (*Bähr* II. 111 f.), also mehr turban- oder hutförmig gewesen sei, dürfte sich nicht sicher bestimmen lassen. Die Etymologie צָנַף *wickeln* (Lev. 16, 4 vom Umlegen der מִצְנֶפֶת um das Haupt), *knäueln* und צְנִיף *Knäuel* ist der ersten Ansicht günstig. Die gewöhnliche Bezeichnung des Turbans ist צָנִיף und wird Zach. 3, 5 auch vom Turban des Hohepriesters und Jes. 62, 3 von dem der Könige gebraucht". — V. 38. Das Goldblech mit seiner Inschrift soll so auf oder über der Stirne des Hohepriesters sein, also an dem hervorragendsten Theile desselben („wo man auch sonst Religionszeichen trug" *Kn.*, s. 13, 16), ihn augenfällig und allgemein sichtbar als den Gott heiligen Mann darstellen. Und so als der erklärte Heilige Gottes *soll er die Vergehung* (*Schuld*) *der heiligen Dinge*, *welche* die Israeliten *heiligen*, *an* (distrib. wie Gen. 23, 10. Lev. 5, 3 f.) *allen ihren heiligen Gaben*, welche nur immer das sein mögen (Opfer und andere Gaben), *tragen* (Lev. 22, 16), d. h. alles „was bei deren Darbringung vorkam an Verfehlungen, welche bei der Menge und Feinheit der Vorschriften darüber nicht ausbleiben konnten (Num. 18, 1. 23), aber nicht besonders gesühnt wurden, auf sich, den Heiligen, nehmen, dass sie für den hl. Gott doch annehmbar werden. Und so dient das Goldblech, das beständig auf seiner Stirne sein soll, *ihnen zum Wohlgefallen*, zur Vermittlung einer gnädigen Annahme (Lev. 1, 3), *vor Gott*. Als Haupt und Zusammenfassung des Priesterthums ist er der eigentliche Uebermittler der Gaben, selbst wenn die Ceremonie der Darbringung nicht von ihm selbst sondern seinen Gehülfen im Priesterthum vollzogen wird, und in Anbetracht seiner durch das Diadem ausgesprochenen und von Gott anerkannten Heiligkeit will Gott gnädig über alle bei den Darbringungen vorkommenden Vergehen wegsehen, dass sie doch ihren Zweck erreichen. — V. 39. Die *übrigen Stücke des hohepriesterlichen Ornats*. Von einfachem ungezwirntem Schesch (s. 25, 4) sollen sein der *Kopfbund* (V. 37) und der

Leibrock, der letztere aber gewirkt, da der Verf. שְׁבֵץ braucht und V. 4 den Leibrock als כְּתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ bezeichnet. Ueber dieses Wort s. V. 11. Das Muster dieser Wirkerei lässt sich nicht näher bestimmen; nach 39, 27 war es Sache des gewöhnlichen Webers, nicht des Bunt- oder Kunstwirkers". (Doch spricht vieles für gewürfelte oder Piqué-artige Zeuge *Bähr* II. 63f.; *Ges.* th. 1356; *Ew.* Alt. 368). „Der Leibrock wurde übrigens auf dem blossen Leibe getragen, reichte bis zu den Knöcheln und hatte Aermel (Jos. ant. 3, 7, 2). Zu ihm gehört die *Gürtelbinde*, die aber Arbeit des Buntwirkers (s. 26, 36), also aus dem oft erwähnten viererlei Garne (s. 25, 4) gewirkt sein soll (39, 29). אַבְנֵט] kommt nur vor von dem Gürtelbande der Priester (V. 5. 40. 29, 9. 39, 29. Lev. 8, 7. 13. 16, 4) und dem hoher Beamter (Jes. 22, 21)". Der Ursprung des Wortes ist noch unbekannt (*EMeier* WWB. 697 will אַבְנֵט für אַגְבֵּט aus أبض *alligavit* pedem cameli membro superiori, *Ges.* th. 221 aus dem pers. بند *Band, Binde* erklären; die Rabb. halten es für ägyptisch). — V. 40. Die Kleider der gemeinen Priester sind *Leibröcke*, *Kopfbunde* und *Gürtelbinden*. Nähere Angaben darüber fehlen hier ganz und sind auch 39, 27—29 spärlich genug gegeben. Darnach waren die Leibröcke und Kopfbunde von ungezwirntem Schesch, erstere Arbeit des (gewöhnlichen V. 32) Webers, aber also doch ohne Naht; auch ein Unterschied derselben vom Leibrock des HP.s ist dort nicht angedeutet. Ueber die Gürtel der Priester scheint 39, 29 nichts zu sagen, da dort nur vom אַבְנֵט im Sing. (LXX Plur.) die Rede ist. Allein auch 29, 9. Lev. 8, 13 steht אַבְנֵט, wo sicher der Plur. gemeint ist, und so ist auch 39, 29 möglich, die אבנטים der Priester überhaupt zu verstehen. Jedoch ganz sicher ist es hienach nicht, ob die Gürtel der Priester von gleichem Stoff und gleicher Arbeit, wie der des HP., waren. „Nach Jos. ant. 3, 7, 2 waren purpur- und karmesinfarbige Blumen in die linnenen Gürtelbinden der Priester eingewebt. מִגְבָּעָה] wird nur von den Kopfbunden der gemeinen Priester gebraucht 29, 9. 39, 28. Lev. 8, 13. Das Wort ist verwandt mit גָּבִיעַ *Becher*, *Kelch* (25, 31), wonach diese Kopfbunde eine konische Form gehabt zu haben scheinen. Diese war auch sonst im Alterthume bei den geistlichen Personen üblich. Die römischen pontifices und flamines trugen auf dem Haupte ad ostendendam sacerdotii eminentiam (Serv. ad Aen. 8, 664) den tutulus d. i. einen pileus lanatus metae figura, in altitudinem forma metali exstructus (Serv. ad Aen. 2, 683. Varro ling. lat. 7, 44 Festus u. tutulus) und die salischen Priester zu Rom führten auf dem Kopfe *πίλους ὑψηλοὺς εἰς σχῆμα συναγομένους κωνοειδές* (Dionys. Halic. 2, 70). לכבוד] wie V. 2. Die Kleidung der gemeinen Priester bestand demnach aus weissem Stoff. So auch bei den Aegyptern (s. Gen. 41, 42). Die syrischen Priester zu Hierapolis trugen eine *ἐσθὴς λευκὴ* und auf dem Haupte einen *πῖλος* (Lucian. de Syr. dea 42). Das linnene Zeug galt als reiner und reinlicher, denn das wollene und wurde deshalb vorgezogen z. B. von den Aegyptern und Indern (Philostr. vita Apoll. 1, 8. 32. 8, 5). Ebendso erscheinen bei den

abendländischen Völkern die priesterlichen Personen in weissen linnenen Gewändern, welche überhaupt die herrschenden Priesterkleider im Alterthum waren (*Saubert* de sacrif. p. 194 f. *Spencer* leg. rit. 3, 5. p. 682 ff.). Bemerkenswerth ist, dass das Gesetz den Ephod nicht bei den gemeinen Priestern erwähnt, welche doch einen solchen trugen (1 Sam. 22, 18)". — V. 41. „Die beschriebenen Kleider sollen Aaron und seine Söhne anziehen, um darin gesalbt (s. Lev. 8, 12) und als Priester eingesetzt zu werden. מִלֵּא] s. Lev. 7, 37". Im Uebrigen leitet dieser V. auf die Anweisung zu der Priesterweihe Cap. 29 hinüber, und wird 29, 1 in לְ — לְקַדְּשׁ vorausgesetzt. Da er eine Art Abschluss zu 28, 1—40 gibt, so fällt nicht auf, dass hier sowohl von Aaron (V. 2—39) als seinen Söhnen (V. 40) die Rede ist, wie auch V. 42 in לָהֶם beide (Aaron und seine Söhne) gemeint sind. So weit ist hier nichts Anstössiges (gegen *Wel.* XXII. 413). Bedenklicher scheint, dass in ומשחת אתם von einer Salbung des Aaron *und* seiner Söhne die Rede ist (wie 30, 30. 40, 15. Lev. 7, 36. 10, 7. Num. 3, 3), während Cap. 29 und Lev. 8 ausdrücklich nur von Salbung Aaron's berichten; darüber s. zu Lev. 8, 12. Auch gegen V. 42 f. kann man ein ähnliches Bedenken erheben (s. d.). — V. 42. 43. Ehe der Vrf. aber nun die Anweisung zur Priesterweihe gibt, holt er etwas nach, was ebenfalls beide, Aaron und seine Söhne, betrifft, nämlich: „es sollen sämmtliche Priester noch erhalten מִכְנָסֵי בַד" oder מִכְנָסַיִם (Lev. 6, 3), περισκελῆ LXX, „*Hüllen* (von פָּנַס verw. mit גָּנַז), um *zu bedecken das Fleisch der Blösse*, d. i. die Schamgegend. Diese Hüfthüllen" oder Hüftkleider „sollen sein *von den Hüften bis zu den Lenden* (oder עַל־מָתְנֵיהֶם *an ihren Hüften* Ez. 44, 18), ein διάζωμα περὶ τὰ αἰδοῖα (Jos. ant. 3, 7, 1) oder περίζωμα εἰς αἰδοίων σκέπην (Philo de monarch. p. 225 M.), so dass sie diese und die Hinterbacken verhüllen. Die Priester sollen sie anhaben, wann sie in das Heiligthum gehen oder zum Altar herangehen, also überhaupt bei den heiligen Verrichtungen, wo sie Jahve näher treten. Die religiöse Ehrfurcht fordert, dass sie da die genannten Theile, welche man auch im gemeinen Leben mit schamhafter Scheu sorgfältig verhüllt", wohl bedecken. „Verletzungen jener ehrfurchtsvollen Scheu würde Jahve mit dem Tode ahnden (V. 35). Sonst s. zu 20, 26. יִשָּׂא עון] s. Lev. 5, 1. Aehnlich der Flamen Dialis bei den Römern tunicam intimam nisi in locis tectis non exuit, ne sub coelo tanquam sub oculis Jovis nudus sit (Gell. 10, 15)". בד] im Pent. nur noch 39, 28. Lev. 6, 3. 16, 4. 23. 32 theils in derselben Phrase מכנסי בד, theils von dem Anzug des Priesters beim Reinigen des Altars und des HP. beim Sühnact am Versöhnungstag, von LXX durch λίνεος, im *Targ.* und *Pesch.* durch בוץ übersetzt, sonst noch genannt als Stoff des Ephod der gemeinen Priester und Nichtpriester (1 Sam. 22, 18. 2, 18. 2 Sam. 6, 14. 1 Chr. 15, 27) und der Gewänder der Engel (Ez. 9, 3. 11. 10, 2. 6 f. Dan. 10, 5. 12, 6 f.). In Ex. 39, 28 wird es unter שֵׁשׁ subsumirt, woraus aber nicht folgt, dass שֵׁשׁ *Leinwand* war (s. zu 25, 4), sondern nur, dass auch בד ein *weisser* Zeug war, sei es von Linnen oder Baumwollen. Möglich, dass daran der Begriff des gewöhnlichen

oder *einfachen weissen* Zeuges haftete (wogegen שש habe auch gemustert sein *können*, *Kn.*). Eine klare Ableitung hat das Wort nicht: dass von בד *Absonderung* sich *Einfachheit* abgezweigt habe (*Kn.*), ist sehr unwahrscheinlich. — Dass dieses dem HP. und den Priestern gemeinsame Kleidungsstück erst jetzt, wie nachträglich, erwähnt wird, ist nicht auffallend, da es nicht לכבוד ולתפארת dient (*Ke.*), ebensowenig dass es in 29, 5—9. Lev. 8, 7—9. 13 übergangen ist (s. zu Lev. 8, 7 ff.). Man könnte V. 42 f. für einen Zusatz nach Lev. 6, 3 halten; aber auch Lev. 16 ist dieses Kleidungsstück hervorgehoben. Und jedenfalls sieht man aus Lev. 6, 3, dass diese Verordnung sammt dem Ausdruck (von A) aus älterer Vorlage und Praxis aufgenommen ist.

Cap. 29, 1—37 (Lev. 8) *die Anweisung zur Priesterweihe und zur Weihe des Altars*. „In die beschriebenen Kleider sollen Aaron und seine Söhne, nachdem sie sich gebadet haben, eingekleidet werden, um dann durch Salbung und Sünd- Brand- und Dankopfer 7 Tage lang von Mose zu Priestern geweiht und bestellt zu werden. Die Erklärung s. zu Lev. 8, wo die Ausführung dieses göttlichen Befehls berichtet wird". — V. 9. אהרן ובניו] offenbar ein nachbessernder Zusatz, gemacht um die V. 5 vergessene Umgürtung Aaron's mit dem Priestergürtel nachzuholen, er fehlt in den LXX; der *Sam.* hat ihn, obwohl er schon V. 5 durch einen Zusatz über den Priestergürtel vervollständigt hat. — V. 10. לפני אהל מועד] *Sam.* לפני יהוה פתח א' מ', und LXX wiederholen diese ganze Phrase am Ende des Verses. — V. 37. הנגע ויקדש] s. zu Lev. 6, 11.

Cap. 29, 38—46 Vorschriften über *das tägliche Brandopfer* nebst Schlussworten. Die Vorschrift V. 38—42 schliesst sich an die V. 36 f. befohlene Weihe des Altars ziemlich lose an; nach hinten ist sie durch V. 42b mit dem Folgenden fester verbunden. Sie findet sich fast wörtlich wieder in Num. 28, 3—8. Dass der Text in Num. die schwereren Lesarten habe, also ursprünglicher sei (*Popper* 191), ist nicht richtig: die einzige schwierige Lesart לָהּ findet sich im Ex. V. 41; alle anderen Varianten sind völlig gleichgültig; die Eingangsverse 38 im Ex. und 3 im Num. sind nach Ort und Zweck verschieden, aber jedesmal ganz richtig gefasst. Dagegen sprechen die oben S. 263 angegebenen Gründe für die Annahme, dass erst durch die Ordner der Pentateuchgesetze dieses Gesetz von dort hieher übertragen ist, wie denn auch die dortige Rückweisung חֻקַּת עֹלַת תָּמִיד סִינָי Num. 28, 6 durch Ausdruck und Stellung auffallend ist. Dagegen liegt kein Grund vor, an der Zugehörigkeit dieses Gesetzes zu A zu zweifeln. Wenn *Kuen.* Godsd. II. 270, *Wel.* Gesch. I. 81 f. und *Reuss* l'hist. sainte 262 aus 1 Reg. 18, 29. 36. 2 Reg. 16, 15. Ez. 46, 13—15. Esr. 9, 4. Neh. 10, 34 beweisen wollen, dass dieses Gesetz erst nach Esra in den Pentateuch eingefügt sei, so zeigen sie damit nur, dass der kritische Grundsatz, jedes Gesetz, dessen Ausübung aus anderen Büchern sich nicht nachweisen lässt, sei eben darum jünger als diese, zuletzt ad absurdum führt. Schon in der תּוֹרָה Lev. 6, 1—6 (welche älter als A ist) ist die morgendliche und abendliche עֹלָה vorausgesetzt. Und wie hätte man nach Esra noch ein so fundamentales Gesetz in den

Pentateuch einschmuggeln können! „Ueber die Bedeutung des täglichen Opfers und des Opfers überhaupt s. zu Lev. 1—7. — V. 38. 39. *Und das ist es, was du machen sollst auf dem Altar*] das sind die Opfer, welche du auf dem (vorher genannten) Altare bereiten und darbringen sollst: zwei Lämmer für den Tag beständig (in Num. 28, 3 aber עֹלַת תָּמִיד), das eine am Morgen, das andere am Abende. Täglich soll man Jahve Mahle weihen und damit Verehrung beweisen. Wegen dieses beständigen Opferdienstes musste auch das Feuer auf dem Brandopferaltare beständig erhalten werden (Lev. 6, 2 ff.). Wie bei den Hebräern, war es bei anderen Völkern. Der Inder sollte alle Tage den Göttern gewisse Opfer darbringen (Manu 3, 84 ff.) und die Mager der Perser mussten immer mit Tagesanbruch die Götter besingen und alltäglich ihnen die gehörigen Opfer bereiten (Cyrop. 8, 1, 23). Bei einem Tempel des Herkules in Mauretanien wurde jeden Tag der Altar mit Blut bespritzt (Porphyr. de abst. 1, 25) und beim Tempel der Athene zu Lindus auf Rhodus stellte man ebenfalls täglich Opfer an (Suid. u. Ῥοδίων). Zu Hierapolis in Syrien opferte man alle Tage zweimal (Lucian. de Syr. dea 44). Auch Plato de leg. 8 p. 828 will, dass an jedem Tage einer der Gottheiten geopfert werde. Mit dem hebr. עָשָׂה, dem gewöhnlichen Ausdrucke für das Bereiten der Opfer (Lev. 16, 9. 17, 9. 22, 23. 23, 12. 19. Num. 6, 17. 15, 3. 8. Ps. 66, 15), trifft zusammen das griech. ῥέζειν und das lat. *facere*, wovon *sacrificium*. בני שנה] jährige wie 12, 5. Dies war das gewöhnliche Alter des Brandopferthiers vom Kleinvieh (s. Lev. 22, 27)". תמימם] (Num. 28, 3) fehlt hier, wo noch keine allgemeinen Opfergesetze gegeben sind, ganz richtig. *Sam.* und LXX haben ihren Text blos aus Num. erweitert. בין הערבים] wie 12, 6. — V. 40. „Zu jedem Brandopfer gehört ein Speis- und Trankopfer. Das Speisopfer beim Brandopfer besteht in Mehl (s. Lev. 2, 1) und zwar für jedes Lamm hier in einem *Issaron Feinmehl beschüttet* (Lev. 2, 4) *mit einem Viertheil Hin gestossenen Oels* (Num. 15, 4 f.). Der עִשָּׂרוֹן kommt im ganzen A. T. nur beim Elohisten vor (Lev. 23, 13. 17. 24, 5. Num. 15. 28. 29) und muss nach seinem Namen der 10. Theil des gewöhnlichsten Maasses, also des Epha sein. Die LXX geben Num. 15, 4 das Wort ebenso wie sonst (Lev. 5, 11. 6, 13. Num. 5, 15. 28, 5) עֲשִׂירִית הָאֵיפָה durch δέκατον τοῦ οἰφί wieder und Jos. ant. 3, 1, 6 setzt ἀσσαρῶν, wo das A. T. den עֹמֶר hat, welcher 16, 36 ausdrücklich als der 10. Theil des Epha bezeichnet wird". Dieser Issaron oder Gomer wird auf Grund der Angaben Jos. ant. 3, 8, 3. 8, 2, 9. 9, 4, 4. 5, nach der talmudischen Gleichung des Log mit Ξέστης (*Zuckermann* das jüd. Maasssystem 1867 S. 6 ff.) und nach der Analogie der babyl. und ägypt. Maasse (*Brandis* Münz- Maass- u. Gewichtswesen 1866 S. 30 ff.) von *Bertheau* (zur Gesch. der Isrl. S. 73) auf 198.57 Par. Kub. Zoll d. i. 3.939 Liter berechnet, wogegen auf Grund von 1 Reg. 7, 23—26, Jos. ant. 3, 6, 6 und der rabbin. Angabe, dass der Log = 6 Hühnereiern sei (*Leusden* phil. hebr. mixt. p. 204), *Thenius* (Stud. u. Krit. 1846. S. 122. 128 ff.) den Issaron auf 101.43 Par. Kub. Zoll d. i. 2,012 Liter bestimmt. סלת יגו] s. Lev. 2, 1. 4.

בָּלוּל] geht auf עֶשְׂרוֹן, da סֹלֶת femin. ist, ebenso Lev. 14, 21. מחית] s. 27, 20. „Sonst ist bei keinem Opfer *gestossenes* Oel vorgeschrieben. Das tägliche Brandopfer wurde also besonders hoch gehalten. Ueber das הִין s. 30, 24. Das Trankopfer besteht für jedes Lamm in einem Viertheil Hin Wein wie Num. 15, 5". רבע] ist mit רביעת des andern Textes völlig gleichwerthig. — V. 41. Ebenso das abendliche Brandopfer; gemäss dem Speiseopfer des Morgens und dem dazu gehörigen Trankopfer soll man *dafür* machen d. i. bereiten. לָהּ] als hätte der Vrf. schon die עֹלָה V. 42 im Sinn; *Sam.* hat לוֹ. Auf מנחה (*Popp.*) geht natürlich das Suff. nicht, so wenig als in Num. ו auf בֹּקֶר (*Popp.*). רית וגו'] s. Lev. 1, 9. — V. 42. „Dieses Brandopfer soll ein beständiges sein, für alle folgenden Geschlechter (s. 12, 14), darzubringen an der Thür der Stiftshütte vor Jahve (Lev. 1, 3. 5), also an dem Orte, wo Jahve sich den Israeliten stellt d. i. gegenwärtig und wahrnehmbar wird (s. 25, 22), um zu Mose zu reden. Dort ist seine Wohnung in Israel (25, 8) und dorthin gehören die Opfer, die man ihm zu seiner Verehrung bringt". שמה — אשר] auf אהל bezüglich, nicht auf פֶּתַח (*Popp.* 191, als würde hier eine Ausgleichung mit 33, 9 f. angestrebt). שָׁם] fehlt in LXX. לָכֶם] *Sam.* u. LXX לָהּ. Uebrigens wird durch V. b auf V. 43 f. hinübergeleitet. — V. 43—45, wohl ursprünglich an V. 37 angeschlossen. Gott will dort den Israeliten sich stellen und soll damit (nach dem jetzigen Zusammenhang das Stiftszelt, ursprünglich wohl) der Altar (*Vulg.*; keinenfalls Israel *Baumg. Ke.*) durch seine Herrlichkeit (16, 10) *geheiligt* werden, und will Gott zugleich mit dem Altar das ganze Zelt, indem seine Herrlichkeit dort einzieht (40, 34 f. Num. 9, 15), heiligen d. i. weihen, ebenso Aaron und seine Söhne zum Priesterdienst für Gott (Lev. 8 f.) weihen, und will Gott unter den Israeliten Wohnung nehmen und so (mitten unter ihnen) ihnen Gott sein (Gen. 17, 7). — V. 46. An dieser seiner Einwohnung und Offenbarungsthätigkeit in der Stiftshütte werden sie erkennen, dass er wirklich Jahve ihr Gott ist, der sie aus Aegypten ausgeführt hat schon in der Absicht, in ihrer Mitte Wohnung zu nehmen, also erkennen, dass das ganze Heilswerk sein Werk ist und er wirklich in einem näheren Verhältniss zu ihnen steht. „Zu derselben Erkenntniss sollten Israel auch die Befreiung selbst (6, 7) und die Gaben des Manna und der Wachteln (16, 6. 12) führen, welche Gott für sich in Anspruch nimmt und als seine Werke auch vorherverkündigte".

Cap. 30 weitere Verordnungen über die Herrichtung des hl. Zeltes und seiner hl. Sachen, von denen alle ausser der ersten durch die Formel וידבר יהוה אל-משה לאמר eingeführt sind. V. 1—10 (37, 25—29) über *den Räucheraltar und die beständige Räucherung.* Die Anweisung darüber erwartet man in Cap. 26, und hat darum der *Sam.* sie hinter 26, 35 eingefügt. Dass sie nicht dort steht, sondern hier, muss seinen Grund haben, aber nicht darin, dass „das Räuchern im Menschenleben, von wo es in den Cult übergegangen sei, nicht als so nothwendig galt, sondern mehr dem Luxus diente" (*Kn.*), auch nicht in der Absicht, alle Theile des Zeltes zwischen die beiden heiligsten (!),

die Lade (25, 10 ff.) und den Räucheraltar, gleichsam einzuschliessen (*Ranke* I. 91; *Baumg. Ke.*), denn dann wäre nicht vorher 29, 43—46 ein Schluss gemacht; noch weniger darin, dass der Räucheraltar als die eigentliche Offenbarungsstätte betrachtet worden sei (*Popp.* 194). Auch dass diese ganze Stelle V. 1—10 ein dem A fremder Zusatz sei und A keinen Räucheraltar gekannt habe (*Wel.* XXII. 410 ff.), ist nicht nothwendig anzunehmen. Aus Cap. 29. Lev. 8 f. kann das nicht bewiesen werden, denn dort lag gar kein Anlass vor, ihn zu erwähnen, und dass dort wie 27, 1—8 immer nur הַמִּזְבֵּחַ für den Opferaltar gebraucht ist, ist ganz correct (s. zu 27, 1). V. 10 aber (s. d.) in seinem Verhältniss zu Lev. 16, 16 entscheidet noch nicht über das ganze Gesetz. Gar zu bezweifeln, ob es überhaupt je einen vom hl. Tisch verschiedenen Räucheraltar gegeben habe (*Wel.*), ist im Angesicht von dieser Verordnung hier, ferner von Lev. 4. 1 Reg. 6, 20—22. 7, 48. 1 Macc. 1, 21. 4, 49 Hyperkritik, und kann dieser Zweifel weder mit Ez. 41, 21 f. 44, 16 noch mit Jos. b. jud. 7, 5, 5 gestützt werden, denn aus Ezechiel folgt nichts, als dass er neben dem Tisch keinen Räucheraltar will, und aus Josephus nichts, als dass die Römer keinen goldenen Altar als Beutestück hatten, nicht aber, dass es im Tempel keinen solchen gegeben hatte. Ueber den wahrscheinlichen Grund der Stellung dieses Gesetzes s. vielmehr oben S. 264. — V. 1. 2. Man soll *einen Altar* machen, *Ort der Räucherung von Räucherwerk* (מִקְטָר, gebildet wie מוֹזֵחַ, nur hier); von Akazienholz (25, 5. 18), viereckig, eine Elle lang, eine breit und zwei hoch. *von ihm seine Hörner*] wie beim Brandopferaltare 27, 2. — V. 3. „Ueberziehen soll man ihn mit *reinem* Golde (25, 3) und zwar seine Bedeckung, seine Wände ringsum und seine Hörner, also ganz mit Ausnahme der unteren Seite, als welche nicht zu sehen war. Er heisst daher kurzweg der goldene Altar 39, 38. 40, 5. 26. Num. 4, 11. זָר] wie 25, 11". — V. 4. 5. Erhalten soll er ferner 2 goldene Ringe unterhalb der Einfassung an seinen zwei Seiten, auf seinen beiden Flanken; sie sollen zu Behältnissen (25, 27) dienen für die Stangen, womit man ihn tragen wird; die Stangen von Akazienholz mit Gold überzogen. Natürlich soll der Altar auf jeder Seite nicht blos einen Ring (*Kn.*), sondern zwei (*Bähr Rigg.*) erhalten. Der Ausdruck ist aber anders als 25, 12. 26, und überhaupt nur verständlich, wenn צְרָרִים (26, 13) die Seiten und צַלְעוֹת die Flanken (Enden) dieser Seiten d. h. die Ecken (*Targ. Pesch.*) sind. „Für וְהָיָה hat man nach *Sam.* und Codd. וְהָרוּ zu lesen". — V. 6. Seinen Platz erhält der Altar vor dem die Zeugnisslade verhüllenden (עַל wie 27, 21) Vorhang des Allerheiligsten (26, 31) oder genauer bestimmt: vor der Kapporeth über dem Zeugniss d. i. der Bundeslade (25, 21), also von der Nord- und Südwand des Zeltes gleichweit entfernt, gerade in der Mitte (40, 5). „Die Kapporeth nennt der Verf. statt der Lade, weil über ihr Gott gegenwärtig war und es sich hier um Opfer handelt, die gerade vor ihm, vor seinem Platze dargebracht werden mussten. Entsprechend war die Stelle des Brandopferaltars vor dem Eingange in die Stiftshütte". אֵרֶן הָעֵדֻת] s. 25, 16. אֲשֶׁר אִוָּעֵד] s. 25, 22. Die Worte לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל

העדת haben *Sam.* LXX und einige hbr. Mss. nicht; ob blos ausgelassen, weil sie ihnen entweder unnöthig oder misverständlich schienen? oder sind sie ein jüngerer Zusatz? Zu welchem Misverstand der Ausdruck hier und 40, 5 Anlass geben konnte, zeigt Hebr. 9, 4. — V. 7. 8. Auf dem Altare soll Aaron täglich zweimal *Räucherung von Gerüchen* (25, 6), die V. 34 ff. näher beschrieben werden, anzünden, „das eine Mal an jedem Morgen, wann er die Lampen säubert und wieder einrichtet, und das andere Mal am Abende, wann er die Lampen aufsetzt (s. 27, 21). בין הערבים] s. 26, 6. לדרתיכם] wie 12, 14. Dieses Rauchopfer soll beständig *vor Jahve* d. i. im Heiligthume (s. Lev. 4, 6) dargebracht werden". Es ist also ein Tamid-opfer, wie das tägliche Brandopfer 29, 38 ff. — V. 9. „Auf diesem Altare soll man weder ein fremdes Rauchopfer d. h. ein anderes als für die Jahveverehrung V. 34 ff. vorgeschrieben ist, noch ein Brand- Speis- und Trankopfer darbringen, sondern allein das Rauchopfer der Jahvereligion. זרה] s. Lev. 22, 10". — V. 10. An ihm soll der HP. jedes Jahr einmal sühnen. Hochheilig ist er, dient zu den heiligsten Zwecken und muss auch in höchster Heiligkeit gehalten werden. כפר] s. Lev. 4, 20. לדרתיכם] 12, 14. קדש קדשים] 26, 33. Ueber den Sühnact selbst s. Lev. 16, 16 f. על] führt wenigstens in V. [a] nicht das Obj. ein, sondern hat lokale Bedeutung (LXX *Vulg.*), da man nicht die Hörner des Altars, sondern nur an denselben sühnt; dadurch wird diese Bedeutung auch für V. [b] wahrscheinlich (s. zu Lev. 8, 15); doch ist die andere (*Kn. Ke.*) hier nicht unmöglich, sofern durch die Sühnung an den Hörnern der Altar selbst gesühnt d. i. entsündigt wird. Jedenfalls gibt dieser V. eine Ergänzung zu Lev. 16, 16[b], wo von diesem Sühneact am Räucheraltar ausdrücklich nichts erwähnt ist. Eine solche voraufgehende Ergänzung eines erst später zu gebenden Gesetzes ist nun aber im höchsten Grad auffallend, und da auch V. 9 der (erst 30, 34—38 erklärte) Begriff von קְטֹרֶת זָרָה hier als bekannt vorausgesetzt ist, so kann man sich der Vermuthung nicht erwehren, dass (wenn nicht das ganze Gesetz, so doch) V. 9 f. oder wenigstens 10 ein späterer Zusatz sein werde. Aber jedenfalls muss dann dieser Zusatz früher sein als Lev. 4, wo in V. 7 und 18 noch andere Sühnungen an diesem Altar vorgeschrieben sind.

V. 11—16 Anordnung einer *hl. Steuer, welche die Israeliten bei ihrer Musterung an Jahve zu entrichten haben.* Sie ist hieher gesetzt, weil der Ertrag der Abgabe für das Heiligthum bestimmt ist, stand aber ursprünglich wahrscheinlich wo anders (s. oben S. 264). Ueber ihre Zugehörigkeit zu A s. zu V. 12 und 16. Von einer jährlich zu leistenden Kopfsteuer für das Heiligthum steht hier nichts, also ist auch die Folgerung (*Graf* 63, *Calenso*, *Kuen.* Godsd. II. 219 f., *Reuss* hist. sainte 261), dass diese Verordnung erst der Zeit nach Nehemja angehöre, weil man zu seiner Zeit noch nichts davon gewusst habe (Neh. 10, 33), falsch. Wohl aber sieht man aus 2 Chr. 24, 6. 9, dass man späterhin die nothwendig gewordenen Umlagen für das Heiligthum mit dieser mosaischen Musterungssteuer zu rechtfertigen pflegte. כִּי תִשָּׂא וגו׳] *wann du die Summe der Söhne Israels erhebst*

nach ihren Gemusterten (V. 13) d. i. wann du eine Zählung der Israeliten, so weit sie gemustert werden, anstellst, so sollen sie jeder eine Deckung seiner Seele Gott geben bei ihrer Musterung, dass es bei dieser keine Plage (Ex. 12, 13) unter ihnen gebe. Die Vorschrift lautet zunächst allgemein (s. ihre Anwendung Num. 31, 49 ff. bei A), nimmt aber doch im Verlauf (V. 14 ff.) ihr besonderes Absehen auf Num. 1 ff. Dass durch Volkszählungen leicht ein Gotteszorn und somit Plagen und Unglücksfälle hervorgerufen werden, war ein weit verbreiteter (ursprünglich vielleicht auf die Erfahrung von Seuchen unter den Volksmengen gegründeter) Glaube des Alterthums (vgl. 2 Sam. 24): es mochte eine Art Selbstüberhebung der Sterblichen darin gefunden werden. Auf blos priesterliche und also am Heiligthum vorzunehmende Zählungen darf man nach Num. 31 die Sache nicht einschränken, also auch nicht nach dem heterogenen Falle Num. 8, 19 erklären. Eher könnte man (mit *Kn.*) daran denken, dass durch die Musterungen, welche hier in Betracht kommen, die Gemusterten als die dem Heiligthum und dem Heere Gottes (Num. 1 ff.) zuzuschreibenden so zu sagen mit allen ihren Unreinigkeiten und Unvollkommenheiten vor Gott hingestellt werden. Wie nun jede Gabe an Gott den Geber deckt, indem sie Gott gegen ihn gnädig stimmt, so soll auch diese zum Zweck der Deckung des Lebens geleistete Abgabe (תְּרוּמָה V. 15) der Gemusterten sie gegen einen etwaigen Gotteszorn oder wenigstens gegen die göttliche Anschauung ihrer Unvollkommenheiten und gegen die für sie verzehrenden Wirkungen dieser Anschauung decken, und für das Heiligthum Gottes verwendet, in und an diesem ein bleibendes Mittel der Erinnerung Gottes an die geschehene Deckung (V. 16), also ein bleibendes Schutzmittel für sie sein. (S. auch *Ritschl* Rechtf. und Versöhnung. 1874. II. 77. 201. 205). „Eine äussere Aehnlichkeit bieten römische Gebräuche dar. Die Römer nahmen immer am Ende von je 5 Jahren einen Census vor und beschlossen ihn mit Sühnopfern zur Lustration des Volkes (Dionys. Halic. 4, 22. Liv. 1, 44. Varro ling. lat. 6, 11). Das Gebet dabei war: ut dii populi Romani res meliores amplioresque facerent, in späterer Zeit: ut eas perpetuo incolumes servent (Val. Max. 4, 1, 10). Bei ihnen mussten auch an dem jährlichen Feste der Paganalien, wo ebenfalls Sühngebräuche Statt fanden (Ovid. fast. 1, 669 ff.), die Landbewohner nach den Köpfen ein für die Männer, Weiber und Kinder verschieden bestimmtes Geldstück darbringen, die Opfervorsteher zählten die Geldstücke und stellten darnach die Volkszahl fest (Dionys. Halic. 4, 15). Uebrigens nennt der Verf. den כֹּפֶר auch תְּרוּמָה *Hebe* d. i. Abgabe (s. Lev. 7, 32)". בְּפָקֹד אֹתָם 1^0] fehlt in LXX. — V. 13. „Zahlen soll *jeder auf die Gemusterten übergehende* d. i. durch die Musterung ihnen zugewiesene einen halben Sekel nach dem Sekel des Heiligthums". פְּקֻדִים geben zwar wie V. 12 so auch hier und sonst meist die LXX mit ἐπισκοπή oder ἐπίσκεψις, *Onk.* durch מְמָנָן (ebenso *DWe. Böttch.* A., nach der Bildung פְּדֻיִים, חֲנֻטִים, אֲלָפִים u. a.), allein die gewöhnliche Bedeutung von עבר על *vorübergehen an etwas* leidet auch bei dieser Fassung keine Anwendung; mit einem Part. Plur. kommt man in den meisten Stellen (ausser 38,

21) aus; bei der Musterung gingen die zu Musternden am Musternden vorüber (Lev. 27, 32. Jer. 33, 13) und stellten sich dann zu den Gemusterten (also עַל wie Thr. 4, 21. Jes. 45, 14). „Der *heilige* Sekel findet sich im A. T. nur" im Priestergesetz „(V. 24. 38, 24—26. Lev. 5, 15. 27, 3. 25. Num. 3, 47. 50. 7, 13—86. 18, 16)", ist aber (sammt seiner Erklärung) vielleicht überall blos ein Zusatz der späteren Bearbeiter. „Es scheint der vollwichtige Sekel zu sein, während er im gemeinen Verkehr nicht immer sein volles Gewicht hatte. Er wird hier und Lev. 27, 25. Num. 3, 47. 18, 16. Ez. 45, 12 auf 20 Gera berechnet, woraus sich aber bei der Unsicherheit des Gera etwas Bestimmtes nicht ergibt". Nach *Brandis* Münz-M.-Gewichts. S. 55 ff. 102 ff. war der hl. Silbersekel 14.55 Gramm, in der Hasmonäerzeit 14.65 Gramm d. h. zwischen 25 und 26 Sgr., der Goldsekel dagegen 16.37 Gramm. Sonst s. *Winer* RW. und das BL. u. Sekel. Jedenfalls setzt diese Betonung des hl. Sekels (im Gegensatz gegen einen andern) schon eine längere Entwicklung dieser Dinge bei den Israeliten voraus. — V. 14. „Alle Israeliten, welche 20 Jahr und darüber alt sind, sollen als Gemusterte die Abgabe an Jahve entrichten. Sie werden sonst als die Heerespflichtigen bezeichnet (Num. 1, 3. 45). Die 20 Jahre erscheinen als Alter der Mündigkeit und Selbstständigkeit, wie bei den Griechen, wo man nach Erreichung des 20. Lebensjahres in den Volksversammlungen mit reden durfte (Xen. Mem. 3, 6, 1). Die Leviten mussten bei ihrem Eintritt in den Dienst Jahve's älter sein (Num. 4, 3. 8, 24). — V. 15. Der Reiche soll nicht mehr und der Dürftige nicht weniger geben *als die Hälfte des Sekels.* Denn es handelt sich hier um das Verhältniss zu Jahve, vor welchem abgesehen von den Priestern und Leviten als seinen näheren Dienern alle Israeliten gleich sind". מֶחֱצִית] ist die Ergänzung zu ירבה und ימעיט (vgl. Ex. 16, 16 f.). — V. 16. Die zusammengebrachte Steuer soll Mose hingeben *zum Dienst* der Stiftshütte, und soll dieselbe dort den Söhnen Israel zu einer Erinnerung vor Jahve (s. zu 28, 29) dienen, ihre Seelen zu decken, s. zu V. 12. עבדה] wird hier gewöhnlich als *Werk, Bauarbeit* (s. zu 27, 19) verstanden, gemäss 38, 25 ff., wo die Verwendung dieses Silbers für die Herrichtung gewisser Theile der Gotteswohnung nachgewiesen wird. Aber 38, 21—31 ist kein ursprünglicher Bestandtheil von A (s. d.). Eine Verwendung der Steuer zum Bau der Wohnung kann A nicht erzählt haben, da nach seinen Angaben 40, 2. 17. Num. 1, 1. 18 die Musterung erst einen Monat nach Vollendung und Aufrichtung der Wohnung vorgenommen wurde. Dass etwa vor 38, 21 ein Bericht über eine geschehene Musterung ausgelassen sei (*Ew.* Alt. 403), ist ebenso unannehmbar, wie dass gleich nach Bekanntmachung des Befehls zum Bau der Hütte eine *vorläufige* Musterung und zugleich Bezahlung der Steuer (*Kn. Ke.*) stattgefunden habe. Daher bleibt nur übrig, anzunehmen, entweder dass עבדה hier von dem laufenden *Gottesdienst* z. B. Tamiddienst zu verstehen (*Wel.* XXII. 418), oder dass על-עבדת erst von einem Ueberarbeiter statt eines ursprünglichen אֶל eingesetzt ist, vgl. Num. 31, 50. 54.

V. 17—21 (38, 8. 40, 30—32) eine Verordnung wegen des

kupfernen *Waschbeckens* und seines Gebrauchs. Auch dieses Geräth ist erst hier erwähnt, nicht sowohl wegen seiner geringeren Heiligkeit (*Berth. Kn.*) oder weil es nicht aus der allgemeinen Beisteuer, sondern (38, 8) der Spende der Frauen, wie die Spezereien (V. 22—38) aus der Spende der Stammfürsten (35, 27) beschafft wurde (*Abene.*), sondern weil nicht der Bau, vielmehr der priesterliche Gebrauch desselben hier der Hauptgesichtspunkt ist (s. S. 264). Es ist nach V. 19 ff. erst für den geordneten Priesterdienst bestimmt; und über seine Construction wird gar nichts gesagt. „Man s. darüber *Bähr* Symb.[2] I. 583 ff. Es soll wie auch sein Gestell von Kupfer sein, zwischen dem Brandopferaltar und der Stiftshütte, also am Eingange dieser aufgestellt und mit Wasser angefüllt werden. — V. 19. 20. Die Priester sollen Hände und Füsse waschen sowohl bei ihrem Eingehen in das Heiligthum als auch bei ihrem Herantreten an den Brandopferaltar, also überhaupt bei allen dem Cultus angehörenden priesterlichen Verrichtungen. Die Hände und Füsse sind die der Beschmutzung am meisten ausgesetzten Körpertheile und bedürfen der Waschung am meisten, um mit reinem Fusse die heiligen Orte zu betreten, mit reiner Hand Gott Opfer zu bereiten. Unreinheit ist Jahve widerwärtig und der ihm unrein Nahende verfällt dem Tode. Ueber das Waschen s. Gen. 35, 2. ורלא ימתו] s. 28, 35. 43. והקטיר אשה] s. Lev. 1, 9. — V. 21. Diese Vorschrift sollen die Aaroniden allezeit befolgen. לדרתם] s. 12, 14".

V. 22—33. „Anordnung des *hl. Salböls*, womit die Stiftshütte und ihre Geräthe so wie Aaron und seine Söhne gesalbt werden sollen, um dadurch für ihre hl. Bestimmung geweiht zu werden". Das 29, 7. 21 Vorausgesetzte wird dadurch näher bestimmt. In seiner Fassung mit den Zahlen 500 und 250 ist es auf die erste Salbung zugeschnitten und kann also bei A nirgends anders als hier gestanden haben. Selbstverständlich soll es zugleich die Vorschrift für die Bereitung des Salböls in der Zukunft sein. — „Das Salböl soll, wie das heilige Räucherwerk aus 4 Stoffen bestand, abgesehen vom Oele ebenfalls aus vier בְּשָׂמִים *Wohlgerüchen* d. i. wohlriechenden Stoffen bereitet werden", und zwar aus מָר־דְּרוֹר בְּשָׂמִים ראש Wohlgerüchen *erster* d. i. *vorzüglichster Art* (Cant. 4, 14. Ez. 27, 22), indem ראש als Appos. verbunden ist (*Ew.* § 287, h). So richtig nach den Mass.; nach den LXX freilich, die ראש als st. c. zu מר verbinden, wäre blos von der Myrrhe beste Sorte gefordert.

מָר־דְּרוֹר] eig. (von נָדַר *reichlich fliessen*) Myrrhe des Flusses, Ausflusses, ist nach den Alten (LXX ἐκλεκτή, *Onk. Pesch.* בְּסָמָא) die beste feinste Myrrhe (*myrrha stacte*, welche ohne Einschnitte in die Rinde der Staude ausfliesst, Plin. 12, 35), nicht (*Kn. Ke.*) fliessende Myrrhe (Myrrhenöl Esth. 2, 12) im Gegensatz zum trockenen Myrrhenharz, also wie מֹר עֹבֵר Cant. 5, 5. 13, denn sie wird gewogen, nicht wie das Oel (V. 24) gemessen. „Die beste fliessende Myrrhe heisst *Stakte* (Theophr. de odor. 29) wie die vorzüglichste trockene Myrrhe (s. V. 34). Man gewann diese Stakte dadurch, dass man die frische Myrrhe presste, indem man etwas Wasser hinzuthat; sie war sehr wohlriechend und kostbar und machte für sich eine Salbe aus (Dioscor. 1, 73. Plin. 13,

2) oder sie war eine Salbe, welche nur aus Myrrhe bestand und keine anderweitige Zuthat enthielt (Athen. 15, 37. 44. p. 688. 691). Mehr über die Myrrhe in *Celsii* hbot. I. 520 ff. *Winer* RW. u. d. W. *fünfhundert*] näml. Sekel, wie V. 24 lehrt. קִנָּמוֹן] bei den Griechen und Römern *κίνναμον* und *cinnamum*, aber auch *κιννάμωμον* und *cinnamomum* ist der *Zimmt*, worüber *Celsii* hbot. II. 351 ff. und *Winer* RW. u. d. W. Auch ihn verwendeten die Alten bei ihren Salben und hielten die cinnama rara hoch (Theophr. h. plant. 9, 7. Dioscor. 1, 13. Martial 4, 13, 3); das oft erwähnte unguentum cinnamominum war sehr kostspielig (Plin. 13, 2. Athen. 10, 53. 15, 40 p. 439. 690). Es gab aber verschiedene Arten, von denen z. B. *ψευδοκιννάμωμον* und *ξυλοκιννάμωμον* dem ächten Zimmt an Geruch sehr nachstanden (Dioscor. l. l. Theophr. 9, 5). Hier ist wegen des beigesetzten בֶּשֶׂם der stark und wohl riechende ächte Zimmt gemeint, dessen eigentliche Heimath Ceylon ist" (die Aussprache בֶּשֶׂם, statt gewöhnlichen בֹּשֶׂם, vielleicht blos wegen des vorhergehenden O-Lautes gewählt, vgl. אִמְרִי אֹמֶר, חִצְנִי חֹצֶן, חִזְקִי חֹזֶק). „Der Name kam mit der Sache durch die Phöniken nach dem Westen (Herod. 3, 111), hat aber im Semit. keine klare Etymologie (*Ges.* th. 1223). Die Inder, Perser, Armenier und Araber bezeichnen ihn als *chinesisches Holz* (*Lassen* ind. Alt.[1]. I. 280 ff.). Vielleicht dachte der Semite dabei wegen der Rohrform der getrockneten Zimmtrinde an קָנֶה = *κάννα*, canna, wie (*Lassen* 281) bei der Verlängerung des Wortes zu *κιννάμωμον* an das Aroma *ἄμωμον*, welches auch in *καρδάμωμον* erscheint, gedacht worden sein mag". מַחֲצִיתוֹ] die Hälfte davon, halb soviel als vom מֹר. קְנֵה בֹשֶׂם] „eig. *Rohr des Wohlgeruchs*, sonst קָנֶה טוֹב Jer. 6, 20 oder קָנֶה kurzweg Jes. 43, 24. Ez. 27, 19. Cant. 4, 14 genannt, ist der *κάλαμος ἀρωματικός*, calamus odoratus der Griechen und Römer. Dieser wohlriechende Kalmus kam aus Indien und wurde als Räucherwerk und in der Arzneikunde gebraucht (Dioscor. 1, 17), wuchs aber auch in Arabien (Strabo 16. p. 778. Plutarch. gryll. 7) und Syrien und wurde bei den kostbaren Salben verwendet (Theophr. 9, 7. Plin. 13, 2. 12, 48). — V. 24. Die קִדָּה, noch Ez. 27, 19 und zwar als arab. Handelsgegenstand genannt, wird von LXX auf *ἶρις*, von Syr. Onk. Jonath. Vulg. auf *cassia*, von GrVen. Saad. ArErp. auf *costus*, von Pers. auf *ambra* und von Vulg. zu Ez. auf *stacte* gedeutet. Das Schwanken lehrt den Mangel einer sicheren sprachlichen Ueberlieferung. Gewöhnlich denkt man an die von Dioscor. 1, 12 erwähnte *κιττώ*, eine Art der Cassia, hebr. קְצִיעָה Ps. 45, 9. Dies scheint auch das Sicherste. Freilich stand diese Art der Cassia in geringer Geltung und wird als zimmtähnlich hier neben dem (vorzüglicheren) Zimmte bei so wenigen Stoffen kaum erwartet, eher etwas anderes" (*Kn.*). Aber die von *Forskål* Flora p. 172 erwähnte und كاذى *kadi* genannte südarabische Keura, an welche *Kn.* denken will, gehört nicht hierher. בשקל הקדש] *nach dem heiligen Sekel*, s. V. 13. Darnach wären 500 Sekel = 500 × 14.55 Gramm = 7.275 Kilogramm oder 14.55 Pfund. Auch die auf die rabbinische Angabe, dass der hl. Sekel dem Gewicht von 320 Gerstenkörnern

mittlerer Grösse gleichkomme, gegründete Berechnung von *Eisenschmid* de pond. et mens. p. 57 und *Thenius* zu 2 Sam. 12, 30 führt zu einem nahezu gleichen Ergebniss. הין] LXX ἶν oder εἶν, ein wahrscheinlich aus dem Aegyptischen (ειπε, ιπε) stammender Name eines Maasses, der durch den phönik. Handel als ἶν auch den Griechen bekannt wurde (*Brandis* S. 28—30). Es betrug nach Jos. ant. 3, 8, 3. 3, 9, 4 zwei attische χόες, also $^1/_6$ μετρητής, oder da Jos. ant. 8, 2, 9 בַּת dem att. μετρητής gleichstellt, $^1/_6$ Bath, d. h. (s. zu 29, 40) 330.96 Par. Kubikzoll d. h. 6,565 Liter. Dagegen fand *Thenius* (s. zu 29, 40), auf der rabb. Angabe, dass Hin s. v. a. 12 Log, Log aber s. v. a. 6 Eier sei (*Kimchi* im WB.), fussend, als Inhalt des Hin 169.06 Par. Kub. Zoll, d. h. 3.3535 Liter. Sonst s. *Winer* RW. u. das BL. So weit es sich hier um das Verhältniss der Ingredienzien zu einander handelt, ist die Bestimmung eine allgemein gültige; so weit aber von ihnen bestimmte Grössen hier namhaft gemacht werden, ist die Verordnung auf die erste Salbung des Zeltes und der Priester berechnet. „Ob die Masse des Salböls für alles, was gesalbt werden sollte, hinreichte? Sicherlich, da die Salbung bei den Geräthen nur ein Besprengen war und bei den Personen theils nur das Haupt traf, theils nur in einem Bestreichen oder Ansprengen bestand (s. Lev. 8, 12)". — V. 25. „Diese Stoffe soll Mose bereiten (durch Bezaleel und dessen Gehilfen 37, 29. 31, 6) als *heiliges Salböl*, d. i. zu heiligem Salböl", als *Würze der Würzmischung*, als *Werk des Würzers* (s. V. 35), d. h. „zu einer Salbenmischung, wie sie der Salbenverfertiger durch seine Kunst herstellt. אֹתוֹ] geht auf das Oel, welches der Grundstoff und insofern die Hauptsache war; es ist aber an die wohlriechenden Stoffe, welche dazu kommen sollen, mit zu denken. Aehnlich V. 35. Man zog wohl aus den trockenen Aromen, also aus" der Myrrhe, „dem Zimmt, dem Kalmus und der Kitta Essenzen und vereinigte sie dann mit dem Oele. So die Rabbinen; s. *Bähr* II. 171 f. — V. 26—28 Einzelaufzählung der Gegenstände, die gesalbt werden sollen. Ueber die Ausführung der Vorschrift s. 40, 9 ff. Lev. 8, 10 f. Num. 7, 1. — V. 29. Bedeutung und Zweck des Salbens ist die Weihung, Heiligung. Ebenso wurden durch Salbung aufgerichtete Steine zu heiligen Denkmälern geweiht (s. zu Gen. 28, 18)". Gegen *Wel.*, der XXII. 416 behauptet, bei diesen Oelsteinen handle es sich um ein Oel*opfer*, s. Gen. 31, 13. Demnach kann keine Rede davon sein, dass die Salbung von Gegenständen blos die äusserste Consequenz der Mechanisirung des Begriffs der Heiligkeit sei (*Wel.*). Werden ja doch auch Lev. 16, 19 f. Gegenstände durch Blut entsündigt und geheiligt. קדש קדשים] s. 26, 33. הנגע יקדש] s. Lev. 6, 11. — V. 30. „Auch Aaron und seine Söhne soll Mose salben und dadurch weihen, damit sie Jahve Priester seien", nach 29, 7. 21 (vgl. 28, 41). Die Entstehung der im Alterthum weit verbreiteten (*Hermann* gott. Altth. der Gr. § 24) Sitte, Personen (Jud. 9, 8. 15) und Sachen (Gen. 31, 13) durch Salbung zu weihen, schliesst sich wohl an die früh bemerkte Kraft des Oeles, aufzuweichen, geschmeidig zu machen und frischen Glanz zu verleihen (Ps. 104, 15); war das Salböl noch mit

Wohlgerüchen vermischt, so kam dazu die Kraft, guten Duft und damit Wohlgefühl und Fröhlichkeit zu verbreiten (Cant. 1, 3. 4, 10. Prov. 27, 9. Koh. 7, 1). Wie durch Waschen mit Wasser etwas rein und neu wird, so und noch mehr (nach dem Gefühl des Alterthums) durch Salben. In diesem Sinne konnte die Salbung mit Oel wohl dazu dienen, etwas aus dem Kreise des Gemeinen herauszunehmen und es als ein stets williges Werkzeug in glänzender Frische und Wohlgefallen erregendem Duft der Gottheit zuzueignen, es einzuweihen, es heilig und unantastbar zu machen. Die Sitte der Menschen, bei festlichen und freudigen Anlässen (z. B. Am. 6, 6. Koh. 9, 8. Sap. 2, 7) und beim Besuch eines Höhern (Ruth 3, 3. Judith 10, 3; vgl. wie der vor der Gottheit Erscheinende sich salbt 2 Sam. 12, 20. Jes. 57, 9) sich zu salben, hängt mit eben jenen Eigenschaften des Salböles zusammen, ist aber doch schwerlich (*Kn.*) die eigentliche Ursache der Salbung des zu Heiligenden. Eingeweiht durch Salbung werden im A. T. nur die Gott heiligen Personen, also vor allem die Priester (s. Lev. 8, 10) und die Könige, möglicherweise auch die Propheten (1 Reg. 19, 16 vgl. Jes. 61, 1; vgl. auch über die Aussätziggewesenen Lev. 14, 28), an Sachen die Stiftshütte mit ihren Geräthen (vgl. Dan. 9, 24). Indem dann die durch solche Salbung in den Zustand der Heiligkeit versetzte und Gott zugeeignete Person ein Werkzeug Gottes oder seines Geistes wurde, galt allerdings weiterhin die Salbung als Zeichen der Geistesmittheilung (1 Sam. 10, 6. 16, 13. Jes. 61, 1 und im N. T.). Dass aber das Oel an sich, weil es Licht (aber nur, wenn angezündet!) und Leben verbreite, Symbol des göttlichen Geistes, als des Principes des Lichtes und Lebens, sei (*Bähr* II. 171 ff.), passt weder für das höhere, auch ausserisraelitische Alterthum, noch zu dem Brauch, leblose Gegenstände durch Salbung zu weihen, und kann also der Ursprung der Salbung darin nicht gefunden werden. — V. 31. 32. Durch ausdrücklichen Befehl an die Israeliten soll Mose dieses so zusammengesetzte und bereitete Salböl für Jahve und seine Zwecke vorbehalten, also es für immer zu einem ausschliesslich heiligen erklären. לדרתיכם] 12, 14. Es soll nicht zu der gewöhnlichen Salbung des menschlichen Körpers verwendet, noch überhaupt in dieser Weise zur Verwendung im gemeinen Leben hergestellt werden. ייסך] ist Hoph. von סוּךְ *Ew.* § 131, d (vgl. Gen. 24, 33. 50, 26); *Sam.* יוסך; סוך ist das Wort für die gewöhnliche Salbung des Leibes, mit Acc. des Oels (Dt. 28, 40. 2 Sam. 14, 2. Mich. 6, 15). אדם] „deutet das Vulgäre an wie Ps. 82, 7. Hos. 6, 7. Jes. 8, 1. במתכנתו] eig. *nach seinem Maasse* (Ex. 5, 8. 18), d. i. nach der Abmessung und dem Verhältniss seiner Bestandtheile wie V. 37. Verboten wird nicht der weltliche Gebrauch der genannten Stoffe im Einzelnen, sondern nur der der Zusammensetzung im Ganzen; dieses ist etwas Heiliges und soll den Israeliten als Heiliges gelten". כמהו] nach במתכנתו überflüssig, und vielleicht aus לָכֶם (V. 37) nach V. 33 gemacht; LXX haben לָכֶם und כָּמוֹהוּ daneben. — V. 33. „Wer es sich bereitet oder davon *abgibt an*" (vielleicht auch: *gibt auf* d. i. applicirt an) „einen Fremden d. i. Nichtpriester, Laien", dem wird Ausrottung (nicht: Todesstrafe, s. *Diestel* relig. Delicte in

Jahrb. f. prot. Theol. V. 297 ff.) gedroht. יִכָּרֵת] s. Gen. 17, 14. Das 1 Gl. ist Cas. absol. und Vav führt den Nachsatz ein. זָר] s. Lev. 22, 10. מְעֻמְעָר] die LXX zwar geben hier und sonst immer in dieser und den ähnlichen Formeln (Gen. 25, 8 u. ö., ferner Lev. 19, 16. 21, 1. 4. 14. 15. Ez. 18, 18) nur den Sing.; aber dass in sämmtlichen Stellen des Pent. u. Ez. 18, 18 erst von Hieronymus' Zeiten an das ־ in diese Formeln eingefügt worden sei (*Diestel* a. a. O. S. 298), folgt daraus nicht und ist um so weniger wahrscheinlich, als עַמִּים in der jüngeren Zeit (schon im AT.) eine Bezeichnung der Heiden wurde. Der *Sam.* hat wenigstens in der Formel יִכָּרֵת וגו׳ regelmässig den Plur.

V. 34—38 über Bereitung und Gebrauch *des heiligen Räucherwerks*. Diese Vorschrift (mit וַיֹּאמֶר, nicht mit וַיְדַבֵּר eingeleitet) ist einfache Fortsetzung der vorigen, ihr an Genauigkeit ähnlich, aber allgemeiner gefasst; in V. 36 zeigt sie ganz den Sprachgebrauch von A. „Das hl. *Räucherwerk* ist dem hl. Salböl verwandt und wird daher an dieses angereiht. Sein Gebrauch bei der Verehrung der Gottheit erklärt sich also. Der Morgenländer ist empfindlich gegen üble Gerüche und sehr empfänglich für Wohlgerüche (Prov. 27, 9). Er hält daher, wie die alten Aegypter (Plutarch. Isid. 80), viel auf das Durchräuchern der Zimmer und braucht zu diesem Zwecke Sandelholz, Aloeholz, Mastix, Weihrauch und Benzoe (*Burckh.* Arab. S. 53. *Lane* Sitt. I. 148). Er bringt solche Wohlgerüche auch an die Personen, welche er ehren will. Besucher werden mit wohlriechenden Dämpfen angeräuchert, besonders beim Ende des Besuches (*Maundrell* Reiseb. S. 40 f. *Arvieux* merkw. Nachr. IV. 447 f. *Savary* Zust. Aegyptens I. 109. *Russell* Aleppo I. 228. *Muradgea d'Ohsson* othom. Reich II. 236 f. *Lane* a. a. O. II. 8). Dieses Anräuchern ist aber immer ein Beweis besonderer Achtung (*Pococke* Morgenl. I. 25) und kommt nur bei ausserordentlichen Gelegenheiten vor (*Niebuhr* Arab. S. 59), z. B. bei Besuchern hoher Stellung (*Maillet* descr. de l'Egypte I. p. 7). Bei den Indern durchräucherte man die Wege, wenn der König ausging (Curt. 8, 9, 23); als Xerxes über den Hellespont zog, verbrannte man Räucherwerke auf der Brücke (Herod. 7, 54); dem Alexander wurden bei seinem Zuge nach Babylon Altäre errichtet und auf ihnen Weihrauch und andere Arome angezündet (Curt. 5, 1, 20) und die Alexandriner empfingen Antoninus ebenfalls mit Räucherwerken (Herodian. 4, 8, 19. 4, 11, 3). Diesen Gebrauch zog man auch in den Cultus und weihte der Gottheit wohlriechende Räucherungen, um sie dadurch zu verehren. Die kostbaren Rauchopfer scheinen bei den westasiatischen Völkern entstanden zu sein. Die Inder hatten keine (Strabo 15. p. 709) und bei den Persern sind sie auch nicht nachzuweisen (*Brisson.* de reg. Pers. principatu p. 378); das Weihrauchopfer des Meders Datis Herod. 6, 97 beweiset für die medische Sitte nichts, da es auf Delos geschah. Dagegen gehörten sie bei den Nachbarn der Hebräer zu den Götterdiensten und werden im A. T. sehr oft erwähnt (1 Reg. 11, 8. 2 Reg. 22, 17. Jer. 1, 16. 19, 13. Ez. 6, 13. 23, 41. Hos. 4, 13. 11, 2), namentlich bei dem phönikischen Baals- und Astarten-Cultus (2 Reg. 23, 5. Jer. 7, 9. 32, 29. 11, 13. 44, 17 ff. Hos. 2, 15);

der Astarte auf Paphos brachte man sehr reichliche Weihrauchopfer dar (Verg. Aen. 1, 416) und die Babylonier verbrannten dem Belus an seinem Jahresfeste eine ungeheure Menge dieses Aroms (Herod. 1, 183. Jes. 65, 3). Bei den Aegyptern war besonders das aus vielen Stoffen bestehende Räucherwerk *Kyphi* berühmt (Plutarch. Isid. 81. Dioscor. 1, 24). Zu den Griechen und Römern kamen die kostbaren oriental. Arome erst später (Arnob. 7. p. 232); früher vertraten einheimische Kräuter, Blumen, Wurzeln und Zweige z. B. vom cedrus und citrus ihre Stelle im Cultus (Porphyr. abstin. 2, 5. Plin. 13, 1. Ovid. fast. 1, 337 ff. 3, 731 f.)". Im Jahvecult wurde ursprünglich auf Pfannen geräuchert Lev. 10, 1 ff. Num. 16, 6 ff. 17, 3. 4. 11 ff. (vgl. am Versöhnungstag Lev. 16, 12 ff.). Nach der Einrichtung des priesterlichen Tamiddienstes „wurde auf dem V. 1 ff. beschriebenen Räucheraltar im Heiligen jeden Morgen und Abend ein Rauchopfer angezündet (V. 7 f. 2 Chron. 13, 11). Zu derselben Tageszeit stimmten später die heiligen Sänger auch Loblieder auf Jahve an (1 Chron. 23, 30) und diese erscheinen verbunden mit dem Rauchopfer (Jes. 6, 3 f. Apoc. 5, 8). Das Rauchopfer hat daher den Zweck der Verherrlichung Gottes oder der Gottesverehrung im Allgemeinen. Es galt als Jahve besonders angenehm (Dt. 33, 10. Ps. 141, 2) und man legte ihm auch eine begütigende oder versöhnende Kraft bei (Num. 17, 11 f.). Nach diesem seinem Zwecke trifft es mit dem Brandopfer zusammen (s. zu Lev. 1, 3 f.) und wurde auch wie dieses täglich dargebracht; es ist aber nicht eine Zugabe zu einem andern Opfer, sondern etwas Selbstständiges und wird im A. T. immer neben den Opfern besonders genannt". Mehr bei *Winer* RWB. u. Räuchern und über die verschiedenen Deutungen s. *Bähr* [2] I. 552 ff. — V. 34. „Wie das heilige Salböl bestand es aus 4 Stoffen, während das ägyptische Kyphi nach Plutarch aus 4 mal 4 Stoffen zusammengesetzt war. סַמִּים] steht richtig; s. 25, 6. נָטָף] von נָטַף *träufeln*, wird von LXX und *Vulg.* durch *στακτή*, *stacte* gegeben, welches Wort Hesych. durch *τὸ ἀπὸ σμύρνης γενόμενον* erklärt". Dieses aus der Myrrhenstaude von selbst, ohne Einschnitte ausgeschwitzte (Plin. 12, 35) und der mit Zuthaten zubereiteten *σμύρνα πλαστή* (Theophr. h. pl. 9, 4) entgegengesetzte Myrrhenharz will z. B. *Kn.* verstehen, indem er es mit מֹר עִבְרִי Cant. 5, 5. 13 oder *στακτὴ ἀβείρ* (عابر Peripl. mar. erythr. p. 13 f.), *σμύρνα γαβιρέα* (Dioscor. 1, 77) für einerlei erklärt und von מֹר דְּרוֹר V. 23 (als der flüssigen Myrrhe) unterscheidet. Indessen für Myrrhen werden sonst immer מֹר und Zusammensetzungen mit מֹר gebraucht, und *στακτός*, einfache Uebersetzung von נָטָף, konnte auch von andern Harzen gesagt werden. Andere (*Ros.* Alt. IV, 1. 163; *Ges.* th., *Ke.* A.) deuten es auf *Storaxgummi*, s. *Winer* u. Stakte und Storax; die Rabbinen verstehen *βάλσαμον*. שְׁחֵלֶת] „bedeutet (nach سكل *schälen*) *Schale* und wird von LXX *Vulg. GrVen.*, mit welchen Sir. 24, 15 *Onk. Syr. Pers.* übereinstimmen, durch *ὄνυξ*, *onyx* gegeben, also auf die *Räucherklaue*, den *Seenagel* gedeutet. Das ist der Deckel

einer Muschelart (oder vielmehr mehrerer), die sich in den Seen Indiens und im rothen Meere findet. Dieser Onyx, auch ostracium genannt, hat einen starken und angenehmen, nur dem Bibergeil etwas ähnlichen Geruch und diente bei den Alten als Arzneimittel (Dioscor. 2, 10. Plin. 32, 46. Qazwini I. p. 140). Nach den Neueren riecht er allein verbrannt zwar schlecht, macht aber bei den Räucherwerken überall z. B. in Indien die Grundlage aus und gibt den Räucherstoffen ihre eigentliche Stärke (*Oken* Naturgesch. V, 1. S. 484 f.). Man braucht ihn im Morgenlande noch jetzt als Arznei- und Räuchermittel (*Forskål* descr. anim. p. 143). Mehr darüber bei *Rödiger* in *Ges.* th. 1388 f. und *Winer* u. Teufelsklaue, besonders bei *Bochart* hz. III. 793 ff. Dieser erklärt indess nach ܫܚܠ *stillavit, exsudavit* und denkt irrthümlich an das Bdellium, welches בְּדֹלַח heisst Gen. 2, 12. חֶלְבְּנָה] von Syr. Sam. und Targ. beibehalten, von LXX und GrVen. durch χαλβάνη, von Vulg. durch *galbanum* gegeben, also auf das Mutterharz gedeutet. Die Alten kennen das Galbanum nur in Syrien und bezeichnen es als den stark riechenden Saft des νάρθηξ oder der ferula d. i. des Steckenkrauts, welcher vornämlich als Arzneimittel diente (Theophr. h. pl. 9, 7. Dioscor. 3, 87. Plin. 12, 56). Man brauchte das Galbanum aber auch als Räuchermittel zur Vertreibung der Schlangen aus den Ställen (Verg. georg. 3, 415. Plin. 24, 13. Lucan. Phars. 9, 916) und der dem Vieh schädlichen Kriechthiere überhaupt (Geopon. 18, 2) sowie gegen die Mücken in den Gärten (Plin. 19, 58. Pallad. 1, 35) und gegen das schädliche Gewürm in den Weinbergen (Geopon. 5, 48), auch bei kranken Bienen (Verg. georg. 4, 264). Die Ferula wird mannshoch und unten zolldick; ihr Mark hat einen stinkenden gelben Milchsaft (*Oken* III. S. 1818). Daher wohl חלבנה verw. mit חָלָב *Milch*. Das meiste Galbanum kommt aus Syrien und Persien und ist weisslich; es schmeckt bitter und scharf und stinkt (*Oken* III. 1808). An dem unangenehmen Geruch desselben und der Räucherklaue hat man jedoch nicht mit *Bähr*[2] I. 502 f. Anstoss zu nehmen. Diese Stoffe dienten zur Schärfung und Stärkung des Geruchs. Die Aegypter thaten nach Plutarch zu ihrem Kyphi Asphalt und bei dem unguentum Mendesium war Galbanum ein Bestandtheil (Plin. 13, 2). Ich habe mir in der Apotheke des Prof. Dr. *Mettenheimer* in Giessen, welcher die sonst in den Apotheken seltene Räucherklaue in seinen Sammlungen besitzt, das hl. Räucherwerk der Hebräer zusammensetzen lassen, es erprobt und seinen Geruch stark, erfrischend und sehr angenehm gefunden. Dasselbe Urtheil haben bei wiederholten Proben auch Andre gefällt" (*Kn.*). סַמִּים] in LXX *Vulg.* als näherbestimmend zu חֶלְבְּנָה gezogen, von der Mass. besser als Wiederaufnahme der 3 zuvor genannten Geruchmittel aufgefasst, denen sich nun als Hauptwohlgeruch לבנה anreiht. לְבוֹנָה] „der *Weihrauch*, ein südarabisches Harz, welches die Hebräer durch arabische Karawanen erhielten (Jes. 60, 6. Jer. 6, 20); über ihn s. *Celsii* hbot. I. 231 ff., *Sprengel* ad Dioscor. 1, 81 und *Winer* u. d. W. Am reinsten war der auf untergelegte Decken gefallene, minder rein der auf dem Boden liegende Weihrauch

(Theophr. h. pl. 9, 4). Besser war auch der Weihrauch der Herbstlese. Autumno legitur ab aestivo partu. Hoc purissimum, candidum. Secunda vindemia est vere, ad eam hieme corticibus incisis. Rufum hoc exit nec comparandum priori (Plin. 12, 32). Darnach erklärt sich וְזַכָּה, wobei aber zugleich auch an Unverfälschtheit gedacht werden kann. Der Weihrauch war bei den Alten das gewöhnlichste Rauchopfer und wurde als solches auch allein angezündet (Philostr. vita Apoll. 1, 31. Lucian. de sacrif. 12); im Jahvedienste kommt er nur als Theil des hl. Räucherwerks und bei gewissen Speiseopfern vor, worüber zu Lev. 2, 1. בד בבד יהיה] eig. *ein Theil soll für einen Theil sein* d. h. einer soll so gut als oder wie der andere sein, so dass keiner mehr als der andere beträgt; es soll von jedem der 4 Stoffe gleichviel genommen werden, nicht wie beim Salböl V. 23 ein verschiedenes Maass. Aehnlich חֵלֶק כְּחֶלְקֵהוּ Dt. 18, 8. So schon die alten Ueberss.“ (*Kn.*). Es ist בְּ pretii; Stück für Stück (vgl. בְּעַד Jj. 2, 4 und תַּחַת Ex. 21, 23 ff.). Die Auslegung: jeder Theil soll für sich sein, zuerst für sich zubereitet werden (*Abene. Abarb. Ros. Bähr Ke.*) erlauben die Worte nicht. — V. 35. „Diese Stoffe sollen als ein Räucherwerk, als“ Würze (wohlriechende Mischung), als Werk des Würzers oder „Salbenmischers (s. V. 25) bereitet werden“. אֹתָהּ] „geht auf לְבוֹנָה, der zuletzt genannt und bei dem religiösen Räucherwerk des Alterthums die Hauptsache war, daher auch oft allein als Rauchopfer genannt wird (Jes. 43, 23. 66, 3. Jer. 6, 20. 17, 26); aus ihm wurde mit Hinzunahme anderer Stoffe das Räucherwerk bereitet. Aehnlich V. 25“. מְמֻלָּח] *gemischt* (LXX, Vulg. Syr. Sam. Targ. Saad., Ar. Erp.), *zubereitet* (GrVen.) und *ausgelesen* (Abus.); aber dies ist ungenau; *zerrieben*, pulverisirt (*Kn.* von מלח = מרח Jes. 51, 6. Jer. 38, 11 f.), aber das ist V. 36 gefordert, mit andern Ausdrücken (vgl. Lev. 16, 12); also doch wohl am besten *gesalzen*, mit etwas Salz versehen (*Talm. Ros. Ges. Win. Bähr Ke. Kal.*), wie Salz auch für jedes Opfer (Lev. 2, 13) vorgeschrieben ist. Ausser seiner symbolischen Bedeutung (s. zu Lev. 2, 13) kommt nach *JDMich.* comment. de nitro Hebr. § 7 in Betracht, dass nitri dissultu et ignis celerius et fumus latius spargitur (s. *Ros.* Schol.). טָהוֹר] „eig. *rein* d. i. ohne anderweitige geringere Zuthaten (s. 25, 3). קֹדֶשׁ] erklärt sich aus V. 37 f. — V. 36. Nähere Angabe der Bereitung. Mose soll *davon zerreiben klein* oder fein *machend* (Inf. wie 33, 7. Gen. 21, 16. 30, 32; *Ew.* § 280, a), es zu einem feinen Pulver (מִשְׁחָה דַּקָּה Lev. 16, 12) machen. Von diesem Räucherpulver soll er dann einen Theil, wie er für einen gewissen Zeitraum erforderlich ist, in die Stiftshütte bringen zum heiligen Gebrauche, durch welchen es hochheilig wird; das Uebrige ist anderweitig aufzubewahren. Das zweite מִמֶּנָּה geht nicht wie das erste auf die Stoffe, sondern auf das bereitete Pulver“. So *Kn.* Aber wahrscheinlicher ist ונתתה וגו' nur ein allgemeinerer Ausdruck für: du sollst davon räuchern u. s. w., vgl. V. 7 f. לפני העדת] *vor das Zeugniss* (25, 16) d. i. „(16, 34. Num. 17, 19. 25) vor die Bundeslade, gegenüber von ihr in östlicher Richtung. Der Ausdruck geht nicht auf das Allerheiligste, sondern wie 40, 5 auf das

Heilige, wo der Räucheraltar stand und das Räucherpulver zur Verwendung kam". אשר יועד] s. 25, 22. קדשים קדש] s. Lev. 21, 22. — V. 37. 38. „Solches Räucherpulver sollen die Israeliten als etwas dem Jahve Heiliges achten und bei Strafe der Ausrottung nicht für sich bereiten, *zu riechen daran* d. h. sich daran zu ergötzen. Verboten wird nicht das Räuchern der genannten Stoffe im Einzelnen zu weltlichem Zwecke, sondern der weltliche Gebrauch der Zusammensetzung im Ganzen, wie beim Salböl V. 32f. Das Vav vor נִכְרַת führt den Nachsatz zum Cas. absol. ein wie 12, 15".

Cap. 31, 1—11 (35, 30 — 36, 1) *Bestellung der Werkmeister* zur Anfertigung der bisher aufgezählten Sachen. Gegen die Ursprünglichkeit von V. 1—6 bei A wird nichts einzuwenden sein; aber die Aufzählung V. 7—11a dürfte auf Nacharbeitung beruhen (s. S. 264). „Jahve selbst ernennt die Werkmeister, wie auch der Plan von ihm herrührt (25, 9). Der eine ist *Beṣaleel* vom Stamm Juda. Er wird immer zuerst (35, 30 ff. 36, 1 ff.) und manchmal auch ganz allein genannt (37, 1 ff.), erscheint also als Oberwerkmeister, welcher den Bau im Ganzen ordnete und leitete (38, 22)". Zu קָרָא בְשֵׁם *mit Namen rufen* d. h. namentlich berufen vgl. Jes. 45, 3 f. Dass Beṣaleel's Grossvater Ḥur derselbe sei oder sein soll mit dem bei B genannten Ḥur, ist durch nichts zu beweisen (s. zu 17, 10). An den Namen Beṣaleel (*ἐν σκιᾷ θεοῦ*) hat Philo de plant. Noae § 6 p. 333 M. und ihm nach Andere allerlei Deuteleien geknüpft; dass er *göttlicher Bildhauer* bedeute (*Popper* S. 181; *Diestel* im BL. V. 411), ist völlig grundlos. Vielmehr vgl. jetzt dazu den Namen des Königs von Gaza בלבל bei *Schrader* Keilschr. u. Gesch. 1878 S. 78 f. Die ganze Namenreihe *Ḥur Uri Beṣaleel* kehrt wieder 1 Chr. 2, 19 f. (2, 50. 4, 1. 4) im Kaleb-Geschlecht. אורי] *Sam.* חורי; ebenso 36, 30. 38, 22. — V. 3. Er erfüllt ihn auch mit seinem Geiste (28, 3) bestehend oder sich zeigend *in* Weisheit, Verstand, Kenntniss und in allerlei Geschäft d. i. Geschäftskunde und Geschäftstüchtigkeit. „Höhere geistige Gaben, Kenntnisse und Fähigkeiten leitete der Hebräer vom göttlichen Geiste ab" (*Knobel* Prophet. I. 120). יובבל] auch 35, 31; LXX *Vulg.* einfacher בבל. — V. 4. 5. „Diese geistige Befähigung setzt ihn in den Stand, *zu ersinnen Ersinnungen* d. i. Gebilde auszusinnen und zu erdenken (26, 1) und diese Ideen dann auszuführen in Gold, Silber und Kupfer, in Steinarbeit zum Einsetzen (s. 25, 7) und in Holzarbeit, kurz überhaupt in allerlei Werk. Diese Angabe geht nur auf Beṣaleel's Befähigung überhaupt, nicht etwa darauf, dass er die Stiftshütte und ihre Dinge ausgesonnen hätte, welche vielmehr von Jahve kamen und dem Mose gezeigt wurden (s. 25, 9)". לַחְשֹׁב] *Sam.* ולחשב, nach 35, 32. Am Schlusse des V. geben die LXX hier (aber nicht 35, 32) noch *καὶ τὴν ὑάκινθον καὶ τὴν πορφύραν καὶ τὸ κόκκινον τὸ νηστόν* (!). — V. 6. „Dem Beṣaleel gibt, ordnet Jahve bei Oholiab vom Stamme Dan. Er erscheint nach diesem Ausdrucke (38, 23) und weil er immer nach Beṣaleel genannt wird (35, 34. 36, 1 f.), als die zweite Person. Ausserdem wird nichts von ihm berichtet. Nach den beiden Werkmeistern folgen dann alle *Weisen des Herzens* d. i. Kunstver-

ständige, kunstfertige Arbeiter, welche derartige Sachen zu fertigen wissen (s. 28, 3); in ihr Herz gibt Jahve Weisheit, d. h. er stattet sie noch besonders mit Einsicht aus, damit sie die erforderlichen Werke wohlauszuführen im Stande sind". Uebrigens ist der Satz חכמה — ובלב (auch in der Aenderung der LXX) höchst auffallend ausgedrückt. — V. 7—11. Angabe dieser Werke, wie sie Cap. 25—30 näher beschrieben sind. הארון לעדת] singulär, und לעדת (für das Zeugniss) wohl späterer Zusatz. Die Ordnung der Aufzählung ist im Ganzen dieselbe, wie 36, 8—39, 31, nur dass die Decken, Vorhänge, Umhänge nicht erwähnt sind. Zum erstenmal genannt sind hier die בִּגְדֵי הַשְּׂרָד; in 35, 19. 39, 1. 41 ist ihrer Erwähnung die Erklärung לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ *zum Dienst im Heiligthum* (29, 30) beigefügt, und übersetzen demnach LXX *στολαὶ λειτουργικαί*, *Onk. Pesch.* לבושי שמושא, *GrVen. στολαὶ τῆς ἐργασιάς*, als hätten sie auch sprachlich שרד und שרת für einerlei gehalten (wie denn einige Mss. des *Sam.* hier, aber nicht in den andern Stellen, שרת für שרד schreiben). Unter diesen Dienstkleidern verstanden dann einige Neuere, da die hl. Kleider (28, 2ff.) immer daneben genannt sind, eine geringere Kleidung (*Coccej.*, *Ew.* Alt. 371: *genähte Kleider*, von سرد *durchstechen*, *nähen*; *de Lagarde* Proverbien 1863 S. 81 vermuthungsweise *hänfene Kl.* von זרדא oder צרדא), was jedoch zu 39, 1 und zum Begriff von שָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ nicht passt. Dagegen die *Rabb.* (*Rasch. DKimch.*; *Ros.*), ausgehend von 39, 1, verstehen die Purpur-, Karmesin- und Hyacinth-farbigen *Umschlagtücher*, in welche die Geräthe des Heiligthums eingewickelt wurden (Num. 4, 6—13), wie auch *Onk.* die קְלָעִים des Textes mit סְרָדִין übersetzte; aber diese Erklärung passt wieder nicht zu dem 3mal beigesetzten לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ, und auch die stehende Zusammenstellung mit den hl. Priesterkleidern spricht dagegen. Die Erklärung (*Kn. Ke.*) von den kostbaren, aus rothem und blauem Purpur und Karmesin gemachten *Prachtkleidern des Hohepriesters*, indem *Kn.* שְׂרָד als *Wirkerei* nimmt und mit dem aram. סְרָדָא *Flechtwerk*, סְרָדִין *Teppiche*, *Tapeten* rechtfertigt, ist bis jetzt die annehmbarste. Das folgende ובגדי הקדש besagt dann *und die übrigen hl. Kleider* (s. Lev. 26, 4). Von Filetartigen aulaea (ob יריעת oder קלעים? *Ges.* th. 1337) weiss Cap. 26ff. nichts. Uebrigens spricht diese unvermittelte Einführung des ganz neuen Begriffs von בגדי השרד für die Vermuthung, dass V. 7—11 auf jüngerer Einarbeitung beruht. לכהן] dazu לִי LXX.

V. 12—17 (35, 1—3). Den Schluss dieser Eröffnungen macht die nachdrückliche Einschärfung des *Sabbathgebotes*. Nach der gewöhnlichen Ansicht (*Rasch. Abene. Cler. Ros. Kn. Ke. Graf*, *Popp.* A.) soll dasselbe gerade hier angefügt sein, damit die Israeliten es bei den Arbeiten zur Stiftshütte beobachten und nicht meinen, bei diesen dürfe man sich über das Sabbathgebot wegsetzen. Allein von diesem beschränkten Zweck liegt im Text selbst (weder hier noch 35, 1—3) auch nicht die leiseste Andeutung vor. Beachtet man, dass der Sabbath hier, und hier allein, wiederholt (V. 13. 16f.) ein אוֹת und בְּרִית genannt ist, dass derselbe V. 17 mit der Ruhe Gottes nach der

Schöpfung (wie Gen. 2, 2 f.) begründet wird, dass A (gemäss Gen. 9, 8 ff. 17, 7 ff.) nothwendig auch für den Mosebund, wie für den Noah's und Abraham's, ein Bundeszeichen aufstellen musste, ein anderes aber, als dieses hier, sonst nirgends in Ex.-Num. genannt ist, so wird man nicht zweifeln können, dass hier ein Abschnitt aus A vorliegt, in welchem er Wesen und Bedeutung des Sabbaths den Israeliten zum erstenmal erklärt werden liess und dass um dieser seiner hervorragenden Wichtigkeit willen er hier am Schluss wie nachher (35, 1 ff.) am Anfang der sinaitischen Eröffnungen gestellt ist. Aber freilich seinem vollen, ursprünglichen Wortlaut nach liegt dieser Abschnitt hier nicht vor, wie ja auch die ganze Darstellung des A vom Mosebund neben C. 19—24 keine Aufnahme fand: nur ein Auszug davon ist hier und 35, 1—3 mitgetheilt und die hervorragende Stellung des Gesetzes ist gewahrt. Ja nicht einmal alles, was hier steht, kann auf A zurückgeführt werden: vielmehr scheint R in Anbetracht davon, dass er schon 16, 22 ff. 20, 9. 23, 12 Gesetze über den Sabbath hat vorangehen lassen, den Anfang V. 13 mit Worten aus einem andern alten Gesetzbuche ersetzt zu haben. Auch einige andere Formeln V. 13 f. erinnern an dieses alte Gesetzbuch, doch können sie, da A dasselbe kannte und auch sonst benützte, schon von A aufgenommen sein. — V. 12. ויאמר] in diesem ויאמר (*Sam.* וידבר), woran *Popp.* S. 109. 199 Anstoss nimmt, zeigt sich noch, dass die Stelle ursprünglich in anderem Redezusammenhang stand (vgl. z. B. Gen. 17, 9). — V. 13. *jedoch meine Sabbathe sollt ihr beobachten*] „die mir als Feierzeiten gewidmeten und geltenden Sabbathe einhalten"; das ist aus dem alten Gesetzbuch Lev. 19, 3. 30. 26, 2 geschöpft. כי אות הוא] vorausgenommen aus V. 16 f., schliesst sich aber mit הוא (Sing., auf den שַׁבָּת bezüglich) nicht glatt an das Vorausgehende an: *denn er ist ein Zeichen* des *zwischen mir und euch* geschlossenen Bundes; in wie fern, s. zu 20, 10. Daran soll man erkennen, dass Jahve der ist, der Israel heiligt, es zu einem heiligen Gottesvolk (19, 6) macht und machen will. Auch diese Formel אני יהוה מקדשכם ist aus dem alten Gesetzbuch Lev. 19 ff. (Lev. 20, 8. 21, 8. 15. 23. 22, 9. 16. 32) genommen. — V. 14. Der Sabbath ist heilig zu halten, seine Entweihung mit dem Tod zu bestrafen, denn auf Arbeitsverrichtung an demselben ist von Gott Ausrottung gesetzt. „Die Formel חִלֵּל אֶת־הַשַּׁבָּת kommt im Gesetz nur hier und dann wieder bei Späteren vor, z. B. Ez. 20, 16. 21. 24. 22, 8. Jes. 56, 2. Neh. 13, 17" (*Kn.*). Der Ausdruck חִלֵּל ist in dem alten Gesetzbuch Lev. 18, 21. 19, 8. 12. 29. 20, 3. 21, 6. 12. 15. 23. 22, 2. 9. 15. 32 ganz geläufig. ירמת] Sing. nach Plur. Subj., s. zu Gen. 27, 29 (auch Lev. 17, 14. 19, 8). ונכרתה וגו׳] s. Gen. 17, 14. — V. 15. Definition des Sabbath. „Sechs Tage soll man Geschäfte treiben, am 7. aber bei Todesstrafe eine vollständige Jahve geweihte Ruhe beobachten." שבת שבתון] *Ruhetag der Ruhefeier*, ein Tag vollständiger Ruhe; s. über שבתון zu 20, 8 und 16, 23, und über die Verbindung von Synonymen zur Steigerung des Begriffs s. 10, 22. „Diese Bezeichnung wird blos angewendet auf den Sabbath (35, 2. Lev. 23, 3), den Versöhnungstag (Lev. 16, 31. 23, 32) und

das Sabbathjahr (Lev. 25, 4), also auf die Feierzeiten mosaischer Stiftung, als welche durch strengere Sabbathruhe ausgezeichnet werden sollen, nicht auch auf die älteren Feste, an welchen man blos die Werkgeschäfte zu unterlassen hatte (s. 20, 10. Lev. 25, 7)". Sie findet sich im ganzen A. T. nur bei A. — V. 16. „Man soll den Sabbath halten als *ewigen Bund*, d. i. als ein für immer angeordnetes Bundeszeichen (s. Gen. 17, 10. 13). Der Ausdruck עָשָׂה אֶת־הַשַּׁבָּת eig. *machen den Sabbath*, d. i. bewirken, dass er ist, also an ihm feiern, kommt im Gesetz nur noch Dt. 5, 15 vor, ausserdem schwerlich weiter im A. T. — V. 17. Der Grund wie 20, 11. וירנפש] passt nicht wohl zum Elohisten, der solche menschliche Ausdrücke von Gott meidet; übrigens s. 23, 12" (*Kn.*). Hier der Abrundung wegen beigesetzt (vielleicht von R).

3. Des Bundes Bruch und Wiederherstellung Cap. 31, 18—34, 35.

1. Dieses Stück, in welchem der Abfall des Volkes zum Dienst des goldenen Kalbes während Mose's langer Abwesenheit auf dem Sinai, die Bestrafung dieses Abfalls Seitens Mose's, die allmählige Umstimmung des göttlichen Zorns durch Mose's Fürbitte und die endliche Wiederherstellung des Bundes durch Gottes verzeihende Gnade erzählt wird, stammt zwar, wie man längst gesehen hat, in der Hauptsache aus C, aber der Zusammenhang der einzelnen Theile und der Fortschritt der Erzählung ist an mehreren Stellen so brüchig und unklar, dass man schon darum vermuthen muss, R habe auch hier stärker in den Text des C eingegriffen und ursprünglich Fremdes hineingearbeitet. Am auffallendsten ist der Mangel an Zusammenhang nach rück- und vorwärts bei 33, 7—11: warum die Rede hier auf einmal auf die Stiftshütte kommt, ist nicht angegeben sondern nur zu vermuthen, und V. 12 fährt fort, als wäre V. 7—11 oder 4—11 gar nicht dazwischen. Auch zwischen 34, 9 und 10 fehlt die genaue Verbindung: wenn V. 9 gebeten wird, Jahve solle persönlich mitziehen, so ist das befremdend, weil diese Bitte 33, 14—17 schon gewährt ist, und noch befremdender, dass 34, 10 ff. keine gerade Antwort auf diese Bitte kommt. Sogar in Cap. 32, wo die Rede anscheinend ebenmässig fortlauft, stosst man daran an, dass V. 17 f. Mose trotz V. 7—14 sich in der Unterredung mit Josua ganz unbefangen so ausspricht, als hätte er von dem Vorgefallenen keine Ahnung, dass das Verhör Aaron's keine unmittelbare Folge hat, dass trotz des (V. 27 f.) geschehenen Strafgerichts Bestrafung erst in Aussicht gestellt wird, und V. 35 von einer solchen erzählt, ohne dass gesagt wird, worin sie bestand. Noch mehr Schwierigkeiten aber ergeben sich, wenn man nun auch das Stück mit den voraufgehenden und nachfolgenden vergleicht. Der Befehl zum Aufbruch vom Sinai 32, 34. 33, 1 ff. kommt viel zu früh, da ja die ganze Einrichtung des Gottesdienstes und der Gemeindeverhältnisse Ex. 35 — Num. 9 dem wirklichen Aufbruch vorhergeht und dieser selbst erst Num. 10, 11 ff. erfolgt. Die Erbauung der Stiftshütte geht nach Cap. 35—40 erst nach Mose's Herabkunft vom Berg

vor sich; in 33, 7 ff. wird von der Stiftshütte schon vor seinem zweiten vierzigtägigen Aufenthalt auf dem Sinai erzählt. Der Engel Jahve's ist 33, 3. 5. 14 ff. 34, 9 in Gegensatz gegen Jahve selbst gestellt, völlig abweichend von 23, 20 ff. Der Bund 34, 10—27 erscheint wie ein erstmaliger Bund, wenigstens ist V. 10 und 27 sorgfältig vermieden zu sagen, dass das ein neuer oder zweiter Bund sein soll, und doch ist 24, 1—11 der Bund schon geschlossen, und zwar geschlossen auf Grund einer Reihe schriftlich gemachter Gesetze 24, 4. 7, während hier 34, 27 Mose diese Gesetzesgrundlage des Bundes erst schriftlich zu machen angewiesen wird. Die Gesetze selbst aber in Cap. 34 sind eine Auswahl der alten in Cap. 20—23 enthaltenen, an Zahl viel weniger, in der Fassung theils wörtlich dieselben, theils abweichend. Alle diese Schwierigkeiten und Widersprüche lösen sich nur durch Unterscheidung der von R hier, wie sonst, zusammengeleiteten Quellen. Für diese Scheidung liegen hinlängliche Anhaltspunkte vor; sie vollzieht sich aber viel anders und viel einfacher, als sie bisher (*Kn. Schr. Wel.*, von jedem wieder in verschiedener Weise) vollzogen wurde.

2. Zunächst der Anfang und der Schluss des Stücks, 31, 18ª. 34, 29—35 ist (*Wel.*) dem A zuzuweisen. Einen Bericht über Mose's Herabkunft vom Berg muss A (nach 24, 15 ff. 25, 9 ff.) gehabt haben; er steht eben hier 31, 18ª. 34, 29—35. In diesem Bericht ist nichts, was gegen A spräche; für ihn sprechen לֻחֹת הָעֵדֻת 31, 18. 34, 29 (was nur er schreibt; denn auch ושני לחת העדת בידו 32, 15 ist nach 34, 29 wörtlich aus A genommen), הנשאים בעדה 31, אהרון וכל בני ישראל 30. 32. 34f. (nicht הָעָם), וַיְכַל מִדַּבֵּר 33 (Lev. 16, 20). Die Verse 33—35 für ein apokryphes Anhängsel zu halten (*Wel.*), ist kein hinlänglicher Grund vorhanden: das seltene und gewiss alte מַסְוֶה spricht eher dagegen. Selbstverständlich ordnete sich diese Herabkunft Mose's 34, 29—35 bei A unmittelbar hinter 31, 18; von einem Bundesbruch und einer nochmaligen Besteigung des Bergs hat er nichts erzählt. — Auch die aus B genommenen Bestandtheile (von *Kn. Schr. Wel.* übel verkannt) lassen sich noch sicher ausscheiden. Mit Rücksicht auf 24, 12 ff. ist zu erwarten, dass B die Uebergabe der vom אֶצְבַּע אֱלֹהִים beschriebenen לֻחֹת הָאֶבֶן berichtet habe; wirklich steht das 31, 18ᵇ. Daran schliessen sich 32, 15—19ᵅ (ungewiss bleibt, ob 32, 15ᵇ von B oder C): für deren Abkunft von B entscheiden die Begleitung Mose's durch Josua (24, 13) und die Ausdrücke אלהים, חָרוּת, גבורה und חלושה (17, 11. 13), מַחֲנֶה (in dieser Erzählung nur bei B), vgl. auch ברעה V. 17 mit פרעה V. 25. Die Geschichte vom goldenen Kalb freilich kann B als Nordisraelite nicht erzählt haben; in der That schliesst sich ja aber an V. 19ᵅ (ויהי כאשר קרב אל המחנה) als ursprünglicher Nachsatz nicht V. 19ᵝ—24, wo von מַחֲנֶה nicht mehr die Rede ist, sondern V. 25—29 an, welche nicht blos nach den eigenthümlichen Ausdrücken V. 25, sondern auch nach dem Inhalt (vgl. mit 24, 14 und Dt. 33, 9) ganz zu ihm passen; auch der Blutbefehl Mose's, vom Eingang des Lagers aus gegeben, erklärt sich viel leichter, wenn er aus der ersten Aufwallung über die vorgefundene Unordnung hervor-

ging, als wenn das V. 19—24 berichtete schon alles vorangegangen war. Durch die Aussonderung dieser Verse heben sich zugleich die oben erwähnten, aus V. 34b und V. 7—14 sich ergebenden Schwierigkeiten. Weiterhin ergibt sich 33, 7—11 durch die Notiz über Mose's Diener Josua und Mose's Verkehr mit Jahve V. 11 (vgl. Num. 12, 5ff.), auch durch מַחֲנֶה (7. 11), יְהוֹשֻׁעַ (11) unzweifelhaft als aus B geschöpft. Damit hängen nach vorn V. 6, wo חֹרֵב הַר entscheidet, und Bruchtheile von V. 1—5 (s. d.) zusammen, die also auch aus B sein müssen. Die Erzählung des B, so weit sie R eingearbeitet hat, war hienach diese: als Mose mit Josua, die von Gottes Finger beschriebenen Steintafeln in der Hand, vom Berge herabkam, fand er zu seiner höchsten Ueberraschung das unter Aaron's und Ḥur's Obhut zurückgelassene Volk in Aufruhr und Zügellosigkeit (das Genauere darüber fehlt), schaffte aber sofort durch die Leviten, die zu Jahve hielten, Ordnung mit dem Schwerdt und sicherte diesen dafür den Dienst Jahve's zu (das Genauere darüber ist weggelassen, s. zu 32, 29). Dann aber erhielt er von Gott Befehl, unter Leitung des Engels Gottes (23, 20f.) jetzt vom Horeb aufzubrechen nach Kenaan zu. Als die Israeliten darüber (aus Gottes Nähe fort zu müssen) traurig wurden, hiess er sie ihr Geschmeide abliefern und machte (davon die Lade und) die Stiftshütte, die er unter Josua's Obhut in einiger Entfernung vom Lager aufzustellen pflegte, wohin sich alle die Gott suchten begaben, und wo er selbst seine Offenbarungen von Gott empfing, indem dieser aus der Wolkensäule bei derselben mit Mose wie Mensch mit Menschen redete (vgl. Num. 10, 33ff.).

3. Alles Uebrige stammt aus C, stand aber bei ihm nicht durchaus in derselben Ordnung wie im jetzigen Text. Nämlich C (wie gewöhnlich, so auch hier im Stofflichen sich an B anschliessend, aber neue Gesichtspunkte und Lehren einarbeitend) hatte, wie man auch noch aus Dt. 9f. sehen kann, die Vergehung des Volks während Mose's Abwesenheit als Rückfall in den Jahvebilddienst, dem auch Aaron (die Priesterschaft) nicht fest genug widerstand, dargestellt und damit nicht blos ein tiefes Gebrechen eines Theils von Israel als solches gebrandmarkt, sondern auch diese Gelegenheit benutzt, um sowohl Israels Schwäche und Hartnäckigkeit als Mose's Grösse und Treue in seinem Mittlerberuf und Gottes unerschöpfliche Geduld Gnade und Barmherzigkeit, ohne deren liebreiches Walten das Volk längst seinem Untergang anheimgefallen wäre, in hellen Farben zu zeichnen. Namentlich das stufenweise Abbitten des göttlichen Zorns und das immer tiefere Eindringen in die göttliche Barmherzigkeit, bis Gott endlich die Wiederherstellung der Tafeln und volle Vergebung gewährt, auch persönlich mit dem Volke zu ziehen verheisst, ist von ihm 32, 1—14. 19—24. 30—33, 5. 12—23. 34, 1—9. 28 sehr schön dargestellt. Auch im Ausdruck zeigt sich die Zusammengehörigkeit dieser Abschnitte und ihre Zugehörigkeit zu C, z. B. הִתְפָּרֵק 32, 3. 24 (gegen 33, 6), קְשֵׁה עֹרֶף 32, 9. 33, 3. 5. 34, 9, פָּלָה 32, 10. 33, 3. 5, חֲטָאָה גְדֹלָה 32, 21. 30f., עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה 32, 12. 33, 16, אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ 33, 13. 34, 9, sonst s. zu 32, 10. 12—14. 31. 33, 16. 34, 8 u. A. Allein

33, 14—17 bleibt immer störend, weil man diese Worte naturgemäss nicht hier, sondern hinter 34, 9 erwartet. Und sodann die Stelle 34, 10—27 über den Bund und die Bundesgesetze ist in diesem Zusammenhang gewiss nicht ursprünglich, schon wegen der Verwirrung nicht, die durch V. 27 neben 28^b entsteht, sodann weil die Abschliessung eines Bundes durch das Voraufgehende in keiner Weise motivirt ist. Wollte man so weit gehen, diese Stelle sammt dem Vorhergehenden, also ganz Cap. 34, 1—28 dem C abzusprechen, und in 34, 1^a bis אבנים, 2—5. 14—28 ein besonderes, von anderswo als ABC stammendes und hier nur anhangsweise beigegebenes Referat über die erste Bundschliessung, eine Parallele zu Cap. 19—24, 11, zu finden, alles Uebrige aber (V. 1^b. 6—13) als Flickwerk eines Harmonisten, zur nothdürftigen Zusammenfügung mit Cap. 32 und 33, zu erklären (*Wel.*), so würde man nicht blos der Erzählung des C ihren eigentlichen (auch durch Dt. 9, 18ff. 10, 1—11 bezeugten) Schluss rauben und Zusammengehöriges zerreissen, sondern auch ohne alle Noth die Hypothese einer sonst nicht weiter nachweisbaren Quellenschrift oder eines losen Fragments über eine einzelne Geschichte der Mosezeit stellen. In Wahrheit aber ist in 34, 1—28 und speciell in 34, 11—26 nichts, was nicht zu der Art und dem Standpunkt des C passt. Ist 34, 11—26 von C, aber an dieser Stelle nicht ursprünglich, so kann es bei ihm füglich nur an einer andern Stelle, also hinter 20, 20. 24, 1f. (s. auch die Vorbemerkungen zu 24, 1—11) gestanden haben. Auch bei C stieg ja Mose nach der Promulgation des Dekalogs auf den Berg zu Gott hinauf, um weitere Mittheilungen zu empfangen. Als Doppelgänger von B hatte C gewiss bei dieser Gelegenheit eine Reihe von Gesetzen (wie B in Cap. 20—23) dem Mose durch Gott mittheilen und schliesslich durch Gott erklären lassen, dass er auf diese hin den Bund mit ihm und dem Volke schliesse und Mose sie aufschreiben solle. R konnte aber diese Gesetze dort nicht mittheilen, weil er eben vorher Cap. 20—24 die viel ausführlicheren Bundesgesetze nach B eingereiht hatte und weil in dem ausführlicheren Codex des B (Cap. 20—23) die wenigeren Vorschriften des C in der Hauptsache schon enthalten waren. Nach seiner sinnigen und gewissenhaften Art benützte darum R die Gelegenheit des durch Gottes Barmherzigkeit wieder angeknüpften Bundes, um die dort zurückgelassenen Bundesgesetze des C (ob alle? steht dahin) hier nachzuholen. Er konnte das um so eher, als selbstverständlich jene Bundesgesetze auch in dem wieder angeknüpften Bund, und nun erst recht, ihre Gültigkeit haben sollten. Aber nur ganz lose fügte er sie hier ein, namentlich sagt er nicht, dass Gott damals diese Gesetze *aufs neue* eingeschärft habe, weil das in C so nicht stand, deutet aber gleichwohl durch das Perf. כָּרַתִּי V. 27 (neben כָּרַת V. 10) an, dass diese Bundschliessung eine schon vergangene ist. Bei dieser Annahme erklärt sich dann auch gut, warum von R die Zusage des persönlichen Mitziehens Gottes von hinter 34, 9 weg, in die Vorverhandlungen 33, 14—17 hinein gerückt wurde; er wollte dadurch für die Anknüpfung der Bundesgesetze an die Bitte Mose's 34, 9 Raum gewinnen (s. dort

auch über ונחלתנו). Wie demnach in 34, 9. 33, 12 ff. ein stärkeres Eingreifen des Bearbeiters anerkannt werden muss, so ist ein solches auch in 33, 1—5, wo er B und C zusammenarbeiten musste, nicht zu verkennen (s. d.). Die Lücke aber, die jetzt zwischen 33, 5 u. 6 klafft, beruht darauf, dass R den Bericht über die Verwendung des abgeforderten Geschmeides als mit Cap. 35 ff. unvereinbar einfach auszulassen sich genöthigt sah. Dagegen die Nachrichten des B über die Gepflogenheit Mose's mit dem Stiftszelt 33, 7—11 hat er aufgenommen, offenbar weil sie ihm wichtig und bemerkenswerth schienen. Dass er sie gerade hier aufnahm, obwohl sie den Zusammenhang unterbrechen, hat seinen Grund darin, dass sie bei B hier standen; an jedem andern Ort (zumal an einem Ort hinter Num. 2) wären sie ebenso störend gewesen. Ob und wie er sie mit den Angaben des Priestergesetzes über die Stiftshütte vereinigen zu können glaubte, ist nicht angegeben; möglich ist, dass er es als ein provisorisches Zelt bis zur Einrichtung und Einweihung von dieser angesehen wissen wollte.

Cap. 31, 18 aus A und B. Nachdem Gott mit Mose auf dem Berg alles geredet, gab er ihm die Tafeln mit der von Gott selbst darauf geschriebenen Schrift. V. ^{a} nach A (סיני nicht חרב, העדת ל' wie 34, 29; כלה לדבר wie z. B. Gen. 17, 22. 49, 33), V. ^{b} nach B (האבן ל' wie 24, 12; באצבע א' כ' wie 32, 16). Dass übrigens auch C diese Einhändigung der Tafeln erzählt hatte, folgt aus 32, 19. 34, 1 ff. Dt. 9 u. 10. Ueber den Unterschied der Benennungen derselben s. zu 24, 12. Darin dass sie *mit Gottes Finger* beschrieben waren, drückt sich nur dasselbe aus, was (20, 1) in der Verkündigung des Zehnworts durch Gottes Mund, näml. die absolute Heiligkeit derselben und die Ableitung derselben aus dem höchsten Alterthum. Von einer Zertrümmerung der ursprünglichen Tafeln und einer Ersetzung durch neue, ebenfalls von Gott geschriebene erzählt nur C und der Deuteronomiker (32, 19. 34, 1. 4. 28. Dt. 9, 10—17. 10, 1—4), nicht B und nicht A. Sonst spricht von diesen Tafeln noch 1 Reg. 8, 9. 2 Chr. 5, 10. „Die Aufstellung von dauerhaften Gesetztafeln war alter legislatorischer Gebrauch. Man nahm dazu verschiedenes Material. Ancus Marcius liess die Religionsvorschriften des Numa auf hölzerne Tafeln schreiben und diese auf dem Markte öffentlich aufstellen (Dionys. Hal. 3, 37. 4, 43), Solon schrieb seine Gesetze ebenfalls auf hölzerne Tafeln (Plutarch. Solon 25. Suid. und Harpocrat. u. ἄξονες). Man zog aber das Erz vor, weil die Schrift darauf unvergänglich war (Sophocl. Trach. 683. Plin. 34, 21). Solche eherne Gesetztafeln werden bei den Alten oft erwähnt, z. B. auf Creta, wo Talus, des Minos Beamter, das Land durchzog und die Gesetze überwachte, *ἐν χαλκοῖς γραμματείοις ἔχων γεγραμμένους τοὺς νόμους* (Plato Minos p. 320), bei den Athenern, wo die *δέλτοι χαλκαῖ*, *αἷς ἦσαν πάλαι ἐντετυπωμένοι οἱ νόμοι*, *οἱ περὶ τῶν ἱερῶν καὶ τῶν πατρίων*, vor Alters in der Akropolis niedergelegt waren, dann aber in das Prytaneum und auf den Markt versetzt wurden (Pollux Onom. 8, 10. p. 408) und bei den Römern, wo die leges decemvirales in 12

eherne Tafeln eingegraben und diese auf dem Forum aufgestellt wurden (Dionys. Hal. 10, 57. Liv. 3, 57. vgl. Ovid. met. 1, 91). Auch Staatsverträge und herrschaftliche Erlasse wurden auf eherne Tafeln geschrieben (1 Macc. 8, 22. 11, 37. 14, 18. 27. 48. Polyb. 3, 26). Ebenso kommen aber auch steinerne Tafeln vor, z. B. die 1845 zu Marseille ausgegrabene punische Tafel, welche am Tempel öffentlich aufgestellt war und Opfervorschriften enthält. Die jemanischen Araber pflegten Vorschriften der Weisheit in Stein einzuhauen (Meidanii prov. ed. Schult. p. 45) und bei den Messenern gab es hinsichtlich der Landesvertheilung monimenta sculpta saxis et aere prisco (Tac. ann. 4, 43). Man pflegte auch Steine aufzustellen und die Gesetze daran zu schreiben (Deut. 27, 2 f. Jos. 8, 32)". — Cap. 32, 1—14 nach C. V. 1. „Als Mose säumt, vom Berge herabzukommen, fordert das Volk gegen Ende der 40 Tage (24, 18. Dt. 9, 11) Aaron" (nicht Aaron und Hur 24, 14 bei B) „auf, ihnen einen Gott zu machen, der vor ihnen her ziehe. Sie verlangen einen andern Anführer, da sie nicht wissen, was dem Mose geschehen, aus ihm geworden ist; ein Gottesbild soll ihnen vorangetragen werden und ihm wollen sie wie bisher dem Mose folgen. בּשֵׁשׁ] wohl eig. *verschämt thun, sich scheuen, zurückhaltend sein,* dann zögern, säumen, nur noch Jud. 5, 28". זה] *Ew.* § 293, b. אלהים] mit dem Plur. Verbi wie V. 4. 8. 23, weil der Bildgott als Heidengott gekennzeichnet werden soll; ebenso 1 Reg. 12, 28, anders Neh. 9, 18. Dass ursprünglicher Sing. erst von den Sopherim in den Plur. verwandelt worden sei (*Geig.* 285), ist nicht zu erweisen und nach אֵלֶּה V. 4. 8 unwahrscheinlich. — V. 2. 3. Aaron lässt sich von den Weibern, Knaben und Mädchen die goldenen Ohrringe geben, nicht weil er hofft, sie würden dann von ihrem Verlangen abstehen (*Rasch. Ros. Ke.*), sondern weil er Gold braucht (V. 24) und er anderes nicht bei ihnen voraussetzt (s. 3, 22). Auch daran, dass die Ohrringe Amulete waren (Gen. 35, 4) und Beziehung zur Abgötterei hatten (*Kn.*), ist hier kaum zu denken. „Die Männer scheinen bei den Hebräern solche nicht getragen zu haben (*Winer* RW. u. Ohrringe)" und selbst *die Söhne* lassen die LXX hier aus. — V. 4. Aaron nahm das Gold, *bildete es* (das Gold) *mit dem Griffel und machte es zu einem Gussbild-Kalb.* So richtig LXX, *GrVen.*, *Kimchi*, *de We. Ke.* (das זיפא, womit *Onk.* חרט gibt, ist noch nicht sicher erklärt). Natürlich muss man hinzudenken, dass er das Gold zusammenschmolz (V. 24) und dann es bildete. Zu וַיִּצֶר (von צור) s. 1 Reg. 7, 15. Nur wenn מַסֵּכָה nichts als *Guss, Gusswerk* bedeutete, wäre diese Erklärung wegen des entstehenden ὕστερον πρότερον unzulässig; allein מַסֵּכָה ist *Gussbild*, d. h. *Metallbild* (gerade auch bei C) 34, 17. Lev. 19, 4. Dt. 9, 12. 27, 15 u. ö., gleichgültig ob massiv oder blos mit Metall überzogenes Bild (Jes. 30, 22. 40, 19); mags hier das eine oder andere sein (s. aber V. 20), so war חרט das richtige Werkzeug, um die Form zu bilden. Dass חרט s. v. a. טוּפְסָא τύπος sei (*Targ. J.* I nach der Lesart des Aruch für das recipirte טופרא, *Pesch. Saad.* A.), mag man es als Modell oder als Gussform nehmen, ist nicht zu erweisen, und ganz unannehmbar *Knobel's* „in die Erde gegrabene Form" (מַעֲבֶה

1 Reg. 7, 46, als wäre חרט = חָרוּץ Dan. 9, 25 *Graben*) oder (was er zur Wahl gibt) „Werkstatt der Metallarbeiter“ (als wäre חֶרֶט = חֶרֶשׁ) sammt der Emendation וַיִּצְרֹף für וַיָּצַר. Die Erklärung *und er band es in den Beutel*, also von צָרַר, und חָרִט für חֶרֶט (*Boch.* hz. I. 342 ff.; *Schröder* vest. mul. p. 227 ff.; *Ros. Ges.* A.; vgl. Targ. J. II: וצר יתיה בשושיפא), taugt im Zusammenhang nichts: „wozu diese gleichgiltige und entbehrliche Angabe hier, wo man die Nachricht von Verfertigung des Bildes erwartet“? (*Kn.*). „Das Schmelzen des Goldes ist eine uralte Kunst, deren Erfindung man dem Phöniken Kadmus zuschrieb (Plin. 7, 56) und schon in der ältesten Zeit gab es auf der Sinaihalbinsel an verschiedenen Orten z. B. W. Maghâra, W. Naṣb und Ṣarbût el Châdim (s. 16, 1) Berg- und Schmelzwerke, welche von den Aegyptern betrieben wurden (*Rüppell* Nub. 264 ff. *Lepsius* Briefe 336 ff. *Russegger* III. 226 ff.). Kenntnisse und Fertigkeiten dieser Art hatten nach den Erzählern auch die Hebräer der mos. Zeit. Zu Phunon, wo ebenfalls Metalle gegraben und bearbeitet wurden, errichtete Mose die eherne Schlange (Num. 21, 8 f.)“ — Warum gerade das Bild eines Kalbes d. i. eines kleinen Stieres? Allerlei Ansichten der Aelteren darüber s. bei *Boch.* hz. I. 345—358. Die verbreitetste ist, dass der lebendige Stier, der als Apis zu Memphis oder als Mnevis zu Heliopolis (Symbol der Sonnengottheit) verehrt wurde, für Aaron wie für den aus Aegypten gekommenen Jerobeam I. (1 Reg. 12, 28 ff.) das Vorbild gewesen sei (s. *Winer* u. Kalb); so auch noch *Kn.* Allein Stierbilder wurden von den Aegyptern nicht verehrt und dass einem ägypt. Gott von den Israeliten ihre Ausführung aus Aegypten soll zugeschrieben worden sein, ist widersinnig; auch hätte Jerobeam in das Volk seines Reiches ein Gottesbild nicht aus der Fremde einführen können, das in Sitten und Glauben desselben keine Wurzel hatte. Vielmehr ist (*Vatke* bibl. Theol. 398; *Ew.* II. 258 f.; *Kuen.* Godsd. I. 235; *Baudissin* Studien I. 137 u. A.) hier an einen althebräischen Dienst zu denken, der in den Kreisen der semitisch-kanaanäischen Völker weit verbreitet war und auch bei den Israeliten der nördlichen Stämme (im Zusammenhang mit der kanaan. Baalsreligion) sich zähe forterhielt. Dieses Bild soll nun aber hier nicht Bild eines fremden Gottes, sondern Jahve's, der das Volk aus Aegypten geführt hat, sein; es war somit Versündigung nicht gegen 20, 3 sondern 20, 4, aber nach V. 8 doch nicht aus Unkenntniss des Bilderverbots. Ueber den Plur. אֵלֶּה und הֶעֱלוּךָ s. zu V. 1. ויאמרו] LXX *καὶ εἶπεν*, was *Geig.* 383 für das ursprüngliche hält; aber dann hat וירא V. 5 (was nicht וַיֵּרָא gelesen werden kann) keinen Sinn (vgl. auch V. 8.). — V. 5. 6. Als Aaron sieht, wie und in welchem Sinn das Volk das Bild beifällig aufnimmt, „errichtet er vor dem Bilde einen Altar und kündigt ein Jahvefest für den folgenden Tag an; das Volk feiert diesen mit Brand- und Dankopfern (s. zu 20, 24); *es setzt sich zu essen und zu trinken*, d. i. es lagert sich, um die Dankopfer zu verzehren, dann steht es wieder auf, לְצַחֵק *zu scherzen*, d. i. allerhand Spiel und Kurzweil zu treiben (Gen. 21, 9), z. B. Tänze aufzuführen (V. 19). הִגִּישׁ] vom Herzubringen der Opfer wie Lev. 2, 8. 8, 14“. ושתו] Inf. abs. zur Fortsetzung des

Inf. c. nach *Ew.* § 351, c (s. Ex. 8, 11). Auch hier (V. 6) ist in LXX ὀρθρίσας ἀνεβίβασεν, προσήνεγκεν auf Aaron bezogen; aber ebenso unrichtig wie V. 4, denn das Bestreben, Aaron als den Verführten, nicht als Verführer darzustellen, leuchtet aus der ursprünglichen Anlage der Erzählung hervor, und ist nicht erst durch die Sopherim hineincorrigirt. — V. 7—14. „Jahve zeigt dem Mose die Vorgänge im Volk an und will das Volk vertilgen, lässt sich aber von Mose begütigen. V. 7. 8. Jahve fordert Mose auf, hinunter zu gehen. Denn sein Volk treibe es schlecht und sei gar bald von dem ihm vorgezeichneten Wege abgewichen, indem es sich ein gegossenes Kalb gemacht habe. Für שִׁחֵת eig. *verderben* d. i. verderbt handeln, es schlecht treiben (Dt. 32, 5. Hos. 9, 9) ist das Hiph. הַשְׁחִית im selben Sinne gewöhnlicher Dt. 4, 16. 25. Jes. 1, 4. 11, 9. מַהֵר] als Adv. wie Jos. 2, 5 und häufig im Dt. Auch סוּר מִן הַדֶּרֶךְ ist dem Dt. 9, 12. 16. 11, 28. 31, 29 geläufig". צִוִּיתָם] LXX hier und Dt. 9, 12 צִוִּיתָם, dem Ketib nach richtiger (*Geig.* 329 f.). — V. 9. 10. „Jahve erklärt weiter, er habe dieses Volk betrachtet und gefunden, dass es sei קְשֵׁה עֹרֶף *hart des Nackens,* d. i. mit hartem und starrem Nacken begabt, unbeugsam und unlenksam (Jes. 48, 4). Der Ausdruck findet sich ausserdem nur noch 33, 3. 5. 34, 9. Dt. 9, 6. 13. הניחה] eig. *lass mich,* ohne mich auf- und abhalten zu wollen (2 Sam. 16, 11. Hos. 4, 17). Jahve will in seinem Unwillen Israel vernichten und Mose zu einem grossen Volke machen, d. i. ein solches von ihm abstammen lassen, was er sich dann erwählen wird. אֶעֱשֶׂה] in dieser Redensart wie Gen. 12, 2. Num. 14, 12" bei C. Bei den LXX fehlt V. 9 ganz. — V. 11. 12. „Gegen dieses Vorhaben macht Mose bemerklich, dass Jahve das Volk mit einem grossen Aufwande von Macht aus Aegypten geführt, gleichsam mit vieler Mühe erworben habe; es sei nicht folgerecht, das also erworbene sogleich zu vertilgen. Die Aegypter würden ja auch schadenfroh und höhnisch sagen, er habe sie ins Unheil ausgeführt, erlöset, um sie nämlich in den Sinaigebirgen umzubringen und von der Erde wegzutilgen. Warum ihnen solchen Triumph bereiten?" ויחל וגו׳] eig. *und er streichelte* oder *glättete das Antlitz Jahve's*, d. i. suchte ihn freundlich zu stimmen, besänftigte ihn, eine anthropomorphische Redeweise wie 1 Sam. 13, 12. Jer. 26, 19 u. ö. חלה פני יהוה] s. 6, 1; *Sam.* und LXX זרע נטורה. בר־עה] wohl nicht: in böser Absicht (LXX Vulg.; vgl. Dt. 9, 28), sondern mit Unheil im Gefolge (Gen. 44, 29). האדמה] wie sonst bei C. הנחם] wie V. 14; s. zu Gen. 6, 6. לעמך] s. die vollere Rede V. 14. — V. 13. „Jahve soll auch der Erzväter gedenken, welchen er geschworen hat, dass er sie zahlreich machen und ihren Nachkommen Kenaan zum Besitz geben wollte. זָכַר mit לְ ist jüngerer Sprachgebrauch z. B. Dt. 9, 27. Ps. 25, 7. 136, 23. *deine Knechte*] von den Patriarchen wie Gen. 26, 24. 50, 17. Dt. 9, 27. Jahve hat *bei sich* geschworen nach Gen. 22, 16; vgl. Ex. 6, 8. *wie die Sterne des Himmels*] Gen. 15, 5. 22, 17. 26, 4." לישראל] ליעקב *Sam.* und LXX, wie 33, 1. — V. 14. „Auf diese Vorstellung hin lässt Jahve sich die Vertilgung Israels, die er schon vorhatte, leid sein und steht davon ab. Die Stelle

erinnert an Gen. 6, 6 f.“ Selbstverständlich ist damit noch nicht (wie *Wel.* XXI. 561 meint) die Vergebung Gottes für den Abfall des Volkes erlangt (s. dagegen V. 30), auch ist V. 14 nicht (*Ke.*) proleptisch, sondern nur die sofortige Vertilgung des Volks oder der erste Zornesausbruch Gottes ist abgewandt, zugleich auch Mose als der von allem Ehrgeiz entfernte, treue und erfolgreiche Mittler schon hier erwiesen. So menschlich, wie hier, Gott darzustellen, ist auch sonst bei C nicht ungewöhnlich, und obwohl Dt. 9, 12—14 nur V. 7—10, nicht V. 11—14 recapitulirt sind, so hat man doch keinen genügenden Grund, V. 11—14 oder gar V. 9—14 für einen Zusatz des R zu erklären. — V. 15 nach A, C und B. Hier wird in den Text des B hinübergeleitet. ויפן] s. zu 7, 23. Die שני לוחת העדות aus 31, 18. 34, 29 (A) von R herübergenommen. בְּיָדוֹ] richtig nach 34, 29; LXX בידיו. „Die Tafeln waren *von ihren beiden Seiten*, *von hier und von da* d. h. auf der Vorder- und Hinterseite beschrieben. Der Verf. stellte sich die Tafeln, die ja auch Mose allein tragen konnte, offenbar ziemlich klein vor und bezweifelte, dass sie auf den Vorderseiten den ganzen Text der Gebote fassten. Zu עֵבֶר *Seite* vgl. 25, 37. 28, 26. 1 Reg. 5, 4. Jes. 18, 1. Jer. 49, 32.“ Ob diese Angabe, die nur hier vorkommt, auf B oder C zurückgehe, ist nicht auszumachen. Dagegen V. 16—18 ist ursprünglich Text des B. — V. 16 wenn auch in C vielleicht schon aufgenommen (wegen des Gegensatzes von 34, 1), stimmt zu 24, 12 (wornach Gott ihm die Tafeln *geben* will) und ist nach אלהים und חרות (wofür man in Judäa חרוש sagte) von B. „Sowohl die Tafeln selbst als auch die in sie eingegrabene Schrift waren göttliches Werk, also von Gott verfertigt und beschrieben. Besonders heiligen Dingen legte das Alterthum einen göttlichen Ursprung bei und leitete sie vom Himmel ab. So z. B. galten als vom Himmel gefallen das Palladium zu Troja (Apollod. 3, 12, 3. Serv. ad Aen. 2, 166 f.), die Bilder der Diana zu Ephesus (Act. 19, 35) und zu Tauris (Eurip. Iphig. Taur. 984), das Bild der Athene zu Athen (Pausan. 1, 26, 7), das der Cybele, welches in Phrygien niedergefallen und nach Rom gebracht worden war (Herodian. 1, 11, 2), einer von den 12 heiligen Schildern der Salier in Rom (Plutarch. Numa 13). חָרַת] für חָרַשׁ, im A. T. nur hier“. — V. 17. „Beim Hinuntergehen hört Josua, Mose's Begleiter (24, 13), das Lärmen des Volkes und hält es für Kriegslärm, indem ein Stamm wie die Amalekiter 17, 8 ff. angegriffen haben kann. *Josua*] nicht Hosea wie 17, 9.“ ברעה] *in* oder *mit seinem Gelärm* oder Geschrei; vgl. zu diesem רֵעַ (von רוּעַ) Mich. 4, 9. Jj. 36, 33. Das auffallende ה (für ו) kehrt wieder V. 25; vielleicht hat B hier, wo die Masse (plebs) gemeint ist, ein fem. beabsichtigt (5, 16). — V. 18. Aber Mose, der schärfer hört und kundiger ist, entgegnet: *kein Laut* (der Aeusserung von Ueberlegenheit d. i.) *von Stimmen Siegender und kein Laut* (des Gegenrufes von Niederlage d. i.) *von Stimmen Geschlagener! Laut von* (Singen) *Gesangstimmen vernehme ich*, d. i. das sind nicht Laute, wie sie im Gewoge der Schlacht bald von den Obsiegenden, bald von den Unterliegenden erschallen, sondern Wechselgesänge. Dieses höchst eigenthümliche, fast

poetische (*Ew.* II. 258) Wort zeigt ganz die Sprache von B, s. zu גְּבוּרָה 17, 11 und zu חֲלוּשָׁה 17, 13. Indem sie das feine Spiel zwischen Qal und Piel (עָנָה vom *Singen der Chöre* Ps. 88, 1. Jes. 27, 2) nicht verstanden, haben LXX οἶνον zu ἐξαρχόντων gesetzt, und *Sam. Pesch.* עַוֹנוֹת, *Symm.* עֲנוֹת d. i. *Erniedrigung* gelesen. „Mose und Josua reden ganz unbefangen als solche, die nicht wissen, was im Lager vorgeht; sie konnten es aber nach der Mittheilung V. 7 f. wenigstens vermuthen. Der Abschnitt V. 7—14 gehört darum kaum diesem Erzähler an". — V. 19 mit המחנה hört der Text von B auf, und fällt nun bis V. 24 C ein; der Nachsatz des B zu ויהי כאשר ק' וגו' חמ' א' kommt erst V. 25. „Wie Mose dem Lager nahe kommt und das Kalb und die Reigentänze (V. 6) sieht, ergrimmt er und schleudert die Tafeln hin, so dass er sie zertrümmert. Im Augenblicke des Unwillens erachtet er seine Bemühungen für die Jahvereligion bei Israel als vergeblich und die Tafeln mit dem Grundgesetz dieser Religion als unnütz". מידו] Die Lesart des Qeri haben auch *Sam.* LXX *Targ.*, wogegen V. 15 nur die LXX den Dual ausdrücken. — V. 20. „Darauf verbrennt er das Kalb im Feuer und zermahlt es dann, bis es ganz fein ist, er verwandelt es in Staub (Dt. 9, 21), streut diesen auf das Wasser, auf den vom Berge herabkommenden Bach (Dt.), und lässt es die Israeliten trinken." Da von etwas Wunderbarem bei diesem Vorgang nichts angedeutet ist, so darf man nicht (*Kn.* nach *Ros.* und *Kurtz* II. 309 f.) dem Verf. den Gedanken unterstellen, dass Mose eine sonst unbekannte Kunst, Gold durch Feuer zu calciniren und das Oxyd zu zermalmen, verstanden habe (ähnlich 15, 25). Da man aber auch dem Vrf. nicht zutrauen darf, dass er Gold für verbrennbar hielt, so bleibt nichts übrig als entweder anzunehmen, dass nach seiner Vorstellung (s. zu V. 4) das Bild nicht massiv von Gold, sondern mit Gold überzogen war und ein brennbares (hölzernes) Innere hatte (*Hengst.*, *JGMüller* in Herzog RE. VII. 218; *Ke.*), oder aber שׂ' בָּאֵשׁ in dem allgemeinen Sinn zu nehmen: durch Feuer die Gestalt von etwas zerstören (2 Reg. 23, 4), zu rohen Metallklumpen zusammenschmelzen. Das Metall aber *zermahlte* oder zerrieb *er*, etwa zwischen Steinen und Sand (*Pesch. Saad.*, Sal. b. *Melech* machen daraus ein Pulverisiren durch die *Feile*), zu Staub; immerhin eine lange Arbeit. Das Streuen des Staubes auf Wasserfläche sodann kommt nach Dt. 9, 21 (2 Reg. 23, 12 vgl. Hos. 8, 6) zwar schon an sich in Betracht als Mittel gründlicher Fortschaffung und spurloser Vernichtung, hat aber hier nach וישק וגו' zugleich den Zweck, den Israeliten ihre Sünde und deren Folgen zu schlucken zu geben (vgl. Num. 5, 24). Ueber fliessendes Wasser am Sinai s. *Palmer* Wüstenw. S. 92, am Serbal *Ebers* Gosen S. 388. — V. 21—24. Aaron, von Mose zur Rechenschaft gezogen, stellt sich selbst als den Verführten, als den, der blos dem Andrang des Volkes nachgegeben hat, dar. V. 21. עשה לך] 14, 11. Gen. 27, 45. הבאת וגו'] Gen. 20, 9. — V. 22. Aaron erinnert zu seiner Entschuldigung, Mose kenne ja das Volk, dass es בָּרָע *im Argen* (*Ew.* § 299, b) sei, d. h. „in Verderbtheit und Schlechtigkeit stecke, damit behaftet sei" vgl. V. 9, also ברע etwas anders als 5, 19

bei B. Das פָּרֵעַ des *Sam.*, aus V. 25 genommen, was *Kn.* hergestellt wissen wollte, kommt um so weniger in Betracht, als es einem andern Schriftsteller angehört. — V. 23. 24. „Aaron gibt den Hergang wie V. 1—3 an, sucht aber seine That möglichst zu verringern, um Mose's Zorn von sich abzulenken; er hat das erhaltene Gold nur so ins Feuer geworfen, um dem Volke den Willen zu thun, und hervorgegangen ist dieses Kalb; die Sache hat sich gleichsam von selber gemacht, ohne dass er Mühe, Fleiss und Sorgfalt aufwendete. מִי] wie 24, 14." Die Fortsetzung dazu folgt V. 30 ff. — V. 25—29. Der Bericht über Mose's Befund des Standes im Lager und sein kräftiges Einschreiten nach B, Fortsetzung zu הַמַּחֲנֶה — ויהי in V. 19. B hat von einem goldenen Kalb nichts erzählt, sondern nur von einer unter Aaron's und Ḥur's zeitweiliger Leitung (24, 14) ausgebrochenen Zuchtlosigkeit und Empörung gegen Jahve und sein Regiment. Die Weglassung Ḥur's V. 25 wird R besorgt haben. — V. 25. Mose sieht, dass das Volk *zügellos* eig. losgelassen, ausgelassen (s. 5, 4 bei B) ist, da ihm Aaron die Zügel hat schiessen lassen *zu einem Flüstern* oder Gezischel *unter ihren Widersachern* (15, 17. Dt. 33, 11), d. i. zu einem Gegenstand der Schadenfreude derselben. Ueber Bilderdienst Israels (*Kn.*) würden seine (heidnischen) Feinde nicht spotten, und von Spott über die *Strafen* desselben (*Ke*) steht hier nichts. שִׁמָּתָה] über ה s. zu V. 17 (Grillen darüber bei *Geig.* 384). שִׁמְצָה] über die Bedeutung s. zu Jj. 4, 12; frei aber richtig LXX und *Theodot.* ἐπίχαρμα; dagegen *Sam.* לשמצו, und so *Targ. Aq. Syr. Hieron., GrVen., Rabb.* לְשֵׁם צה εἰς ὄνομα φύπου (צאה, צואה, צוא), zur Schande u. s. w. — V. 26. 27. Mose schnell entschlossen, den Aufruhr mit äusserster Strenge zu dämpfen, stellt sich in das *Thor* d. h. den Eingang (nicht: freier Platz, Hauptplatz, *Kn.*) *des Lagers* (er war nämlich nach V. 19α noch nicht im Lager gewesen) und ruft: *wer dem Jahve, zu mir her!* wer sich ihm anschliesst oder für ihn ist, trete zu mir her! Auch dieser Ruf zeigt, dass es sich hier um etwas anderes handelt als das Jahvebild. Alle Leviten stellen sich zu ihm. Da gibt er, wie ein Prophet (mit der bei den Propheten gebräuchlichen Formel כה אמר וגו׳), ihnen als göttlichen Befehl aus, das Schwerdt anzulegen (Jud. 3, 16. Ps. 45, 4) und von einem Thor (Eingang oder Ausgang) zum andern durch das Lager hin und her zu ziehen (עבר ושוב Zach. 9, 8. 7, 14. Ez. 35, 7) und Brüder, Freunde und Verwandte (natürlich die im Aufruhr beharren) rücksichtslos niederzuwürgen. — V. 28. So fielen damals durch die Leviten ungefähr 3000 Mann, und, das versteht sich, der Aufruhr war damit gedämpft. Man kann hier allerlei fragen, z. B.: sollten nicht auch ausser den Leviten dem Jahve Treue vorhanden gewesen sein? wie mochten die Andern den Leviten nicht Widerstand leisten? u. s. w. Der Vrf. gibt darauf keine Antwort. Er beschreibt nur kurz und malerisch, was ihm durch die Ueberlieferung zugekommen war, dass einst, am Sinai selbst noch, Mose einen Aufruhr des Volks durch die Leviten (seinen eigenen Stamm, der treu zu ihm stand) mit bewaffneter Hand dämpfen liess, was auch Dt. 33, 9 andeutet. Unglaublich ist daran nichts. Ein Blutbefehl (den *Kn.* dem

Mose nicht zutraut) ist bei Empörung am Platz, und dass das Volk sich nicht in Masse gegen die Leviten wehrt, zeigt nur, dass die Meisten blos Fortgerissene, Verführte waren, die auf die Entwicklung der Strenge hin sich zurückzogen, der beharrlich und ernstlich Empörerischen aber verhältnissmässig wenige. — V. 29. Zum Lohne dafür weist ihnen Mose den Dienst Jahve's und den Segen zu. Es handelt sich hier nicht um ein Opfer zur Sühnung des vergossenen Verwandtenbluts (*Targ. Jon., Kur.*) oder des vom Volk begangenen Abfalls (*Köhl.*), sondern *füllet eure Hand dem Jahve* heisst: versehet euch mit einem Opfer (vgl. 1 Chr. 29, 5. 2 Chr. 29, 31) näml. zum Zweck der Uebernahme des Priesterthums, wie das Folgende zeigt und in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Phrase *die Hand von einem füllen* d. h. ihn zum Priesterthum bevollmächtigen, ihn in dasselbe einsetzen (s. Lev. 7, 37). Aber בִּי nicht *so dass* (*Kn. Ke.*), sondern: *denn ein Mann gegen seinen* (eigenen) *Sohn und Bruder*, das ist der Sinn, den ihr bewährt habt und der für den Dienst Jahve's erforderlich ist (Dt. 33, 9). An diesen Causalsatz fügt sich mit לְ und Inf. (*Ew.* § 351, c) ein Finalsatz: *und dass man heute auf euch Segen gebe* d. i. lege, näml. dazu füllet eure Hand. Der V. ist nicht erst von R eingeschoben mit Beziehung auf Gen. 49, 7 und Dt. 33, 9, sondern B hat hier die Einsetzung der Leviten zum Priesterdienst beschrieben, R aber diesen von der Lehre des A über die Priester und Leviten abweichenden Passus (ebenso wie seine Erzählung von der Errichtung des אהל מועד 33, 6 ff.) weggelassen oder nur auszugs- und andeutungsweise mitgetheilt, daher auch die abgerissenen Sätze. Dass יָד שָׂלָא nicht blos bei A, sondern auch in Nordisrael technischer Ausdruck war, zeigt Jud. 17, 5. 12. — V. 30—34 nach C, Fortsetzung von V. 24. Am Tag nach der Vernichtung des Kalbes und dem Verhöre Aaron's erklärt Mose dem Volk, es habe eine grosse Sünde (V. 21) gethan (für welche die Strafe Gottes nicht ausbleiben könne), er wolle zu Jahve hinaufsteigen, vielleicht erwirke er Versöhnung für ihre Sünde. Eine Strafe ist also noch nicht geschehen, folglich V. 25 ff. nicht vorausgesetzt. אכפר] s. zu Lev. 4, 20. Uebrigens ist Volunt. nach אולי sonst nicht zu belegen; entweder ist er hier als Potential (vielleicht *mag* oder *kann* ich u. s. w.) zu nehmen oder muss mit *Sam.* אכפר hergestellt werden. — V. 31. 32. Mose kehrt auf den Berg zurück zu Jahve und legt Fürbitte ein. אָנָּא] wie Gen. 50, 17. Schon dieses vorausgesetzte אנא zeigt, dass das folgende חטא וגו׳ nicht den Sinn einer erstmaligen Anzeige (*Kn.*) hat, sondern nur das Vergehen, dessen Vergebung er erbittet, kurz namhaft macht. *und nun, wenn du ihre Sünde vergeben wirst*] näml. so ist es gut, oder wie *Sam.* LXX *Targ. Jon.* hinzusetzen: שָׂא *so vergib.* Ueber diese Auslassung des Nachsatzes des ersten von 2 Bedingungssätzen *Ew.* § 355, c; *de Sacy* [1] gr. arab. II. § 651. *wo nicht, so lösche mich aus dem Buch, das du geschrieben*] d. h. aus deiner Reichsbürgerliste, worin die zum Leben vor dir bestimmten verzeichnet sind (s. zu Jes. 4, 3). Mose möchte in diesem Fall nicht mehr länger leben, lieber selbst zu Grund gehen, als sein Volk unter Gottes Zorn und

Strafe wissen. — V. 33. 34. Diesen Wunsch Mose's weist zwar Gott zurück, da er nicht Gerechte sondern nur die, welche gegen ihn gesündigt, aus seinem Buche lösche (מִי אֲשֶׁר *quicumque* wie 2 Sam. 20, 11; *Ew.* §331, b; einfach מִי V. 24. 24, 14), gibt aber doch der sich selbst aufopfernden, fürbittenden Liebe des Mittlers so viel nach, dass er die Ahndung der Sünde des Volks auf die Zukunft (den Tag seines Ahndens) vorbehält und vielmehr jetzt den Mose das Volk unter Führung seines Engels dahin, wovon er geredet (3, 8. 10) d. h. nach Kenaan führen heisst (LXX אל המקום אשר). Das ist ein Zugeständniss und ein Fortschritt über V. 11—14 hinaus, insofern als doch der ursprüngliche Plan, das Volk nach Kenaan zu bringen, aufrecht erhalten wird, aber volle Vergebung ist das noch nicht. Wie מלאכי hier (in Abweichung von 23, 20 ff.) gemeint ist, s. zu 33, 2 f. Ob bei dem וביום פקדי וגו' der Vrf. an spätere Strafgerichte (nam. das Num. 14, 28 ff. erzählte) gedacht hat, als wären diese *zugleich* Strafen des Abfalls am Sinai gewesen (*Kn. Ke.*), oder ob er dabei ein besonderes (ihm aber nicht näher bekanntes und darum auch nicht mitgetheiltes) Gericht im Sinne hat, ist nicht klar. — V. 35 gibt die letztere Annahme an die Hand. Dass וַיִּגֹּף יְהוָה וגו' nicht auf V. 28 sich zurückbeziehen kann, ist selbstverständlich. Ebensowenig kann er ein zwischen 32, 34 und 33, 1 vorgefallenes Faktum melden wollen, da וביום פקדי וגו' V. 34 auf unbestimmte Zukunft hinweist, nicht sofort-Eintretendes in Aussicht stellt. Also wird er die proleptische Meldung der irgend wann eingetretenen Erfüllung von V. 34 sein sollen; in C kann er *hier* nicht gestanden haben (da 33, 12 die Verhandlungen fortgehen), sondern ist erst von R hierhergesetzt, möglicherweise ganz frei, vielleicht aber auch als kurze Zusammenfassung einer an einem andern Ort bei C stehenden Erzählung. Zu נגף mit einer Plage heimsuchen, schlagen s. 7, 27. 12, 23. 27. Uebrigens ist auch der Ausdruck *weil sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron machte* auffallend genug und der Verdacht, dass hier zweierlei Lesarten zusammengeflossen sind (*Geig.* 384), nicht grundlos.

Cap. 33, 1—11 Befehl zum Aufbruch vom Sinai und Nachrichten über die Entstehung der Stiftshütte, nach B, aber in V. 1—5 von R nach C überarbeitet. Da mit dem 32, 33 f. Erreichten die Verhandlungen Mose's mit Gott noch nicht zu Ende sein können, dieselben auch wirklich 33, 12 einfach weitergehen, als wären sie nicht unterbrochen (man bemerke dort אֱמֹר, nicht אֱמָרְתָּ), so folgt, dass V. 1—11 hier in den Zusammenhang des C eingeschoben sind. Den passenden Anlass zu ihrer Einschiebung gab, dass nach 32, 34 auch bei C die Weisung, jetzt fortzuziehen, hier stand. Hinter 34, 28, wo in den Text des A hinübergeleitet werden musste, konnte R das Stück 33, 1—11 nicht anbringen. Nun sind aber in V. 1—11, näher in V. 1—5, deutlich auch Anschauungen und Phrasen aus C verwoben; sie waren bei C wahrscheinlich Theile der 32, 34 angefangenen Rede, sind aber dann von R hier herübergezogen, weil er die Abweichung des B von C in der Auffassung des Engels Gottes nicht unerklärt belassen konnte. So aufgefasst stimmt im Uebrigen Alles. — V. 1—3. Mose erhält Be-

fehl mit dem Volke in das den Vätern verheissene Land hinaufzuziehen; Gott werde einen Engel vor ihm hersenden und die Landesbewohner vertreiben (aber LXX מלאכי וגרש, wohl richtiger). So weit kann alles von B sein; nach ihm sind die Gesetze gegeben (Cap. 20 bis 24), und die Verheissung des Engels ist nur die Wiederaufnahme von 23, 20. 23. Nur der Ausdruck z. B. אשר נשבעתי (vgl. 32, 13) und die Aufzählung der Völker (s. zu 23, 23 und 3, 8) wird von C oder R selbst kommen. Dagegen V. 3 ist sicher ein Zusatz von R nach C, schon der Construction nach, sofern אל ארץ זבת וגו (worüber zu 3, 8) sich über V. 2 weg zu עֲלֵה V. 1 construirt (man müsste denn mit den LXX am Anfang והבאתיך einfügen), sodann dem Inhalt nach, sofern *denn ich werde nicht in deiner Mitte hinaufziehen* u. s. w. (s. V. 5) schon auf V. 12 ff. vorbereitet, und die Unterscheidung des Engels von Gott selbst dem B fremd, vielmehr bei diesem im Engel der Name Gottes gegenwärtig ist (23, 21 f.). קשה ערף] 32, 9. אֲכַלֶּךָּ] *ich dich vertilge*, für אֲבַלֶּךָּ (*Ges.* § 27, 3 A. 2, a; *Ew.* § 252, a); כָּלָה wie V. 5. 32, 10. — V. 4. Ueber diese schlimme Rede betrübt sich das Volk. Schlimm ist sie, nach dem jetzigen Zusammenhang, weil Gott nicht mitziehen will, nach dem Sinn des B, weil sie vom Berg Gottes, aus Gottes Nähe (19, 4), fort müssen. Ob הרע הזה schon bei B stand, ist die Frage. ויתאבלו] Gen. 37, 34. Num. 14, 39. *„und nicht legten sie jeder seinen Schmuck sich an*] legten ihre Ringe, Spangen, Geschmeide und andere Schmucksachen nicht an, wie man dies bei festlichen Anlässen that, sondern gingen als Trauernde einher. In Trauer vermied man alle Pracht (Ez. 24, 17. 26, 16. Judith 10, 3 f.)". Das Ablegen des Schmucks ist also nach dem jetzigen Text Zeichen ihrer Trauer, ebenso V. 5 f., wo ihnen das als eine Busse auferlegt wird, der sie sich wirklich gehorsam unterziehen, so dass dann darauf hin Mose weitere Fürbitte eintreten lassen kann (V. 12 ff.). Aber das ist Ueberarbeitung; bei B legten sie den Schmuck ab auf Befehl (V. 5) und zwar zu einem andern Zweck (V. 6 f.). Auch schon das freiwillige Ablegen V. 4 will zu dem Befehl V. 5 nicht passen, weshalb bei den LXX ולא שתו — עליו weggelassen oder verwischt ist. — V. 5. Hier ist nur der Eingang bis ישראל und dann הורידו עדיכם מעליכם ursprünglicher Text des B, aber natürlich unvollständiger; alles andere ist eingearbeitet, und zwar so: Gott an ihre Trauer anknüpfend lässt ihnen ihre Hartnäckigkeit (V. 3) noch einmal vorhalten, die allerdings befürchten lässt, dass — *zöge er nur einen Augenblick in ihrer Mitte hinauf, er sie vertilgen würde* (durch einen Ausbruch des Ungehorsams dazu genöthigt), und fordert nun als Zeichen ihrer Busse, dass sie den Schmuck ablegen, dann wolle er *erkennen* d. i. sehen, was er ihnen thun werde oder könne (auf Erfüllung ihres Wunsches eingehend). אעלה וגו'] abgekürzter Bedingungssatz *Ew.* § 357. הוריד] mit מעל, *ablegen* ein Kleidungsstück, nur hier. Zu ידע vgl. 2, 4. 1 Sam. 22, 3; אֹרְחָךְ in LXX, die hier auch sonst stark abweichen. — V. 6. „Gehorsam *beraubten sich die K. I. ihres Schmucks vom Berg Horeb an* d. h. entzogen sich ihre Schmucksachen und gaben sie dahin, so dass sie vom Horeb an keine mehr

führten (*Kn.*). So vielleicht richtig im Sinne des R. Aber nach B wahrscheinlich: *sie zogen sich ab* (הִתְנַצֵּל gegen הִתְפָּרֵק 32, 3. 24 bei C) *ihren Schmuck*, den sie noch *von* der Feier am *Horeb her* anhatten (vgl. *Targ. Jon.*). חֹרֵב] s. zu 3, 1. Nach B nämlich sollte dieser Schmuck zur Herrichtung der Stiftshütte und wohl auch Lade dienen (*Kn. Wel.*), vgl. 25, 2 ff. 35, 22 ff. bei A, denn nur unter dieser Voraussetzung erscheint es erklärlich, dass V. 7 ff. Angaben über *das Zelt* sich anschliessen. Aber den gewiss von A sehr abweichenden Bericht des B darüber, der hier folgte, hat R, der den von A aufnahm, weggelassen, und nur noch den Schluss davon V. 7—11 mitgetheilt. Immerhin wird auch bei B die Lade mit dem Zelt ein Ersatz für die jetzt zu verlassende unmittelbare Gottesnähe auf dem Sinai gewesen sein (s. V. 4), wie bei A nach Erbauung der Hütte Gott nicht mehr auf dem Sinai, sondern von der Hütte aus (Lev. 1, 1) mit Mose redet. — V. 7. „Mose nahm *das* (nicht: *ein, Kn.*) Zelt, spannte es ausserhalb des Lagers auf, *ein Fernmachen vom Lager* d. i. in einiger Entfernung davon (s. zu 30, 36) und nannte es Zelt der Gestellung, Zusammenkunft (s. 25, 22). Wer Jahve suchte, d. h. sich an ihn wendete, um ihn zu befragen, zu ihm zu beten oder ihm zu opfern, der begab sich hinaus zum Versammlungszelte.“ יִקַּח] und so nachher immer Imprf. oder cons. Perf., weil geschildert wird, was damals (nach B während der ganzen Wüstenzeit) zu geschehen pflegte. Nur in dieser Form konnte der Bericht des B über das Zelt hier (vor Cap. 35—40) überhaupt aufnehmbar erscheinen. לוֹ יִנְטֶה לוֹ] ist nicht Obj. (*Kn.*), sondern Dat., schwerlich *für sich*, vielmehr *für ihn* d. h. für Gott (oder für den ארון, wenn dieser vorher genannt war, 2 Sam. 6, 17). Mit dem Aufruhr 32, 25 ff. (*Ew.* Alt. 421) hat diese Hinausverlegung des Zeltes wohl nichts zu schaffen, s. vielmehr Num. 10, 33. 12, 4. „Gemeint ist nicht etwa das Zelt Mose's (LXX, *Syr. Rasch. Abene. Pisc. Baumg. Kur. Ke. Köhl.*) oder ein anderes vor Erbauung der Stiftshütte gebrauchtes Heiligthum (*Cler. JDMich. Vat. Ros.*), sondern die Stiftshütte, wie nebst dem Namen das Vorhergehende und Folgende lehren. Mit der vorliegenden Nachricht stimmt Num. 10, 33. Nach dem Elohisten dagegen stand die Stiftshütte mitten im Lager (Num. 2, 17) und Jahve wohnte inmitten der Kinder Israel (25, 8)“. — V. 8—10. „Wann der Gottesmann Mose aus dem Lager hinausging zur Stiftshütte, so erhoben sich alle Israeliten ehrerbietig, blieben stehen und sahen ihm nach, bis er zum heiligen Zelte gelangte. Und wann er in dieses hineinging, so stieg die Wolkensäule herab, stand dann an der Thür und redete mit ihm“, nämlich Gott aus ihr (V. 11. Num. 12, 5. Dt. 31, 15), s. weiter zu 23, 20. „Die Wolkensäule wurde aber gesehen vom ganzen Volke, welches stand und sich in Anbetung“ niederwarf. „Sie erscheint hier als etwas bekanntes und der Verf. muss sie schon erwähnt haben. Wahrscheinlich gehört ihm 13, 21 f. an. — V. 11. In und aus der Wolkensäule redete Jahve zu Mose *Antlitz zu Antlitz* (Dt. 5, 4) oder *Mund zu Mund* (Num. 12, 8) d. i. nicht aus der Ferne vom Himmel her, sondern ihm gegenüber stehend, also wie ein Mensch zum andern redet. War dies geschehen,

so kehrte Mose wieder in das Lager zurück; doch sein Diener Josua als Knappe des Gottesgesandten wich nicht aus dem Zelte, d. h. er verliess es nicht, sondern hielt sich allezeit darin auf und war beständiger Wart desselben. Nach dem Elohisten durften abgesehen von Mose nur die Aaroniden in die Stiftshütte gehen und den Altar vor ihr betreten (Num. 3, 10. 38. 18, 7). Unser Verf. hat indess hinsichtlich der priesterlichen Rechte beim Cultus freiere Ansichten (20, 24 ff. 22, 28. 24, 5)". יהושע משרתו] 24, 13. 32, 17. 17, 9. 13. ימיש] 13, 22. — V. 12—23 nach C, ursprünglich Fortsetzung von 32, 34, nach dem jetzigen Text zugleich begründet durch die Busse des Volks (V. 4—6). Mose dringt betend und fürbittend weiter in Gott, bis er ihm zusagt, die Leitung des Volks selbst übernehmen, auch ihm einen Blick in die volle Herrlichkeit seines Wesens gewähren zu wollen. Man vgl. zu diesem immer weiter vordringenden Gebet Gen. 18, 23 ff. bei C (s. auch *Ew.* bibl. Theol. II. 182 ff.). — V. 12. Gott hatte Mose die Hinaufführung des Volks nach Kenaan befohlen und ihm dazu die Leitung durch seinen Engel (32, 34), genauer durch einen Engel (33, 2 f.) in Aussicht gestellt. Daran knüpft er an. אמר] nicht אָמַרְתָּ, s. zu V. 1. Er stellt ihm vor, er habe ihm zwar die Hinaufführung des Volks befohlen, aber ihm nicht kund gethan, *wen er mit ihm senden wolle* (da ja Gott viele Engel hat und Mose nicht weiss, was für ein Engel der zugesagte sein wird), während er doch gesagt habe, *er kenne ihn mit Namen* (vgl. Jes. 43, 1. 45, 3 f. 49, 1), d. h. Mose sei sein naher und genauer Bekannter („ein grosser König kennt nicht alle seine Angehörigen beim Namen; bei welchem dies jedoch der Fall, der hat den Vorzug, dem Herrn näher bekannt zu sein", *Kn.* nach *Ros.*), und *er habe auch Gnade in seinen Augen gefunden* (Gen. 6, 8. 18, 3 u. ö.), stehe in besonderer und voller Gunst bei ihm. Das ist vorher nicht mit diesen Worten gesagt, ist aber dem Sinn nach richtig s. 32, 10. 14. 34 (wo er seine Fürbitte erhört hat), und „entspricht dem Verhältniss Mose's zu Gott". Indessen da V. 17 Gott diese Worte wirklich sagt, so entsteht der Verdacht, sie möchten erst von R bei der Umarbeitung des Stückes des C (s. oben S. 334 f.) hiehier versetzt sein und ursprünglich in 34, 9 gestanden haben. — V. 13. אם נא מצאתי וגו'] auch 34, 9 und sonst bei C; s. zu Gen. 18, 3. Er bittet also, da er über Gottes Plan im Unklaren ist: *lass mich doch erkennen deinen Weg* (so mit Ketîb auch *Targ. Pesch., GrVen.*; aber *Mass.* mit *Sam.: deine Wege*) d. i. deine Art und Weise zu handeln, wie sie in deinem Wesen gegründet ist (Ps. 18, 31. Jj. 21, 31; Plur. Dt. 32, 4), *und ich will dich erkennen* d. i. damit ich dich kennen lerne, genau wisse, mit was für einem ich es zu thun habe, und meine weitere Bitte und Fürbitte darnach einrichten kann, *zu dem Zweck dass ich Gnade finde in deinen Augen*, d. h. nicht: einen *Beweis* deiner Huld erhalte (*Kn. Ke.*) sondern: mit meinen weiteren Bitten Erhörung finde. Die Lesart פָּנֶיךָ für דרכך (LXX *It. Vulg.*) kam wohl nur durch V. 20 herein. Er fügt hinzu, Gott solle *sehen*, berücksichtigen, dass diese Leute *sein Volk* seien, appellirt also an das Bundesverhältniss und gibt zu verstehen, dass er nur um-

des Wohles des Volkes willen solche Bitte thue. וּרְאֵה] ואראה LXX, von למען abhängig. — V. 14. „Jahve erwidert, sein פָּנִים werde gehen, d. i. sich auf den Weg machen, und also mitziehen. פנים] ist die *Person* (20, 3. 2 Sam. 17, 11), aber wiefern sie jem. das Gesicht zeigt, bei ihm erscheint und ihm gegenwärtig ist, so dass das Wort dann geradezu die Erscheinung und Gegenwart jemandes bezeichnet (Dt. 4, 37. Ps. 21, 10). Der פָּנִים Jahve's ist also vom מַלְאָךְ Jahve's" bei B „V. 2. 32, 34. 23, 20 f. dem Begriffe nach nicht verschieden", vgl. Jes. 63, 9. והנחתי לך] „*und ich mache dir Ruhe*, d. h. bringe dich an Ort und Stelle, wo du Ruhe haben wirst (Jos. 1, 13. 15. 22, 4. Dt. 3, 20. Jes. 63, 14). Angeredet ist Mose, aber im Namen Israels wie 34, 11 ff." Dass dieser V. als Antwort Gottes auf V. 13 nicht passt, ist deutlich. Darum wollte *Kn.* V. 12ª. 14—16 ausscheiden und einem andern Vrf. zuweisen. Aber bedenkt man, dass nach 34, 9 die ganze Verhandlung von 33, 12—34, 8 das zum letzten Zweck hat, die Zusage seines persönlichen Mitziehens von Gott zu erwirken, so kann man es nicht glaublich finden, dass Gott mit solcher Zusage hier auf die einfachen Worte V. 12ª hin so schnell bei der Hand sein soll, und muss vielmehr annehmen, dass V. 14—17 oder doch der wesentliche Inhalt davon einst in oder hinter 34, 9 stand und erst von R hierher versetzt ist (s. S. 334 f.). So wie jetzt der Zusammenhang lautet, entsteht ein Sinn nur, wenn man (mit *Ew.* Gesch. II. 261) פני וגו׳ fragend auffasst: m. פ׳ soll gehen und ich dir R. schaffen? und annimmt, dass Jahve den letzten Zweck der Rede Mose's V. 12 f. schon merkt. — V. 15. „Darauf erklärt Mose, wenn Jahve nicht mitzöge, so möge er sie nur nicht hinaufziehen lassen. Ohne Jahve wollen sie den Zug nicht unternehmen; sie würden dann beim Sinai in der Nähe ihres Gottes bleiben. — V. 16. Woran soll denn auch, dass Mose und Israel bei ihm in Gnaden stehen, erkannt werden, wenn nicht dadurch, dass Jahve mit ihnen zieht und sie auf diese Weise vor allen Völkern auf der Erde ausgezeichnet werden? Jahve hat einmal Israel erwählt und soll dies auch durch gewisse Zeichen zeigen (34, 10)". אפוא] wie Gen. 27, 33. 37. 43, 11 bei C. אֲדָמָה] 32, 12. — V. 17. „Jahve will auch diese Sache thun, wie er dem Mose in andern Stücken willfahrt hat" (32, 14. 33). Denn Mose steht bei ihm in Gnaden, s. V. 12. Nach dem jetzigen Text ist das die Antwort auf V. 14—16. Ursprünglich war es wahrscheinlich Antwort auf V. 13, wie auch V. 18 f. nur die Bitte von V. 13 (nicht die von V. 14—16) bestimmter formulirt. — V. 18. 19. „Mose spricht seine Bitte V. 13 bestimmter aus: er wünscht die Herrlichkeit Jahve's d. i. Jahve in seiner Herrlichkeit zu sehen und erhält den Bescheid, Jahve wolle vor ihm vorüberziehen lassen seine *ganze Schöne* d. h. seinen prächtigen himmlischen Lichtglanz (s. 16, 10) und *rufen mit dem Namen Jahve's*, d. h. diesen Namen bei der Erscheinung nennen, ausrufen", nicht blos damit Mose dieselbe als Erscheinung Jahve's erkenne (*Kn.*), sondern um ihm die in diesem Namen zusammengefasste sittliche Herrlichkeit kund zu thun. Man muss beachten, dass 34, 5—7 auf letzteres aller Nachdruck fällt, darf aber freilich

darum nicht hier טוּב (mit *Ke.*) als *Güte* fassen, denn Güte kann nicht eine sinnfällige Erscheinung und Gegenstand des הַעֲבֵר עַל פָּנֶיךָ sein. בְּשָׂמִי] LXX, verdeutlichend. Auch das folgende וְחַנֹּתִי וגו׳ kann nicht s. v. a. כִּי חַנֹּתִי sein und den Grund dieser Gewährung der Bitte Mose's enthalten (*Kn. Ke.*: denn er sei freier Herr seiner Gnadenerweisungen und Mose solle einmal so von ihm begnadigt sein), sondern besagt als Fortsetzung von וְקָרָאתִי וגו׳: und werde als solcher (Jahve) Gnade und Erbarmung erweisen, wem ich sie erweisen werde d. h. *werde* sie erweisen unbestimmt wem, er will's noch nicht sagen, meint aber schon das gefallene Israel (34, 6 ff.). Ueber die hier gebrauchte Wendung zum Ausdruck des unbestimmt bestimmten, nicht näher zu nennenden vgl. 3, 14. 4, 13. 16, 23. 1 Sam. 23, 13. 2 Sam. 15, 20. Die Anwendung des Ausspruchs in Rom. 9, 15 kann über den ursprünglichen Sinn nicht entscheiden. — V. 20. Das V. 19 gesagte will Gott gewähren (entsprechend V. 13); das andere aber, was in Mose's Forderung V. 18 liegt, kann er nicht gewähren. „Das Angesicht Jahve's und somit dessen Person kann Mose nicht sehen, weil der Mensch Gott nicht sieht und lebt d. i. des Todes ist, wenn er Gott sieht (s. 19, 21 und zu Gen. 16, 13). חָי] s. 1, 16. Gen. 3, 22. Lev. 25, 35.“ — V. 21—23. „Es ist ein Ort bei Jahve d. i. ein Platz auf der Höhe des Berges, wo Mose sich auf den Felsen stellen soll; Jahve will beim Vorüberziehen seiner Herrlichkeit ihn in die Höhle des Felsens stellen und während des Vorüberziehens seine Hand auf ihn decken, dann aber diese wegnehmen, so dass Mose auf jenen Platz des Felsens getreten noch die אֲחֹרַיִם *hinteren Theile* d. i. Rückseite (26, 12. Ez. 8, 16) Jahve's sehen wird. פָּנַי] s. 16, 10. פָּנֶה] nur noch Jes. 2, 21.“ עַד] ist *während* wie Jud. 3, 26. Ob der Vrf. mit der Felsenhöhle, nach 34, 2 auf dem רֹאשׁ הָהָר, eine bestimmte Lokalität dort im Sinn gehabt hat, muss dahingestellt bleiben. „Die Spitze des Sinai hat höchstens einen Umfang von 60 Fuss (*Burckh.* Syr. 907) und besteht aus einer kleinen Fläche von ungeheuren Granitfelsen, die gegen Osten zu am höchsten ist; auf ihr steht jetzt eine Capelle und etwa 40 Fuss südwestlich davon eine Moschee (*Robins.* I. 170), unter welcher eine kleine Grotte liegt, die etliche hinabführende Stufen und einen grossen Granitblock zur Decke hat (*Seetz.* III. 83 f.), wohl dieselbe (?), welche einst dem Elia zum Aufenthalte diente (1 Reg. 19, 9). Man hat dann zu denken an ein Ziehen der Erscheinung von der höchsten Spitze nach Südwesten hin; während desselben ist die Grotte von Jahve's Hand bedeckt, d. h. von seiner schirmenden Macht (Jes. 25, 10. 62, 3), von dichtem Gewölk beschützt, so dass Mose nicht Schaden nimmt; darnach sieht er noch die Hinterseite der abziehenden Erscheinung“ (*Kn.*). In 34, 2. 5 wird auf diese Aeusserlichkeiten kein Gewicht gelegt. Der eigentliche Gedanke ist, dass der Mensch das volle Wesen Gottes nicht schauen kann, sondern es ihm nur vergönnt ist, da wo Gott in seiner Herrlichkeit vorübergegangen ist, ihm nachzublicken und nachzudenken (vgl. auch Jj. 26, 14). — Cap. 34, 1—4. Zur Ausführung dieser Zusagen befiehlt Gott dem Mose, am andern Morgen mit neuen von ihm zubehauenen Tafeln bei Gott auf der Spitze

des Berges sich einzufinden und Mose kommt diesem Befehle nach (vgl. Dt. 10, 1 ff.). V. 1. Mose soll 2 Steintafeln, wie die zerbrochenen waren, behauen, auf welche Jahve die Worte schreiben will, die auf den ersten standen. Wenn die Zertrümmerung der Tafeln (32, 19) Folge und Zeichen des Bundesbruchs war, so verbindet sich mit der in Aussicht gestellten Wiederbegnadigung des Volks naturgemäss die Wiederherstellung der Tafeln, doch mit dem Unterschied, dass jetzt die Tafeln selbst nicht mehr מעשה אלהים (32, 16) sein sollten, sondern nur die Schrift darauf Gottes Schrift. לחת אבנים] noch V. 4 und Dt. 4, 13. 5, 22. 9, 9—11. 10, 1. 3, während B לחת אבן (24, 12. 31, 18) sagt. — V. 2. 3. Mose soll bereit sein (19, 11) zum Morgen, und dann am Morgen den Sinai besteigen und auf der Spitze des Berges (19, 20; auch 24, 17) dem Jahve sich stellen (33, 21). „Niemand soll mit ihm hinaufsteigen, und Niemand auf dem ganzen Berg sich sehen lassen, auch das Vieh soll nicht weiden gegen den Berg hin (26, 9. 28, 25. 37 u. s.), d. h. in seiner Nähe". Die Aehnlichkeit mit 19, 12 f. springt in die Augen. Sie hat ihren Grund nicht etwa darin, dass hier ein anderer Schriftsteller dasselbe, was Cap. 19 ff. erzählt war, darstellt (*Wel.*), sondern darin, dass der Act der Wiederherstellung des Bundes ein besonders feierlicher und förmlicher sein muss, wie der der ersten Bundschliessung. — V. 4. „Mose behaut also 2 neue Tafeln und besteigt mit ihnen am Morgen den Berg." משה] fehlt im *Sam.* — V. 5. Jahve, der während der Verhandlung Cap. 32 f. auf dem Berge gegenwärtig vorausgesetzt war, fährt zu dem feierlichen Act (wiederum wie 19, 9. 18 f., und bei A 24, 15 ff.) im Gewölk herunter (vom Himmel auf die Spitze des Bergs), da hier alles darauf ankommt, durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen und Worte dem Mose die wiedergewonnene Gnade zu versichern. ויתיצב וגו׳] Subj. ist Mose (*Vulg.*), nicht Gott (gewöhnliche Erklärung), denn 1) nach V. 2 und 33, 21 soll Mose sich Gott stellen, nicht umgekehrt, und 2) das ויעבר וגו׳ V. 6 hat sonst keinen Sinn mehr. Also: Mose stellt sich dort, wo das Gewölk war, bei ihm, und rief den Namen Jahve's an (somit ויקרא anders als 33, 19, welchem vielmehr erst das ויקרא V. 6 entspricht). — V. 6. 7. Und nun erst *zieht*, seinem Versprechen 33, 19. 22 gemäss, *Jahve*, näml. in seiner vollen Herrlichkeit, *an ihm vorüber und ruft* (Erfüllung von 33, 19) oder erlässt die Verkündigung: *Jahve Jahve* (mit Emphase, zur Einschärfung wiederholt, ähnlich wie beim Rufen der Namen s. zu Gen. 22, 11), *ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und reich an Huld und Treue, Huld bewahrend Tausenden, Vergehung und Missethat und Sünde vergebend, aber ganz ungestraft nicht lassend, ahndend die Vergehung von Vätern an Kindern und Kindeskindern, an Drittekindern und Viertekindern.* Damit ist dem Mose das innerste Wesen Jahve's, seine volle ethische Herrlichkeit zwar nicht in sinnfälliger Erscheinung gezeigt, aber in Worten und für die geistige Erkenntniss erklärt, wesentlich übereinstimmend mit 20, 5 f., aber dem gegebenen Anlass und dem Wesen Gottes selbst gemäss dahin fortentwickelt, dass die Gnade und Liebe als die über den Zorn und die Strafgerechtigkeit

immer wieder übergreifende, den innersten Grund in dem heiligen Wesen Gottes bildende aufgezeigt wird (Num. 14, 18). [עַל־שִׁלֵּשִׁים וגו׳ s. 20, 5 und Gen. 50, 23; unter den שׁ׳ *Enkel* zu verstehen (*Kn.*), liesse sich nur halten, wenn man es als Wiederaufnahme von בְּנִים בְּנֵי zum Behuf der Anreihung der רִבֵּעִים ansähe. — V. 8. „In Eile verbeugt sich Mose und macht die Niederwerfung vor der göttlichen Erscheinung und wegen der trostreichen Eröffnung. Die Ausdrücke wie 4, 31. 12, 27." — V. 9. Mit V. 6 f. ist der von Mose (33, 13. 18) erbetene Einblick in Gottes Wesen gewährt, und nun erst kann er, in Anwendung dieser Erkenntniss, die letzte Bitte, die ihm schon 33, 12 ff. im Sinne lag, zuversichtlich wagen, dass Gott ganz verzeihen, persönlich unter ihnen mitziehen und so das alte Verhältniss wieder völlig herstellen möge. [אִם נָא וגו׳ s. zu 33, 13. [כִּי וגו׳ die Hartnäckigkeit (32, 9. 33, 3. 5) des Volks wird als Motiv der Bitte um Verzeihung und der Verzeihung selbst geltend gemacht, vgl. Gen. 8, 21 (bei C). [וְנָחַלְתָּנוּ *und wollest uns in Besitz nehmen*, dass wir dein Eigenthum, deine נַחֲלָה (Dt. 4, 20. Sach. 2, 16) seien; so im jetzigen Text zur Anpassung an V. 10, aber ursprünglich wahrscheinlich (*Ew.* Gesch. II. 261) וְהַדְרַכְתָּנוּ *und wollest uns leiten.* Auf die Bitte V. 9 vermisst man die Antwort; V. 10 passt als solche nicht gut. Die allein passende Antwort ist jetzt von R in 33, 14—17 (s. d.) versetzt und verarbeitet, und statt deren V. 10—27 angefügt. — V. 10—27. *Die Bundschliessung und die Bundesgesetze* nach C, vermittelst des überleitenden V. 10 durch R hierher versetzt (s. o. S. 334). Es ist selbstverständlich, dass wenn Gott volle Wiederaufnahme des Volks in seine Gnade zugesichert hat, er dies nur thun konnte unter der Bedingung, dass dasselbe fortan die ihm mitgetheilten Bundesgesetze halte, und insofern ist dieser Ort nicht unpassend, um dieselben in Erinnerung zu bringen. — V. 10 leitet über und ist so gefasst, dass er als Antwort auf die Bitte V. 9 einigermassen passt. „Jahve ist ganz geneigt und erklärt, er schliesse einen Bund (mit Mose und Israel V. 27; LXX haben noch לְךָ nach כָּרַת), welcher auch durch Zeichen sich als vorhanden bekunden werde (nach 33, 16). Denn vor Mose's ganzem Volke werde er Wunder thun, wie sie auf der ganzen Erde und unter allen Völkern noch nicht hervorgebracht worden seien, das ganze Volk, unter welchem Mose lebe, werde das Werk Jahve's sehen, weil dieses נוֹרָא *furchtbar* d. i. staunenswerth (Ps. 66, 3. 5. 139, 14) sein wird, nicht etwas Kleines, was man übersieht und nicht beachtet. [אֲשֶׁר *qualia* wie Jes. 7, 17. בָּרָא] von Begebenheiten, welche Gott hervorruft z. B. Jes. 45, 7. 48, 7. Jer. 31, 22 vgl. Num. 16, 30. Zu denken ist an die wunderbaren Ereignisse auf dem Weiterzuge, welche bewiesen, dass Gott mit Israel verbunden und unter ihnen war z. B. Num. 11. 12. 16. 17. 20. 21. Sie geschahen zum Theil durch Mose und werden daher als etwas bezeichnet, was Gott mit Mose thut, d. h. was er ihm anthut, womit er ihn ausstattet und auszeichnet". — V. 11—26 werden die Gesetze dieses Bundes mitgetheilt, wobei (wenigstens nach dem jetzigen Text) „Mose als Vertreter des Volks angeredet ist wie 33, 14" (*Kn.*). Diese Gesetze nach C entsprechen den

Cap. 20, 23—23, 33 nach B gegebenen, und sind meist wörtlich, einige mit Modificationen, dorther wiederholt. Sie sind aber von viel beschränkterem Umfang; sie betreffen nur die gottesdienstlichen Dinge (Opfer und Feste) und sind mit den dem C geläufigen Warnungen vor Abgötterei untermischt; die rein ethisch-religiösen und die rechtlichen Vorschriften sind nicht darunter (s. zu Lev. 19 f.). Sowohl die Gesetze selbst als die eingestreuten Mahnungen lassen ihren secundären Charakter gegenüber von Cap. 20—23 deutlich erkennen. Eine Zurückführung der Gesetze auf die geschlossene Zahl 10 scheint nicht beabsichtigt. — V. 11—16. Zuerst eingehende Warnungen vor der Theilnahme an dem abgöttischen Unwesen der Kenaaniter, eine Ausführung des V. 14a vorgetragenen Grundgebots (vgl. 23, 24 f.). Israel soll den Kenaanäern, die Jahve vertreibt (23, 30 f.; über גֹּרֶשׁ s. *Ew.* § 170, a), sich nicht verbünden (23, 32), damit sie ihm nicht zur Schlinge werden (23, 33), vielmehr ihre Altäre zerstören, ihre Säulen zertrümmern (23, 24), ihre Aschera's abhauen (s. zu Dt. 16, 21). Zu בּוֹא mit עַל V. 12 vgl. 18, 23. אשריהם] *Sam.* אשרים, auch die alten Ueberss. drücken den Plur. aus. — V. 14 das Hauptgebot dieser Gruppe, leicht variirt aus 20, 3 u. 5. — V. 15. 16. פן־תכרת] losgelöst von השמר V. 12, s. v. a. dass du nur nicht schliessest! schliesse ja nicht! (Jes. 36, 18. Jj. 32, 13. 36, 18). Ein Bund mit dem Landesbewohner würde die Folge haben, dass er dich zu seinen Opferfesten einlüde und du von seinem heidnischen Opfer ässest (vgl. Num. 25, 2). Der Plur. וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם gegen Sing. מזבחו zeigt denselben auffallenden Wechsel wie V. 13. — V. 16. Eine andere Folge wäre die Verheirathung von Israeliten mit Töchtern des Landesbewohners (Jud. 3, 6) und die Verführung jener durch diese zu kenaanit. Diensten (Dt. 7, 4). Die Worte der LXX hinter לְבָנֶיךָ erweisen sich durch Gl. b als Zusatz. וזנה] im religiösen Sinn vom Abgötterei-treiben findet sich im Pent. nur noch Lev. 17, 7. 20, 5 f. Num. 14, 33. 15, 39. Dt. 31, 16. — V. 17 Variation von 20, 4. 23: man soll keinen *Gussbildgott* (s. zu 32, 4) d. h. eben Bildgott machen. אֱלֹהֵי מַסֵּכָה] im AT. nur hier und Lev. 19, 4. — V. 18. Das *Mazzothfest* soll man feiern, siebentägig, genau wie 23, 15, nur ist zur Vermeidung von Misverständniss für dortiges בּוֹ bestimmter בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב gesetzt, und אֲשֶׁר für בָּאֲשֶׁר wie 10, 6. 14, 13. — V. 19. 20. Statt der weiteren 2 Feste (V. 22) folgt nun zunächst wie Cap. 13 auf das Mazzothfest das *Erstgeburtsgesetz*, übereinstimmend mit 13, 12 f. bei C, abweichend von 22, 28 f. bei B. מקנה] umfasst hier Rind- und Kleinvieh, s. Gen. 4, 20. „Das sonst unerhörte und unerklärliche תִּזָּבֶר ist ein alter Schreibfehler für הַזָּכָר, worüber 13, 12 kaum einen Zweifel lässt“ (*Kn.*). Allein ausserdem ist der Satz unvollständig: da er durch וְ an den allgemeinen Satz V. a angefügt ist, und V. 20 das תִּפְדֶּה einen Gegensatz dazu macht, so kann nicht mehr לִי Praedicat dazu sein, sondern muss ein תַּקְרִישׁ (Dt. 15, 19) oder תִּזָּבַח ausgefallen sein (vgl. *Targ.*). Die Auswerfung des וְ gäbe nur eine nothdürftige Abhülfe. Dass übrigens diese Vorschriften des C (hier und 13, 12 f.) genauer und darum jünger sind, als die 22, 29, ist leicht deutlich.

— Ueber den Satz ולא יראו וגו׳] s. zu 23, 15; seine besondere Beziehung auf die Erstgeburtsgaben scheint hier nicht zu umgehen zu sein. — V. 21. Das *Sabbathgebot* vgl. 23, 12 (20, 9 ff. 31, 12 ff. 16, 22 ff.), mit dem ausdrücklichen Zusatz: mit dem Pflügen und dem Erndten (Gen. 45, 6) sollst du ruhen. — V. 22. Ueber *Wochen-* und *Einsammlungsfest*, s. 23, 16. Das וְ am Anfang (schwerlich = *sowohl*) ist auffallend, da die andern Gesetze alle ohne וְ beginnen. Auch die Fassung ist hier eigenthümlich: *ein Wochenfest* (s. Lev. 23, 15 ff. Dt. 16, 9 f.) *sollst du dir* (Dt. 16, 13) *machen*, veranstalten, halten (12, 48. 31, 16. Dt. 16, 10. 13), ein Fest *der Erstlinge der Weizenerndte* (genauer als 23, 16). תקופת] s. 23, 16; der Ausdruck ist gewiss mit Absicht minder scharf als בצאת (LXX geben sogar μεσοῦντος τοῦ ἐνιαυτοῦ). — V. 23. *Dreimalige Wallfahrt* im Jahr, wie 23, 17. — V. 24. Während 23, 17 diese Wallfahrten ganz unbefangen geboten sind, wird hier die Möglichkeit derselben schon gegen den naheliegenden Einwand gerechtfertigt (vgl. ähnliches Lev. 25, 20—22), dass dann Feinde in's Land fallen möchten: Gott wird vor Israel Völker (*Sam.* גוים רבים) vertreiben und seine Grenze weit machen (23, 31. Dt. 19, 8), so dass Niemand seine Begierden auf es richten und einen Einfall wagen wird, aus Furcht vor seinem gewaltigen Gott (23, 27 f.). „An eine Waffenruhe in der Pilgerzeit wie bei den Arabern (*JDMich.* mos. Recht I. 344 f.) ist nicht zu denken". בַּעֲלֹתְךָ] dieser Ausdruck ist zu bemerken, da עָלָה der technische Ausdruck für das Hinaufziehen nach Jerusalem war. לראות] s. zu 23, 15 (auch 10, 3). — V. 25 aus 23, 18 variirt. Was dort über die Behandlung des Opferbluts und Opferfetts allgemein gesagt ist, ist hier auf das Passahopfer gedeutet und eingeschränkt, dabei תזבח durch das in solcher Verbindung ungewöhnliche תשחט und das bestimmtere עד־בקר durch das unbestimmtere לבקר ersetzt. Uebrigens lasen die LXX זְבָחִי als זָבַחְתִּי. Von einem חג הפסח kann die Rede sein nur wenn man Passah und Mazzoth schon als *ein* Fest zusammenzunehmen sich gewöhnt hatte. — V. 26 noch zwei weitere Gesetze, wörtlich nach 23, 19. — Dass die Gesetze V. 14. 17 ff. gerade 10 seien oder sein sollen, hat man mit Unrecht aus V. 28 geschlossen; jeder derer, welche 10 zählen, zählt auf andere Weise (*Göthe* Werke, Cott. 1853 ff. XIV. 266 ff.; *Hitzig* Ostern II. 42 f.; *Ew.* II. 238; *Kayser* S. 58; *Wel.* XXI. 554). Das ganze mit Göthe's Auctorität gestützte Gerede von einem von Ex. 20 und Dt. 5 verschiedenen Zweitafelgesetz zerfällt schon damit (s. weiter V. 28) in nichts, und geradezu unbegreiflich ist, wie man (*Wel.* XXI. 555) diesem angeblichen Dekalogen mit Geboten wie V. 25 f. die Priorität vor Ex. 20 und Dt. 5 zuerkennen mag. — V. 27. Abschluss zu V. 10—26: Mose soll alle diese Worte d. h. die V. 11—26 ertheilten Vorschriften aufschreiben, denn in Gemässheit dieser Worte (עַל־פִּי wie Gen. 43, 7 bei C) hat Gott einen Bund mit ihm und Israel geschlossen. Es ist dies die Parallele nach C zu 24, 3—8 nach B (s. zu 24, 4). Zu beachten ist dabei das Perf. כָּרַתִּי gegen כֹּרֵת V. 10. An den Hauptdekalogen Cap. 20, den das Volk unmittelbar gehört hat, ist hier bei הדברים האלה ebensowenig

zu denken als in Cap. 24, 3 ff. — V. 28. Abschluss zu V. 1—9 (oder V. 1—27): „Mose hielt sich dort bei Jahve 40 Tage und Nächte auf, in welcher Zeit er nicht ass und trank, also auf wunderbare Weise von Gott erhalten wurde.“ Füglich kann sich das nur auf den zweiten Aufenthalt Mose's (V. 4 ff.) zum Zweck der Wiederherstellung des Bundes beziehen, und sind also diese 40 Tage zu unterscheiden von den 24, 18 bei demselben Vrf. genannten (vgl. Dt. 9, 18. 25. 10, 10 mit Dt. 9, 9. 11). Das Nichtessen und Nichttrinken, also Fasten ist aus dem Sühnezweck dieses Aufenthalts zu erklären, wird aber Dt. 9, 9 auch schon vom ersten Aufenthalt ausgesagt. [ויכתב וגו׳] Abschluss zu V. 1 und 4; Subj. ist Jahve, der zuvor genannt ist (*Hengst.*, *Bertheau* sieben Grupp. S. 98; *Kn. Kur. Ke. Kal. Köhl.*) gemäss V. 1 (Dt. 10, 2. 4), und darum die *Bundesworte*, *die* 10 *Worte*, die er auf die Tafeln schrieb, nicht die V. 27 genannten Worte, in deren Gemässheit der Bund geschlossen wurde (24, 4 ff.), denn von ihnen heisst es gar nicht, dass sie *auf die Tafeln* geschrieben werden sollen, sondern der Cap. 20 verkündigte Hauptdekalog (Dt. 10, 1. 4). Der Schein des Gegentheils kommt nur aus dem Namen *Bundesworte*, der wie man aus dem Ausdruck ארון הברית (Num. 10, 33. 14, 44 u. ö.) schliessen kann, bei C (wie im Dt. 9, 9. 11. 15) für den Hauptdekalog ebenso fest war, wie עֵדוּת bei A (s. zu 25, 16). Wie bei B (Cap. 20—24) ausser dem Hauptdekalog noch weitere „Worte und Rechte“ vor der förmlichen Bundschliessung und als Grundlage derselben mitgetheilt werden, so sind auch bei C die 10 Worte die Hauptbundesworte, aber andere (V. 27) kommen als Grundlage des Bundes hinzu. — V. 29—35. *Die Herabkunft Mose's vom Berg und sein verklärtes Angesicht*, nach A, Fortsetzung zu 24, 15—18a. 31, 18. 32, 15a. — V. 29. 30. Als Mose vom Sinai herabstieg, mit den beiden Zeugnisstafeln in seiner Hand, ohne zu wissen, *dass durch* (16, 7) *das Reden Gottes mit ihm* die *Haut seines Gesichtes strahlend geworden war*, da sahen Aaron und alle Israelsöhne (LXX unrichtig זקני statt בני, wie A nicht schreibt) seine strahlende Gesichtshaut und fürchteten sich an ihn heranzutreten. „Der כְּבוֹד יְהוָה (24, 16 f.) glänzte den Mose, als er vor Jahve stand, an und verlieh seinem Antlitz einen Lichtschein oder Strahlenglanz. Etwas ähnliches erzählten (nach Dio Chrys. orat. 36 p. 93 Reisk.) die Perser von ihrem Gesetzgeber Zoroaster. קרן] s. *Ges.* th. 1239. Vom Glanze verstehen das Wort schon LXX, *Paul.* 2 Cor. 3, 7, *Pesch. Targ.*, *GrVen.*; nur *Aq.* und *Vulg.* deuten es vom Gehörntsein, woraus sich die verkehrte Darstellung Mose's mit Hörnern erklärt. Mehr bei *Deyling* observ. sacr. III. p. 63 ff.“ — V. 31. 32. Erst von ihm gerufen traten zuerst Aaron und die Fürsten (16, 22) in der Gemeinde wieder zu ihm heran, und redete er zu ihnen, darnach kamen alle Israelsöhne, denen er nun die ihm von Gott auf dem Sinai mitgetheilten Befehle verkündigte, s. weiter Cap. 35 ff. — V. 33—35. „Als Mose *geendigt vom Reden* d. i. aufgehört hatte zu reden (Lev. 16, 20), verhüllte er sein Antlitz und trug diese Hülle gewöhnlich; nur wann er in's Heiligthum ging vor Jahve, legte er sie ab bis zum Hinausgehen, wo er sie mitnahm, aber jedes-

mal erst wieder umlegte, nachdem er dem Volke verkündigt hatte, was ihm von Gott geboten worden war. Er trug an seinem Antlitze einen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, welchen er im gemeinen Leben dem Blicke entzog und blos bei seinen Verrichtungen als göttlicher Gesandter zeigte. לִפְנֵי יהוה] s. Lev. 1, 5. 4, 6. Das Hapaxleg. מַסְוֶה ist *Hülle* wie סוּת Gen. 49, 11." Zu וְצִוָּה V. 34 s. auch *Geig.* S. 330. Die Verse 34 f., die eine Gewohnheit beschreiben, sind natürlich proleptisch.

IV. Herstellung der Einrichtungen und Ordnungen der Gemeinde am Sinai Ex. 35 — Num. 10, 10.

1. Die Herrichtung der Stiftshütte und der Priesterkleider Cap. 35—40.

Hier wird über die Ausführung der Cap. 25—31 von Gott an Mose gegebenen Befehle berichtet. Mit Ausnahme der Verkündigung des Sabbathgesetzes, womit 35, 1—3 begonnen wird, bezieht sich alles Uebrige auf die Herstellung der Stiftshütte mit ihren Geräthen und der Priesterkleider. Das Volk wird zu freiwilligen Beiträgen und Arbeiten für das auszuführende Werk aufgefordert; die leitenden Künstler werden ernannt und eingewiesen; das Volk bethätigt den grössten Eifer und steuert überreichlich Beiträge 35, 4—36, 7. Alles wird genau nach der göttlichen Vorschrift angefertigt, Teppiche Decken Bretter der Zeltwohnung 36, 8—34, die Vorhänge V. 35—38, Bundeslade Tisch Leuchter Räucheraltar 37, 1—28, Räucherwerk und Salböl V. 29, Brandopferaltar und Becken 38, 1—8, Vorhof 9—20. Folgt eine summarische Berechnung der zum Bau verwendeten Metalle V. 21—31. Die Priesterkleider werden angefertigt 39, 1—31. Nach Fertigstellung aller Arbeiten werden dieselben an Mose abgeliefert V. 32—43. Dieser richtet am Neujahrstag des 2. Jahres des Auszugs auf göttliche Weisung das Heiligthum ordnungsgemäss auf, indem er zugleich Schaubrod auflegt und Rauch- Brand- und Speis-Opfer darbringt 40, 1—33. Jahve nimmt Besitz von der Wohnung und die Zeichen seiner Gegenwart, Gewölk und Feuerglanz, bleiben bei ihr während des ganzen Aufenthalts in der Wüste V. 34—38. — Obwohl der Natur der Sache nach in stofflicher Beziehung hier das Meiste nur Wiederholung aus Cap. 25—31 ist, so ist doch dieser Abschnitt keineswegs entbehrlich. Das summarische Urtheil (*Wel.* XXII. 415 f.), dass derselbe, weil neben Cap. 25 ff. ganz und gar bedeutungslos und weil von Ex. 29, 1—35 (das keinen Räucheraltar und keine Salbung der Geräthe kenne) abweichend, zugleich mit Lev. 8 dem A fremd und an der Stelle einer allgemeinen Bemerkung, dass Mose alles nach den Befehlen Cap. 25—29 ausgeführt habe, durch spätere Bearbeiter eingesetzt sei, trifft schon aus allgemeinen Gründen nicht zu. Es versteht sich ja, dass A nach seiner ganzen Art die Vollziehung der von Gott

empfangenen Befehle über einen Gegenstand, welcher für ihn von so hervorragender Wichtigkeit war, nicht blos mit ein Paar Worten, sondern ordentlich, sachgemäss fortschreitend, sogar umständlich erzählt haben wird. Ausserdem kommt in diesem Bericht doch auch Manches vor, was gar nicht so selbstverständlich ist z. B. die Schilderung des grossen Eifers des Volks in Beschaffung der Mittel zur Herstellung des Heiligthums 35, 22—28. 36, 2—6, die Zeitbestimmung 40, 2. 17, die Nachricht vom Einzug der Herrlichkeit Gottes 40, 34 f. Dass diese Besitznahme des Heiligthums durch Gott der Lev. 8 (nach Ex. 29) vor sich gehenden Priesterweihe und Salbung des Heiligthums nicht widerspricht, dürfte einleuchten: die richtige Ausführung des Baues nach dem Befehl Gottes genügte noch nicht zur Anerkennung des Heiligthums als seiner Wohnstätte, sondern erst durch die göttliche Besitznahme desselben wurde es zu einem wirklichen Heiligthum, an dem nun auch wirkungskräftige hl. Handlungen, wie die Priesterweihe, vorgenommen werden konnten (vgl. 1 Reg. 8, 10 f. mit 62 ff.), und die Salbung hinwiederum soll nicht den Einzug Gottes erst ermöglichen, sondern wie sonst immer so auch hier das von Gott für heilig erklärte für die Menschen heilig und unantastbar machen. Dass aber in Cap. 29, 1—35 die Salbung des Heiligthums nicht verordnet wird, beweist noch nicht, dass A keine Salbung kannte: dort, wo von der Priesterweihe die Rede ist, gehörte sie nicht hin; an ihrem Ort 30, 25 ff. (bezüglich des Altars schon 29, 36) und 40, 9 ff. wird die Verordnung gegeben und Lev. 8, 10 f. die Ausführung berichtet; ein Interpolator hätte sie wohl auch Ex. 29, 9 interpolirt. Die Behauptung endlich, dass A keinen Räucheraltar kannte und darum Cap. 35—40, wo dieser Altar überall mit erscheint, secundär oder tertiär sein müssen, ist schon S. 263 f. und zu 30, 1 ff. als nicht evident zurückgewiesen, und dass 37, 25—28 (ich setze hinzu: auch 35, 15. 39, 38) bei den LXX fehlt, hat bei dem Zustand des LXX Textes in diesem Abschnitt (wo z. B. auch 36, 14—33 fehlt) um so weniger kritische Bedeutung, als die LXX wie 30, 1—11 so 40, 5. 26 diesen Räucheraltar haben, auch τὸ θυμίαμα τῆς συνθέσεως in ihrem 35, 14. 19. 38, 25. 39, 16 nicht entbehren. Wenn also so weit gegen die Ableitung dieses Abschnitts von A im Ganzen keine gegründete Bedenken, wenigstens keine zwingende Gründe vorliegen, so kann man immerhin doch fragen, ob denn A sich selbst so im Grossen wiederholt haben werde, wie es 36, 8—38, 20 und 39, 2—31 der Fall ist. Die allgemeine Möglichkeit davon wird man nicht bestreiten können bei einem Schriftsteller, der bei der Ausführung eines Befehls das im Befehl Gesagte auch sonst zu wiederholen liebt (Gen. 1, 11 f. 8, 16—19 u. s. f.). Hier in diesem Abschnitt sind die Wiederholungen im Grossen dadurch veranlasst und sogar nothwendig geworden, dass in Cap. 25—31 eine lange Reihe mannigfaltiger Befehle ununterbrochen fortläuft und zwar Befehle über die wichtigsten Dinge: ihre Ausführung konnte nicht blos summarisch gemeldet werden, sondern war mit Sonderung der einzelnen Materien und in richtiger Ordnung zu erzählen, wobei ein Eingehen auf's Einzelne nicht vermieden werden konnte. Nun ist aber

freilich ein Unterschied zwischen Wiederholung und Wiederholung, und auch im vorliegenden Abschnitt zeigt sich das. In 39, 2—31 (Verfertigung der Priesterkleider) ist Cap. 28 mit ziemlicher Freiheit reproducirt, indem bald gekürzt, bald erweitert und Neues eingefügt wird (s. V. 6. 22. 24. 25. 28. 30), ganz so wie man es erwartet, wenn der Vrf. derselbe ist mit dem von Cap. 28; nur beim חֹשֶׁן V. 8—21 ist (ausser V. 16) der Anschluss an das Original ganz genau, aber das erklärt sich leicht aus der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes. Mit Ausnahme von V. 3[a] ist nichts darin, was Anstoss erregen könnte. Eigenthümlich ist diesem Stück, dass die Beschreibung jedes einzelnen Gegenstandes mit der Formel כאשר צוה יהוה את משה geschlossen wird. Darin berührt sich dasselbe nicht nur mit Lev. 8, worin ähnliche Freiheit der Reproduktion herrscht, sondern auch mit 40, 17—32. Daraus ergibt sich ohne Zweifel die Abfassung dieser Stücke durch eine und dieselbe Hand, und wenigstens bei Ex. 39, 2—31 und Lev. 8 steht nichts wesentliches im Wege, darin die Hand des A selbst zu erkennen, während freilich bei 40, 17—32 (ausser einigen sprachlichen Erscheinungen: נֶגֶד *Seite* V. 22. 24 wie Lev. 1, 11; *goldener Altar* 5. 26 wie 39, 38. Num. 4, 11) sachliche Bedenken entgegenstehen, es ganz so, wie es lautet, von A abzuleiten. Viel genauer ist der Anschluss an das Original in 36, 8—38, 20 (das Zelt und seine Geräthe). Zwar rein mechanisch (*Popp.*) ist die Wiederholung auch hier nicht: z. B. die Ordnung der einzelnen Gegenstände ist mit Fug und Recht geändert; von 30, 17—21 und 22—38 ist die Ausführung in 38, 8. 37, 29 nur mit ein Paar Worten gemeldet; 26, 9[b]. 12f. sind in 36, 10. 13 verständiger Weise weggelassen; in 36, 38. 38, 17. 19 ist das Original sogar etwas modificirt; 37, 13. 16. 38, 5 u. s. finden sich kleine Freiheiten im Ausdruck; 38, 9—20 (Vorhof) ist ziemlich frei; in 38, 8[b] ist etwas neues beigebracht (gegen dessen Abkunft von A freilich begründete Zweifel sich erheben). Aber höchst auffallend ist 36, 29 die rein mechanische Wiederholung von יַחַד aus 26, 24; bemerkenswerth auch (*Popp.*) die Ersetzung des alten אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ durch das gewöhnlichere אַחַת אֶל־אַחַת 36, 10. 12f. 22 und der Plur. קְרָשִׁים für den Sing. in 36, 23—25 (s. aber zu 26, 19), ferner die jüngere Schreibart קצוותיו 37, 8 (ebenso 39, 4) und dicht bei einander die Glossen 38, 15. 17. 18 (s. d.); 38, 18 לְעֻמַּת in einem dem A fremden Sinn. Derartige Erscheinungen reichen zwar noch lange nicht hin, um eine überaus späte Abfassung des Stücks 36, 8—38, 20 (*Popp.*) daraus zu erschliessen, aber sie beweisen doch, dass an diesem Text spätere Hände sich zu schaffen gemacht haben. Ja in Anbetracht des Zustandes des LXX Textes von diesem Stück (s. unten) und in Erwägung des zwischen diesem Stück und den oben besprochenen Ex. 39, 2—31 (40, 17—32) und Lev. 8 obwaltenden Unterschieds wird man zu der Vermuthung gedrängt, dass erst spätere Bearbeiter einen ursprünglich freier reproducirenden Text des A (R) oder auch einen in den Handschriften verdorbenen Text durch diese peinlich genaue Wiederholung des Originals darum ersetzt, beziehungsweise vervollständigt haben, weil ihnen hier, wo die göttliche תַּבְנִית

dieser Dinge maassgebend war, die scrupulöseste Reproduktion geboten erschien. Und diese Vermuthung, dass spätere Hände überarbeitend eingegriffen haben, beschränkt sich nicht auf dieses Stück allein, sondern ist auf Cap. 35—40 im Ganzen auszudehnen. Vor Allem der Rechnungsabschnitt 38, 21—39, 1 (s. d.) ist ein auf Grund einer Misdeutung von 30, 16 gemachter Einschub, in welchem die Verse 22f. 39, 1 jetzt fast zusammenhanglos wie Trümmer aus einem ursprünglichen Text hervorragen. Durch den Ausdruck תְּנוּפָה (wie 38, 24. 29) erweist sich auch 35, 22$^{b\beta}$ וכל-איש וגו׳ als Zusatz. Cap. 35, 11—19 (mit den בִּגְדֵי הַשָּׂרָד V. 19) und 39, 33—42 (wieder mit den בגדי השרד V. 41 und mit מְזֻבַּח הַנְּחֹשֶׁת V. 39 wie 38, 30) können herausgenommen werden, ohne dass irgend etwas vermisst wird, ähnlich wie schon 31, 7—11; 35, 30—36, 1 ist wenn auch nicht ganz entbehrlich, so doch durch seinen schlechten Styl in V. 34f. 36, 1 als eingeschoben oder doch als stark überarbeitet kenntlich, ebenso 36, 7. 39, 3^{a}. Die Ausführung 40, 3—14 ist wenigstens nicht unentbehrlich, da alles hier angegebene schon in früheren Befehlen gesagt ist, könnte aber darum doch zum ursprünglichen Bestand gehören, aber 40, 15 bekundet sprachlich und sachlich seinen jüngeren Ursprung. In dem Bericht 40, 18—33 werden wenigstens die Stellen, welche den vollständigen Tamiddienst gleich zu Anfang, noch vor der Weihe des Heiligthums, eingerichtet darstellen, also V. 27^{a}. 29$^{b\alpha}$ (nicht in LXX), Zusätze sein (nach 30, 7 wonach erst Aaron die Tamidräucherung ausführen soll und nach dem S. 263 über 29, 38 ff. Bemerkten), ebenso V. 31. 32^{a} (aus 30, 19f. wörtlich herübergenommen, sogar mit dem befehlenden וְרָחַצוּ und יִרְחֲצוּ, zugleich mit וְ מֹשֶׁה vermehrt, um Mose sofort auch hierin ganz nach der Vorschrift für die Priester handelnd darzustellen). Endlich V. 36—38 dürfte ein Auszug aus Num. 9, 16—23 sein, hier beigesetzt, damit spätere Leser alles über die Stiftshütte zu Meldende hier beisammen haben. — Dass alle diese Zusätze und Aenderungen schon von R herrühren, ist im Anbetracht seiner sonst bekannten Art, die Vorlagen zu compiliren, nicht anzunehmen, vielmehr muss man diese Ueber- und Umarbeitung denjenigen zuschreiben, welche den Pentateuch zum officiellen Gesetzbuch der Gemeinde herrichteten. Aber nur eine Um- und Ueberarbeitung (wie sie sich auch schon in der Stellung der Stücke 27, 20f. 30, 11—16 sowie in 31, 7—11 vermuthen liess) wird man anzunehmen haben, wogegen die Meinung (*Popper*'s, dem theilweise *Graf* gesch. B. 86f. *Kuen.* Godsd. II. 266; *Wel.* XXII. 417 ff. beistimmen), dass die beiden grossen Wiederholungsstücke dieses Abschnitts erst aus den Gesetzesstudien der Gelehrten und ihrer fortgesetzten diaskeuastischen Thätigkeit heraus allmählig und zwar ganz neu hinzugewachsen seien, nicht zu billigen ist, weil (s. S. 355) solche Wiederholungsstücke schon ursprünglich nicht ganz fehlen konnten.

Für die dargelegte Ansicht vom Hergang der Sache spricht zum Theil auch noch der Zustand des LXX Textes in diesem Abschnitt. Bei den LXX folgt hinter 36, 8^{a} zuerst 39, 1^{b}—31 (Priesterkleidung) und dann erst 36, 8^{b}—38, 20 (das Zelt und seine Geräthe, und

zwar diese in veränderter Ordnung, nämlich Teppiche, Vorhänge, Vorhof, dann 38, 21—23, dann Lade, Tisch, Leuchter, Bretter, Riegel, Säulen u. s. w., Opferaltar, Salböl, Rauchwerk, Becken), dann 38, 24—31 (Rechnungsabschnitt) mit 39, 32 und einem weiteren Zusatz, dann 39, 1a. 33—40, 38. Ausserdem während im Anfang (bei der Priesterkleidung) der griech. Text sich ziemlich genau an den hebräischen anschliesst, ist er von da an sehr viel kürzer, auszugartig mit Weglassung ganzer Versreihen, nur in wenigen Stellen mit Zusätzen erweitert, und wird erst von hbr. 39, 33 an dem hebr. Text wieder entsprechender, ist aber auch in Cap. 40 (namentlich V. 7 f. 20. 28—32) kürzer. Zu alle dem ist das Stück 36, 8—38, 31 (LXX 37, 1—39, 10), wie man besonders aus der abweichenden Wiedergabe der Kunstausdrücke sieht, von einem andern Uebersetzer übersetzt als Ex. 25 ff.; nachher tritt wieder die Hand des ersten Uebersetzers ein, doch zeigen sich Ausdrücke aus der andern Uebersetzung sporadisch auch weiterhin. Dass nun diese griech. Ordnung, wonach mit den Priesterkleidern begonnen wird, nicht die ursprüngliche ist oder den Vorzug verdient, versteht sich von selbst. Sie erklärt sich vielmehr daraus, dass in der ursprünglichen Uebersetzung hbr. 36, 8b—39, 1 weggelassen war, so dass 39, 2 ff. (Priesterkleider) sich sofort an 36, 8a anschloss. Als Grund der Weglassung liesse sich denken, dass in der hbr. Vorlage jenes Stück noch gar nicht vorhanden war (*Popp.*); da aber dies aus allgemeinen Gründen (s. oben) gänzlich unwahrscheinlich ist, so wird vielmehr anzunehmen sein, dass in der Vorlage der Text dieses Stücks so verwirrt und verstümmelt war, dass er keine ordentliche Uebersetzung zuliess. Das Interesse für diese Antiquitäten (die für das Leben keine Bedeutung mehr hatten) war bei den griech. Juden ohnedem geringer, und im Uebrigen gab ja schon Cap. 25 ff. hinlänglich Auskunft. Später wurde dann das Fehlende aus einer andern Uebersetzung, die aber an Genauigkeit weit hinter der ersten zurückstand, ergänzt und hinter den Priesterkleidern, statt vor denselben, eingefügt. Das Unpassende davon zeigt sich am deutlichsten am Ende dieser Einfügung bei 39, 13 f. LXX, wenn man das mit 36, 8 ff. LXX und 39, 19 vergleicht. Derartige Abweichungen der LXX vom hbr. Text (und es ist dies im Pent. die einzige) weisen immer auf Schwankungen und Unordnungen in den hbr. Handschriften hin. In diesem Fall bestätigt der Zustand der LXX nur das, was oben aus dem hbr. Text selbst erschlossen wurde, nämlich dass derselbe theils in Folge von Störungen und Einbussen, die der hbr. Text in den Handschriften erlitten hatte, theils zum Zweck der Herstellung eines genaueren Anschlusses an das Original (Cap. 25 ff.) und zur Einführung gewisser Theorien in der Zeit bis zu Esra hin einer Um- und Ueberarbeitung unterzogen wurde. Dass aber die jetzige Redaction des hbr. Textes nicht erst dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehört und der LXX-Text nicht etwa ein ursprünglicheres Stadium der officiellen Diaskeuase darstellt (*Popp.*), folgt schon daraus, dass der *Sam.* (mit Ausnahme von Lesarten) völlig mit dem hbr. Text stimmt. Nur dauerte es längere Zeit, bis diese officielle Redaction die allgemein herrschende

wurde, besonders ausserhalb Palästina's. Der Umstand, dass der *Sam.* einige Stellen in Ex. 25 ff. nach Ex. 35 ff. corrigirt hat (woraus *Popp.* so viel Aufhebens macht) kommt bei der ganzen Frage gar nicht in Betracht, da diese Manier, von 2 Parallelstellen die eine nach der andern (oft genug die erste nach der zweiten) zu ändern, durch den ganzen samarit. Pent. hindurchgeht. Sonst s. zu dieser Frage noch *Nöldeke* Unters. z. Krit. S. 58 ff.

Cap. 35, 1—3. „Nach den Cap. 25—31 empfangenen Eröffnungen beruft Mose das Volk, um ihm die göttlichen Befehle zu verkündigen." Den Anfang macht er mit dem so überaus wichtigen (s. zu 31, 12—17) *Sabbathsgesetz.* Die Eröffnung war gewiss bei A ausführlicher, ist aber von R aus den a. a. O. angegebenen Gründen verkürzt. Dass das Gesetz auch bei den Arbeiten zur Stiftshütte beobachtet werden soll, ist selbstverständlich, aber der Grund seiner Voranstellung ist das nicht, und V. 3 zeigt, dass es ein allgemeingültiges und für die Zeit der Ansässigkeit gefasstes sein soll. וגו׳ שבת קדש] 31, 15. תעשה] *Sam.* יעשה. V. 3. Israel soll in allen seinen *Wohnungen* (s. 12, 20) kein Feuer anzünden, was an andern Festen erlaubt war (12, 16). Scheinbar eine sehr specielle Bestimmung, die aber nicht so ganz selbstverständlich war und tief in den Haushalt eingriff (16, 23 ff.), auch wegen des Gegensatzes gegen andere Feste besonders herauszuheben war. Feuerung am Altar ist durch die Fassung stillschweigend erlaubt. Sonst s. zu 20, 10. Lev. 23, 7. Das ἐγὼ κύριος (אני יהוה) der LXX am Schluss von V. 3 könnte ächt sein, würde aber dann ein Zeichen sein, dass dieser V. 3 aus einem alten Gesetzbuch (s. zu Lev. 18, 2) von A oder R hier angefügt ist. — V. 4—9. „Angabe der erforderlichen Stoffe, welche die Israeliten als *freiwillige Beiträge* liefern sollen, wie 25, 2—7." V. 5. יביאה] s. 2, 6; *Sam.* יביא. V. 8 fehlt in LXX wie 25, 6; ist aber hinter V. 14 LXX nachgeholt. — V. 10—19. „Aufforderung an die *Kunstfertigen* im Volke, welche die Stoffe zu den Cap. 25—31 beschriebenen Dingen verarbeiten sollen." Die Ordnung der Aufzählung ist in der Hauptsache wie die 36, 8—39, 31 eingehaltene. חכם לב] s. 28, 3. — V. 13. „Ueber לֶחֶם הַפָּנִים s. Lev. 24, 5 ff. Die ersten Schaubrode lieferte hienach das Volk (39, 36) und Mose legte sie auf (40, 23); später wurden sie von den Priestern bereitet und aufgelegt." Bei den LXX sind die Schaubrode hier ausgelassen, nicht aber 39, 36; also hier schwerlich mit besonderer Absicht, sondern nur so, wie sie manches andere ausliessen. — V. 14. ואת־נרתיה] fehlt in *Sam.* (und LXX), und ist wohl ein sehr junger Zusatz, am unrechten Ort (s. 39, 37). — V. 15. ואת־מזבח הקטרת ואת בדיו] fehlt in LXX wie auch 37, 25—28. 39, 38 (nicht 40, 5. 26). Dagegen הסמים — ואת שמן ist hinter V. 19 bei ihnen nachgeholt. — V. 18. „Ueber die Pflöcke und Stricke s. 26, 14" und 27, 19; übrigens die Stricke hier zum erstenmal erwähnt, nachher 39, 40 (vgl. Jos. ant. 3, 6, 2). בנדי השרד] s. 31, 10. — V. 20—29. „Die Israeliten verlassen den Ort (s. 16, 9), wo sie vor Mose gestanden und die göttlichen Befehle vernommen haben, um Gaben zu holen und zu bringen. — V. 21. Sie kommen dann, jeder

Mann, *welchen sein Herz erhob*, d. i. welcher sich innerlich gehoben und aufgemuntert fühlte (V. 26. 36, 2) und den sein Geist trieb (25, 2); sie bringen die Hebe für Jahve zur Herrichtung des Heiligthums. — V. 22. Die Männer nebst (עַל wie 12, 8 f.) den Weibern kommen“ (aber *Sam.* LXX (ויביאו „und bringen theils allerlei goldenes Geräth als חָח eig. *Haken*, *Ring* d. i. Spange, Schnalle, נֶזֶם *Ring* d. i. Ohr- und Nasenringe (32, 2), טַבַּעַת *Ring* d. i. Finger- und Siegelringe und כּוּמָז wahrsch. *Halsgeschmeide* (Num. 31, 50; nach כָּמַז *Kugel, Buckel; Sam.* und LXX fügen noch עניל ein nach טבעת), theils Gold in Stücken, welches unter תְּנוּפַת זָהָב zu verstehen ist. Ueber הֵנִיף *weihen* s. Lev. 7, 30. Uebrigens ist der ganze Satz וכל איש — ליהוה verdächtig als jüngerer Zusatz, theils wegen seiner ungefügen Anreihung an's Voraufgehende, theils wegen des Ausdrucks תְּנוּפָה, der in solchem Zusammenhang nur 38, 24. 29 vorkommt. — V. 23. 24. Die Besitzer von Webe- und Lederstoffen und von Akazienholz, wie sie 25, 4 f. genannt sind, bringen sie, und wer eine Hebe an Silber und Kupfer abhebt (von seinem Vorrath, s. Lev. 7, 32), bringt diese Hebe für Jahve. Hier sind also (vgl. V. 22c. 38, 24—29) blos die Metalle unter dem Begriff der תרומה (תנופה) zugelassen; anders 25, 3. 35, 5. 21. 36, 3. 6. — V. 25. „Alle Weiber, die sich auf solche Arbeiten verstehen (s. 28, 3), spinnen mit ihren Händen und bringen das Gespinnst, nämlich violetten Purpur, rothen Purpur, Karmesin und Schesch, worüber zu 25, 4. Sie liefern also, wie auch 39, 3 lehrt, blos das Garn, welches dann in verschiedener Weise als Werk des חֹשֵׁב, רֹקֵם und אֹרֵג von Beṣaleel, Oholiab und seinen Gehilfen verwebt wird. Ueber diese Webearbeiten s. 26, 1. 33. 28, 32. Das Spinnen war, wie auch sonst im Alterthume (Plin. 8, 74), bei den Hebräern Sache der Frauen und geschah mit der Spindel (Prov. 31, 19). Auch das Weben wird als Beschäftigung der Frauen erwähnt (2 Reg. 23, 7. Jos. b. j. 1, 24, 3), wie bei arabischen Stämmen z. B. im W. Gharandel (*Russegger* R. III. 24) und bei den Nubiern, wo die Frauen wollene Mäntel und baumwollene Zeuge weben (*Burckh.* Nub. 211). Bei der Stiftshütte indess erscheinen nur Männer als Weber, wie auch in Aegypten das Weben ein Geschäft der Männer war (Herod. 2, 35), ebenso in arabischen Gegenden z. B. zu Neswa in Oman, wo das Bereiten von Baumwollengarn die Hauptbeschäftigung der Weiber ist und nur die Männer das Weben betreiben (*Wellsted* R. I. 90). Das Färben wurde nicht blos mit dem rohen Stoff, sondern auch mit dem fertigen Garn vorgenommen, wie *telas sparso ostro maculare* bei Val. Flacc. Arg. 4, 369 lehrt. Das Färben war auch ein Geschäft der Frauen (Iliad. 4, 141).“ — V. 26. „Andre Weiber, welche ihr Herz erhebt durch Weisheit, d. h. welche sich vermöge ihrer Kunstverständigkeit gehoben und aufgemuntert fühlen (V. 21), spinnen Ziegenhaare (25, 4) zu dem Zeuge für die zweite Decke des Heiligthums (26, 7 ff.). Aus solchem ziegenhärenen Gewebe besteht bei den Arabern ziemlich herrschend die Zeltdecke (*Lynch* Bericht S. 125); es ist gewöhnlich schwarz, doch auch schwarz und weiss gestreift und wird von den

Weibern verfertigt (*Arvieux* Nachrichten III. 214. *Sauveboeuf* Reisen II. 78). Eine Beschreibung ihres Webestuhls gibt *Burckh.* Bed. S. 33. 54. Auf der Sinaihalbinsel spinnen noch heute die Weiber aus Kameel- und Ziegenhaaren die Stoffe zu ihren Zelten und verarbeiten die Wolle für ihre Bekleidung (*Rüppell* Nubien S. 202)." אֹתָנָה] *Ew.* § 247, d; hier zur Vermeidung des Mislauts nach לְבָן. — V. 27. 28. „Die Edelsteine zum Ephod und Choschen und die Arome zur Salbe und zum Räucherwerk sowie das feine Oel (25, 6 f.) als den höheren Lebenskreisen angehörende Dinge liefern die Fürsten der Gemeinde." נְשִׂאִם] 16, 22. — V. 29. „Alle aber bringen ihre Gabe als נְדָבָה *Freiwilliges* (Lev. 7, 16), worauf der Verf. ein Gewicht legt; s. 25, 2." — V. 30—36, 1. „Mose verkündigt dem Volke, dass Jahve *Beṣaleel und Oholiab zu Werkmeistern* für die Verarbeitung der gebrachten Stoffe bestimmt hat, worüber 31, 1—10." V. 30—33 fast wörtlich wie 31, 2—5. מְחַשֶּׁבֶת] das ת weist eher auf die Aussprache מְחַשְּׁבוֹת, wie *Sam.* hat, hin (vgl. V. 32). Dagegen V. 34 f. weichen stärker vom Original ab, fallen aber auch durch ihren ungelenken Ausdruck auf, den die LXX in ihrer Weise bessern. *„Und zu lehren gab er in sein Herz*] er befähigte ihn die Leute zu unterweisen und anzuleiten, welche unter seiner Aufsicht Arbeiten ausführten (36, 1. 2. 4. 8). הוא ואהליאב] eig. *er und Oholiab* d. i. in sein und des Oholiab Herz gab er *Ges.* § 121, 3. *Ew.* § 311, a. Uebrigens liegt noch näher, הוא וגו׳ zu V. 35 zu ziehen, als absolut vorausgesetzte Nomina, die durch אתם aufgenommen werden. — V. 35. Er erfüllte sie mit Weisheit des Herzens, d. i. stattete sie mit Kunstverständigkeit aus (28, 3) und setzte sie dadurch in den Stand, zu schaffen allerlei Werk des חָרָשׁ Arbeiters in Metall, Stein und Holz, des חֹשֵׁב Kunstwirkers (26, 1), des רֹקֵם Buntwirkers in Purpur, Karmesin und Schesch, welcher also diese verschiedenfarbigen Webestoffe nach Mustern zusammenwirkt und bunte Gewebe schafft (26, 36) und des אֹרֵג schlichten Webers (28, 32). עשי וגו׳] Apposition zu den beiden Werkmeistern." — Cap. 36, 1. ויעשה] ist consecutiv; auf der falschen Auffassung καὶ ἐποίησε (LXX *Vulg. Pesch. Onk.*) beruht die falsche Kapiteleintheilung. Vielmehr schliesst sich der V. an's Vorhergehende, eigentlich an 35, 33 an. „Beṣaleel, Oholiab und die übrigen Kunstverständigen, welche Jahve ausgestattet, dass sie zu schaffen wissen, werden schaffen alles u. s. w. לעשת] wie 28, 38. Lev. 5, 4." — V. 2—7. „Mose beruft die Kunstverständigen und sie holen die abgelieferten Stoffe ab, um sie zu verarbeiten; aber die Kinder Israel bringen immer noch mehr freiwillige Gaben an jedem Morgen." V. 2. קָרְבָה] wie 40, 32 und Lev. 16, 1. — V. 3. וְהֵם] natürlich nicht die ausführenden Künstler (*Popp.*) sondern die Söhne Israels. — V. 4. 5. Vorausgesetzt ist, dass die bei Mose noch immer eingehenden Beiträge täglich oder von Zeit zu Zeit wieder den kunstverständigen Arbeitern abgeliefert wurden. „Nun kommen diese, jeglicher von seinem Geschäfte, bei welchem er des Stoffes zu viel bekam, und sprechen: *viel macht das Volk zu bringen vor dem Bedarfe der Arbeit*, d. h. mehr bringt es als wir zur Arbeit bedürfen. — V. 6. Auf Befehl Mose's lassen sie daher den

Ruf hingehen, d. i. im Lager ausrufen (Lev. 25, 9), dass man nicht mehr" *Arbeiten* oder *Sachen* (22, 7. 10. Lev. 13, 48) *machen soll* für die heilige Hebe; so wird nach V. 7 מלאכה hier gemeint sein. ויכלא] *Sam.* ויכל. — V. 7. Der Ausdruck ist auffallend unbeholfen; מלאכה in doppelter Bedeutung, הותיר Inf. abs. (wofür übrigens LXX und *Sam.* הותירו geben), דַּיָּם mit unklarer Beziehung des Suff., ob auf die auszuführenden Arbeiten (*Kn. Ke.*) oder die ausführenden Personen bezüglich. *Und die Sachen waren* genug dafür (*Kn. Ke.*) oder waren *ihnen genug zu jeglichem Werk es zu machen,* auszuführen, *und mehr* als genug (*Ew.* § 280, c) oder im erzählenden Inf.: und sie liessen noch übrig. „Der Elohist hat eine günstigere Ansicht als die jüngeren Erzähler vom mosaischen Israel, welches er, da es die grössten göttlichen Wunder erlebt hatte, sich nur eifrig, anhänglich und treu gegen Jahve vorstellen konnte." Im Folgenden Cap. 36, 8—39, 32 werden die einzelnen Dinge, die man machte, aufgezählt und ausführlich beschrieben, in fast wörtlicher Wiederholung der Cap. 25—28 und 30 dazu gegebenen Anweisungen. Die Ordnung ist: Stiftshütte und deren Geräthe, dann Priesterkleider; bei den LXX umgekehrt, worüber S. 357 f. — 1) V. 8—19 (26, 1—14) die *Teppiche* zum מִשְׁכָּן und zum אֹהֶל, sowie die *Lederdecken* des Zeltes. Die Verfertigung wird zunächst V. 8 *allen* Kunstverständigen *unter* den Arbeitern zugeschrieben, dann aber im Verlauf (V. 8—13) auf einen, den Oberleiter des Ganzen, zurückgeführt, welcher auch weiterhin bis 38, 20 durchaus das Subj. bleibt (vgl. speciell 37, 1), während die Mehreren erst wieder in dem Abschnitt über die Priesterkleider 39, 2—31 (wechselnd mit dem einen) zum Vorschein kommen. Ganz anders bei den LXX, welche an die Anfangsworte המלאכה — ויעשו sofort את־בגדי הקדש וגו׳ 39, 1 anschliessen. Der Text unserer Stelle hier stimmt mutatis mutandis fast wörtlich zu Cap. 26, nur dass V. 10. 12 f. (wie auch wieder 36, 22) das ältere אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ in das jüngere oder gemeinere אַחַת אֶל־אַחַת (in *Sam.* auch schon in 26, 3. 5 f. ebenso) verwandelt ist (vgl. Jj. 41, 8 f.) und die schon zum Aufbau der Hütte gehörigen 26, 9b. 12. 13 richtig weggelassen sind (ohne dass sie 40, 17 ff. nachgebracht wären). — 2) V. 20—34 (26, 15—30) das *Bretter-gerüst.* Bemerkenswerthe Aenderungen sind V. 22 אחת אל אחת (s. zuvor), V. 23 das erleichternde נֶגֶב für נֶגְבָּה (wie 38, 9), V. 23—25 dreimal קְרָשִׁים für קֶרֶשׁ nach jüngerer Redeweise (*Popp.* 90 f.; doch s. schon 26, 19); höchst auffallend ist das rein mechanisch wiederholte יַחְדָּיו, vielleicht blos falsche Lesart (*Sam.* richtig יחדו). — 3) V. 35—38 (26, 31 f. 36 f.) die *Vorhänge.* Hier sind V. 38 die Angaben gegenüber von 26, 37 dahin modificirt, dass die Säulen für den Vorhang am Eingang der Hütte nicht ganz mit Gold überzogen werden, sondern nur ihre Köpfe und Ringbänder (s. zu 27, 10). Dadurch wird eine Stufenfolge erzielt: a) die Säulen zwischen dem Allerheiligsten und Heiligen ganz mit Gold überzogen (V. 36. 26, 32), b) die am Eingang des Zeltes blos oben mit Gold und c) die am Thor des Vorhofs wie alle Säulen des Vorhofs (27, 17 f. 38, 17. 19) blos oben mit Silber überzogen. Sonst s. zu 26, 37. — 4) Cap. 37, 1—9

(25, 10—22) *die Lade und die Kapporeth*, deren Verfertigung, weil sie das heiligste Geräth ist, ausdrücklich V. 1 dem Beṣaleel zugeschrieben wird. V. 8. קצוותיו] wie 39, 4 zum st. a. קְצוֹת 38, 5 (nach *Ges. Olsh.* von קָצָה, nach *Ew. Böttch.* von קצי, weil es masc. ist) gehörig, ist wenn auch nicht jüngere Form, so doch jüngere Schreibweise; Mass. stellen dafür wieder die sonst gewöhnliche Form קְצוֹתָיו her (vgl. קְשׁוֹתָיו 25, 29). — 5) V. 10—16 (25, 23—30) *der Schaubrodtisch.* Abweichend nur V. 13 ויצק (nach V. 3) gegen ועשית 25, 26 (ebenso 38, 5), V. 16 die Umstellung von מנקית und קשות (worüber zu 25, 29), auch die Einschiebung der vielen את, und neu V. 16 die Angabe הכלים אשר על השלחן. — 6) V. 17—24 (25, 31—40) der *Leuchter.* — 7) V. 25—28 (30, 1—5) der *Räucheraltar* (bei den LXX in Cap. 38 ganz weggelassen, s. zu 35, 15). — 8) V. 29 (30, 22—38) die *Salbe und das Räucherwerk*, ganz kurz (bei LXX als 38, 25). שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה קֹדֶשׁ] nach *Ew.* § 290, e (vgl. 30, 31). — 9) Cap. 38, 1—7 (27, 1—8) der *Brandopferaltar* (so nun im Gegensatz gegen מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת 37, 25 benannt); von V. 4 an ist der Text etwas freier wiederholt, aber in der Sache übereinstimmend. (Die LXX 38, 22 fügen die Notiz Num. 17, 3 f. ein, analog der Notiz V. 8 oder LXX 38, 26.) — V. 3 die gehäuften את wie 37, 16. — V. 5. ויצק] wie 37, 13. — 10) V. 8 (30, 17 ff.) das *Becken;* ganz kurz behandelt, indem 30, 18—21 erst 40, 30—32, nicht (wie in LXX 38, 27) schon hier wiederholt wird. Neu ist V. b. Die צֹבְאֹת, welche am Heiligthum Heerdienst thaten, sind nach 1 Sam. 2, 22 Weiber; zur Erläuterung des Ausdrucks dient Num. 4, 23 (35. 39. 43). 8, 24 f., wo er von den Leviten gebraucht ist. Zu verstehen sind natürlich nicht Weiber, welche zu frommen Uebungen, Fasten und Beten, also zu geistlicher militia ans Heiligthum kamen (LXX *τῶν νηστευσασῶν, Philo* vit. Mos. 3, 15 p. 155 f. M., *Onk.*, *Abene. Hengst. Ke.* A.), sondern Weiber, welche zu bestimmten Zeiten in geordneten Schaaren am Heiligthum Dienst thaten; ob durch Waschen und Putzen? (*Ros. Kn.*) und Backen? oder durch Verfertigung von Zeugen? (vgl. Apoc. Baruch c. 10 ed. Fritzs. 658, Protev. Jacobi c. 10 ed. Thil. p. 211); jedenfalls auch durch Aufführung der hl. Tänze und Gesänge (Ex. 15, 20. Jud. 21, 21. Ps. 68, 26; *Ew.* Altth. 378 f.). Für sie passen die מַרְאֹת *Spiegel* (alle alt. *Verss., Philo, Joseph., Rabb.* und fast alle Neuern): auch die ägyptischen Frauen, wenn sie die Tempel besuchten, schmückten sich mit linnenen Kleidern, den Spiegel in der linken, das Sistrum in der rechten Hand (*Cyrill* de ador. in spir. 9 in opp. P. I p. 314 Aub.). Das בְּ aber ist hier nach ויעש sicher nicht ב comit. (*Bähr* [1], *Ew.* a. a. O. und § 217, f, 3 wie Prov. 25, 11; *Kn. Riehm*): er machte das eherne Becken und sein Gestell *mit* Spiegeln, so dass solche daran angebracht waren (oder gar: mit Anblicken d. i. Abbildungen oder Gestalten von צֹבְאֹת *Kn.*), sondern ב instrum. (wie 38, 30. Lev. 13, 52; dagegen 31, 4. 1 Reg. 7, 14 sind nicht analog): *vermittelst der Spiegel, aus ihnen* (LXX, *Targ. Jon.*, *Win.*, *Hengst. Bähr* [2] I. 586 *Ke.* A.). Die Anfügung ist aber glossenartig, und althebräisch hätte man eher gesagt נְחֹשֶׁת מַרְאֹת וגו׳. Die Meinung ist dann,

dass die צֹבְאֹת ihre (ehernen) Handspiegel als תְּרוּמָה beisteuerten und von diesem Material, zu einem זִכָּרוֹן für sie, diese 2 Geräthe gegossen wurden, vgl. ähnliches Num. 17, 2—4. Ex. 32, 2. Jud. 8, 24. Für haggadisch d. i. spätjüdische Dichtung diese Notiz zu erklären (*Popp.* 21. 131; *Wel.* XXII. 418), ist kein Grund, zumal die Späteren die Meinung des צֹבְאֹת nicht mehr verstanden. Wohl aber wird erst R, der sie irgendwo vorgefunden (vgl. Num. 17, 3 f.), oder ein Späterer sie hier angebracht haben; denn sie setzt schon einen längeren Bestand des אהל מועד voraus, da צֹב׳ nicht heisst: die später dienten (*Ke.*), sondern die bisher dienten. Cap. 38, 30 f. ist sie schon in Anschlag genommen. — 11) V. 9—20 (27, 9—19) *der Vorhof.* Die Beschreibung ist theils (z. B. V. 12b. 15—17. 19) ausführlicher, theils (V. 18—20) freier oder anders geordnet, als Cap. 27. — V. 15. מִזֶּה — הֶחָצֵר] *zu beiden Seiten des Vorhofthores*, eine verdeutlichende Glosse, aber an unpassendem Ort. — V. 17. Hier ist entweder וְהֵם מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף (aus 27, 17) zu viel, oder mit *Sam.* הָעַמּוּדִים וַחֲשׁוּקֵי hinter וָוֵי zu streichen. וצפוי ראשיהם כסף] war in Cap. 27 gar nicht bemerkt; es ist aber ebenso wiederholt in V. 19 und V. 28; צִפּוּי selbst, *Ueberzug*, nur noch Num. 17, 3 f. im Pent. — V. 18. Die Höhe בְּרֹחַב d. i. *in* oder *vermittelst der Breite* des Zeuges gebildet; ברחב könnte eine Glosse sein; *am Thorraum* בָּרְחֹב (*Ke.*) bedeutet es auf keinen Fall. לְעֻמַּת] *nach Verhältniss von, gleichlaufend mit*, also anders als 25, 27. 28, 27 u. s., und wie bei Ez. und den Späteren, und diese 3 letzten Worte demnach jüngerer Zusatz. — V. 19. וַחֲשֻׁקֵיהֶם] ist nach 36, 38 Fortsetzung von ראשיהם, nicht von צפוי, und wird also die bisherige Beschreibung der חֲשֻׁקִים hier dahin modificirt, dass sie nicht ganz von Silber, sondern blos damit überzogen waren. — 12) V. 21 bis 39, 1 oder wenigstens 1a: *Berechnung der zur Wohnung verbrauchten Metalle* (mit Ausnahme von V. 22 f. und 39, 1, welche Bruchstücke aus einem ächten oder ursprünglichen Text zu sein scheinen, aber jetzt ziemlich zusammenhangslos sind), ein sehr junger Zusatz (*Popp. Wel.*). Man erkennt ihn als solchen theils an der V. 25 bis 28 gemachten Voraussetzung, dass die Num. 1 ff. erzählte Musterung dem Bau der Hütte vorausgegangen sei, theils an der Uebergehung des nach 25, 3. 35, 5. 24 freiwillig beigesteuerten Silbers, theils an Sprache und Ausdrucksweise (s. namentlich V. 21. 24. 29), theils an dem unpassenden Uebergang 39, 1. Bei den LXX erscheinen V. 21 bis 23 als 37, 19—21 und V. 24—39, 1 als 39, 1—13. — V. 21. Ueberschrift. פְּקוּדִם ist hier (anders als 30, 12 ff.) die *Musterung* oder *Zählung, Rechnung* (s. zu 30, 13), wie sonst פְּקֻדָּה und מִפְקָד (nicht: die gemusterten Dinge, *Ke.*, was hier keinen Sinn gibt): *dies ist die Musterung der Wohnung, der Wohnung des Zeugnisses* (s. zu 25, 16), *welche gemustert wurde auf das Geheiss Mose's, Dienstleistung der Leviten*, d. h. durch sie, unter der Leitung Ithamar's (Num. 3, 4. 4, 28. 33. 7, 8). Die Meinung ist, dass die Leviten unter Ithamar's Aufsicht die eingegangenen Gaben zählten und ihre Verwendung für den Bau der Wohnung berechneten. Die Wendung mit עֲבֹדַת im Acc. der näheren Bestimmung (*Ew.* § 300, c) ist junger Styl. Auffallend ist

auch die Correctur des המשכן durch מש' הע', um es der Sprache des A anzupassen. — V. 22. 23. Die Leviten hatten das Rechnungswesen dabei, während „Beṣaleel alles machte, was Jahve geboten, d. h. den Bau im Ganzen ordnete und ausführte (31, 2 ff.) und Oholiab ihm beigeordnet (31, 6) feine Kunstarbeiten fertigte, wie sie die gewöhnlichen Arbeiter nicht machen konnten." Die Ausdrücke aus 35, 35. — V. 24. „Alles zu dem Werke verarbeitete Gold: es betrug 29 Talente und 730 Sekel oder 87730 Sekel", d. i. wenn man mit *Brandis* S. 102 (s. zu 30, 13) den Goldsekel zu 16.37 Gramm rechnet, 1436 Kilo und 140,1 Gramm. Der Geldwerth ergibt sich aus dem 15-Staterfuss: 15 Silbersekel = 1 Goldsekel. תנופה] wie V. 29, gegen sonstiges תרומה, in diesem Sinne auffallend, s. zu 35, 22. 24. „Dieser Goldbetrag erscheint gross im Verhältniss zum mosaischen Israel, winzig im Vergleich mit andern erwähnten Goldmassen und mit der Häufigkeit des Goldes im alten Asien überhaupt. In Ninive gab es eine unglaubliche Menge Goldes, z. B. 150 Lagerstätten und 150 Tische von Gold (Athen. 12, 38 p. 529), in Ekbatana war das Innere der Burg ganz mit Gold überzogen (Polyb. 10, 27), in Persien fand Alexander die grössten Massen dieses Metalls, z. B. allein in Persepolis 120000 Talente (Curt. 5, 6, 9 f.), im Belustempel zu Babylon betrugen die goldenen Götterbilder und Geräthe viele 1000 Talente (Diod. 2, 9. Herod. 1, 181. 183), die Sabäer in Südarabien besassen die grösste Menge goldener und silberner Geräthe, z. B. Lagerstätten, Dreifüsse, Becher und Schalen von diesen Metallen (Strabo 16. p. 778) und nördlichere arabische Stämme fanden in ihren Gebieten so viel Gold, dass sie es für ein gleiches Gewicht Kupfer und Eisen umtauschten (Diod. 3, 44) oder auch mehr Gold dahin gaben, als sie Eisen und Kupfer erhielten (Strabo l. l.). Die ägyptischen Könige hatten im Süden ihres Reiches sehr ergiebige Goldbergwerke (Diod. 3, 11). Diese Häufigkeit des Goldes bei den Alten bestätigen Angaben des A. T. z. B. 1 Reg. 9, 28. 10, 2. 10. 14 ff. Man vgl. dazu *Link* Urwelt I. 253 ff. und mehr bei *Bähr*[2] I. 285 ff." — V. 25. 26. Statt des Silbers der freiwilligen Beisteuer (25, 3. 35, 5. 24), das ganz übergangen wird, ist hier nach einer wohl nicht richtigen Deutung von 30, 12—16 (s. zu 30, 16) nur das durch die Musterung eingegangene Silbergeld berücksichtigt. בֶּקַע] Gen. 24, 22. Die Gemusterten waren (Num. 1, 46) 603550, von denen jeder $\frac{1}{2}$ hl. Sekel gab; die Summe betrug 100 Talente und 1775 Sekel oder 301775 Sekel d. h. (s. zu 30, 13) 4390 Kilo 826,25 Gramm; in Geldwerth gegen 800000 Mark. „Uebrigens lehrt die Stelle, dass auf den גֻּלְגֹּלֶת grade 3000 Sekel gingen." — V. 27. „Von diesem Silber dienten 100 Talente zum Giessen der 100 Untersätze unter den Brettern des Heiligthums und unter den Säulen des inneren Vorhangs, immer 1 Talent zu 1 Untersatze. Die Zahl dieser Untersätze beträgt grade 100 nach 26, 19. 21. 25. 32. — V. 28. Die übrigen 1775 Sekel Silber verarbeitete man zu Nägeln für die Säulen des Vorhofs und zu deren" Ringbändern „(27, 10. 11. 17) sowie zu den Ueberzügen für ihre Köpfe (38, 17. 19)." — V. 29. „Das Kupfer der heiligen Weihung betrug 70 Talente und 2400 Sekel." Das Gewichts-

talent betrug (nach *Brandis* S. 103) 3600 × 16,37 Gr. = 58 Kilo 932 Gr. תנופה] s. zu V. 24. — V. 30. 31. Man machte *damit* d. i. (s. zu V. 8) daraus die Untersätze der Säulen im Eingange der Stiftshütte (26, 37), den ehernen Altar nebst seinem Netze und seinen Geräthen (27, 2 ff.), die Untersätze der Vorhofssäulen (27, 10 ff. 17 ff.) und alle Pflöcke des Heiligthums und seines Vorhofs (27, 19).“ מזבח הנחשת] nur hier und 39, 39 im Pent. — Die ehernen Untersätze der Säulen des äusseren Vorhangs der Stiftshütte (36, 38. 26, 37) sind übergangen; ebenso, aber nach 38, 8 absichtlich, das Becken mit seinem Gestell. — Cap. 39, 1 leitet zu der Verfertigung der Priesterkleider hinüber. V. 1ª fängt an, wie wenn nun zur Rechenschaft über die Verwendung der eingegangenen Webestoffe fortgeschritten würde. Dabei fällt auf, dass שֵׁשׁ (in *Vulg.* einfach zugesetzt) nicht mit aufgeführt ist, sodann noch mehr, dass die Teppiche und Vorhänge des Heiligthums, die doch weitaus den grössten Theil des Stoffes verschlangen, gar nicht berücksichtigt sind. Ein Einsatz wie τὸ καταλειφθέν (LXX 39, 13) hilft nicht viel. V. 1ª, so wie er lautet, scheint ein blosses Bruchstück aus einem volleren Text zu sein. בגדי שרד] s. zu 31, 10. V. ᵇ kann als Fortsetzung zu 38, 20 betrachtet werden. Es folgen nun die Priesterkleider 39, 2—31. Zu beachten ist bei diesem Abschnitt einmal die grössere Freiheit in der Reproduction der Vorlage Cap. 28 (nur V. 8—21 ist wörtlicher wiederholt), sodann der stehende Zusatz כאשר צוה יהוה את משה wie schon V. 1, so nun hinter jedem Stück V. 5. 7. 21. 26. 31, der bisher nicht gemacht war, aber weiterhin 39, 32—40, 42, auch Lev. 8 f. durchgeht (s. *Popp.* 143 ff.). — 13) V. 2—7 (28, 6—12) der *Ephod.* — V. 3. מעשה חשב] in 28, 6 unmittelbar an משזר V. 2 angeschlossen, ist hier durch eine Notiz über die Verfertigung der Goldfäden davon abgetrennt, deren Ursprünglichkeit auch durch das Tempus יקצץ (*Sam.* ויקצצו) verdächtig wird. ויריקעו] Num. 17, 3 f. „Man schlug das Gold zu Blechen und verschnitt diese zu Fäden, um sie zu verarbeiten in der Mitte des violetten Purpurs, des rothen Purpurs, des Karmesins und des Schesch (s. 25, 4), zu Werk des Kunstwirkers (s. 26, 1). Man nahm also zu jedem von diesen 4 Garnen immer auch Goldfäden und verwebte diese in Verbindung mit jenen. Die Alten verstanden es aber auch allein aus Goldfäden Stoffe zu wirken (Plin. 33, 19) und man hat in neuerer Zeit solche aus lauterem Golde verfertigte Kleider in Begräbnissurnen gefunden (*Winckelmann* Gesch. der Kunst des Alterth. Wien 1776 S. 395). Uebrigens lehrt die Stelle, dass unter den 4 Webestoffen, welche die Weiber lieferten (35, 25), Garne zu verstehen sind.“ — V. 4. קצוותיו] 37, 8. — V. 6 ist aus 28, 9—11 stark zusammengezogen. על-שמות] auch V. 14, wie 28, 11. 21. — 14) V. 8—21 (28, 13—30) der *Choschen.* Der Text schliesst sich fast durchaus genau an Cap. 28 an. Dass von Urim und Tummim hier nichts gesagt ist, versteht sich leicht, da der Künstler damit nichts zu thun hatte: der *Sam.* freilich hat einen eigenen Satz darüber hinter V. 21. — V. 9. פָּפוּל 2^0] fehlt in *Sam.* — V. 15 s. zu 28, 22. — V. 16. ויעשו שתי משבצת זהב] aus 28, 13 hier sehr verständig einge-

setzt. — V. 17. הָעֲבֹתֹת] *Sam.* ohne ה; *Ew.* § 290, e. — 15) V. 22 bis 26 (28, 31—35) der *Meʿîl.* Neu oder vielmehr aus 28, 32 heraufgenommen ist hier מעשה ארג V. 22 (worüber s. zu 28, 31); ferner מָשְׁזָר (wofür *Sam.* und LXX besser ושש משזר) V. 24 und טָהוֹר V. 25 (worüber zu 28, 33 f). — 16) V. 27—29 (28, 39—43) die *übrigen Priesterkleider.* Hier ist Manches neu und genauer bestimmt als Cap. 28. — V. 27. „Die Leibröcke sämmtlicher Priester wurden aus einfachem, nicht gezwirntem Schesch verfertigt und waren Werk des einfachen Webers (s. 28, 32); es scheint aber nach 28, 39 f., dass der des Hohenpriesters aus einer gemusterten Wirkerei, die der andern Priester aus schlichtem Gewebe bestanden. — V. 28. Bei sämmtlichen Priestern bestanden die Kopfbunde aus ungezwirntem Schesch, die Hüfthüllen dagegen, welche fester sein mussten, aus gezwirntem.“ Die מִגְבָּעֹת hiessen hier פַּאֲרֵי מג׳, ein Ersatz von לְכָבוֹד וּלְתִפְאֶרֶת 28, 40 (vgl. פְּאֵרִים bei Ez. 44, 18. 24, 17. 23. Jes. 61, 3. 10). Die מִכְנְסֵי בַד sind hier näher bestimmt als von שֵׁשׁ מָשְׁזָר gemacht, worüber zu 28, 42. — V. 29. Die *Gürtel.* Ueber den Sing. האבנט (LXX ζῶναι) s. zu 28, 40. — 17) V. 30. 31 (28, 36—38) das *Stirnblech* des Hohepriesters. — V. 30. את־צִיץ נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ] *das schimmernde Blatt der h. Weihe;* נזר הקדש aus 29, 6. V. 31. ויתנו עליו] s. zu 28, 37. — V. 32 ist der Schluss zu der 36, 8 begonnenen Aufzählung, ganz im Style des A. משכן אהל מועד] s. zu 25, 8. V. b bei LXX 39, 11.

V. 33—40 *die Ablieferung der gefertigten Dinge an Mose.* In umständlicher Weise werden sie noch einmal alle aufgezählt, wesentlich in derselben Ordnung wie 35, 11—19 (bei den LXX ist wieder andere Ordnung oder vielmehr Unordnung, und der goldene Altar ausgelassen wie Cap. 35 und 38). — V. 36. לחם פנים] vgl. 35, 13. — V. 37. נרת המערכה] s. zu 25, 37. — V. 40. כלי עבדה] vgl. 27, 19. — V. 43. Mose besichtigt die Arbeiten und findet sie den Anweisungen Jahve's entsprechend gemacht. *und er segnete sie*] für den löblichen Eifer, mit dem sie Alles willig und vorschriftsmässig hergerichtet hatten, s. zu 36, 7.

Cap. 40, 1—16. Befehl Gottes an Mose, am 1. Tag des 1. Monats des 2. Jahres (V. 17) des Auszugs die Stiftshüttewohnung aufzuschlagen, ihre Geräthe darin aufzustellen, sie durch Salbung zu weihen, sowie den Aaron und seine Söhne durch Einkleidung Salbung und Weihung zu Priestern an derselben zu bestellen. V. 2. ביום הח׳ הר׳] *am Tag des ersten Monats*, d. h. an dem Tag, da der erste Monat eintritt (vgl. die Wendungen Gen. 7, 11. Lev. 25, 10 u. ö.). Neumond kann חדש wegen des gleichfolgenden לחדש nicht sein, Zeit überhaupt (*Ke.*) aber auch nicht (s. 19, 1). „Schicklich wird die Aufstellung der Wohnung in den Jahresanfang gesetzt, denn mit ihr nahm etwas neues, das Wohnen Jahve's unter seinem Volk (25, 8) seinen Anfang.“ משכן א׳ מו׳] ebenso V. 6. 29; s. zu 25, 8. — V. 3—7. Bezüglich der Reihenfolge der Geräthe wird von den innersten durch die innern zu den äussern fortgeschritten, und so auch der Räucheraltar (30, 1 ff.) und das Becken (30, 17 ff.) betreffenden Ortes eingereiht. — V. 3. Die Zeugnisslade. Man erwartet allerdings (s. 40, 20

wo freilich die LXX consequent sie auch auslassen) auch die Kapporeth erwähnt; *Sam.* und *Targ. Jon.* bietet הכפרת für הפרכת. Aber dazu passt סכך (s. V. 21) nicht und die פרכת konnte wegen V. 4 ff. unmöglich mit Stillschweigen übergangen werden. Es könnte also höchstens ונתת את הכפרת על הארון vor וסכת ausgefallen sein, aber nöthig ist auch das nicht anzunehmen, da doch der Vrf. sich hier grösserer Kürze als V. 17 ff. befleissigt. Sonst s. zu 26, 34. Das סכך על ist hier: eine schützende Hülle oder Decke vorlegen. — V. 4. Tisch und Leuchter: über ihre Stellung schon 26, 35. 27, 21. עֶרְכוּ לֶחֶם] V. 23. Lev. 24, 6 f., *Aufschichtung, Aufsatz;* gemeint sind die Schaubrode (25, 30). והעלית] 25, 37. 27, 20. Lev. 24, 2. — V. 5. *goldener Altar*] wie 39, 38. 40, 26. Num. 4, 11. לפני ארון] V. 26 לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת; s. zu 30, 6. Er stand zwischen Tisch und Leuchter, aber die letzteren vielleicht etwas vorwärts nach Osten gerückt, er mehr rückwärts nach Westen. מסך הפתח] 26, 36. — V. 6 s. V. 2. Ueber die Stellung des Hauptaltars war bisher nichts bestimmt. — V. 7. Ueber das Becken vgl. schon 30, 18—21. Sein כן, sonst immer, auch V. 11, mitgenannt, ist hier und V. 30 übergangen. Ueber die Anweisung, Wasser hineinzuthun, s. zu V. 30. In LXX fehlt V. 7. u. 8. — V. 9—11. „Alle angeführten Dinge, sowohl die Wohnung selbst als auch die in ihr befindlichen Geräthe sowie der Brandopferaltar mit seinen Geräthen und das Becken mit seinem Gestelle sollen geweiht werden und zwar durch Salbung mit heiligem Salböl, worüber zu 30, 30. Durch diesen Ritus treten sie aus dem Profanen heraus und werden heilig. קדש קדשים] s. zu 26, 33.“ Der Ausdruck soll dem Brandopferaltar nicht einen höhern Grad der Heiligkeit zuerkennen, als dem Heiligthum selbst (V. 9), sondern ist nur mit Rücksicht auf 29, 37 so gebraucht: obwohl nicht Theil des קדש im engern Sinn, ist er doch hochheilig und jeder profanen Berührung entzogen. Mit dem Becken ist es schon anders. — V. 12—15. „Zum heiligen Dienste bei Jahve und in der Wohnung desselben sollen Aaron und dessen Söhne bestellt werden. Mose soll sie also zur Thür der Stiftshütte kommen lassen, sie mit Wasser waschen, in die Priesterkleider einkleiden und mit heiligem Salböle salben, vgl. 29, 4—10. Darüber s. Lev. 8, wo auch wie Cap. 29 die dabei erforderlichen Opfer angegeben werden. והקריב] s. 28, 1. והיתה וגו'] eig. *und es ist zu sein ihnen ihre Salbung zu ewigem Priesterthum*, d. h. das geschieht mit der Wirkung, dass diese Salbung ihnen zur beständigen Priesterwürde gereicht; in Folge dieser Salbung soll den Aaroniden allezeit das Priesterthum in Israel gehören.“ Uebrigens ist V. ^{b} stylistisch durch והיתה להיות, sachlich dadurch auffallend, dass das ewige Priesterthum von der מָשְׁחָה allein abgeleitet wird (anders 29, 9); er dürfte leicht wie כאשר משחת את אביהם ein eingearbeiteter Zusatz sein, wie denn die Rabbinen (*Selden* de success. Pontif. II, 9) auf diese Stelle ihre Behauptung gründen, dass mit den gemeinen Priestern ausser dieser allerersten keine besondere Weihe vorgenommen worden sei, indem sie ם־ auf die Aaronsöhne allein beziehen und in den Worten eine Abweisung der Wiederholung der Salbung derselben finden. Sollten die

Worte gleichwohl ursprünglich sein, so müssten sie als Abschluss zu V. 12—15 genommen, also לָהֶם auf Aaron und seine Söhne zusammen und כאשר auf die Gleichmässigkeit nicht des Wie sondern des Dass der Salbung bezogen (s. zu Lev. 8, 12), und sonst nach 29, 9 ausgelegt werden. — V. 16. „Mose that nach allem, was Jahve geboten. Die Angabe greift bis Lev. 8 vor; vgl. ähnlich 7, 6. 12, 50.“ — V. 17—33. Bericht über die Ausführung des Befehls, d. h. über die Aufstellung der Hütte und ihrer Geräthe an dem V. 2 genannten Tag, nach der V. 2—8 beobachteten Reihenfolge des Einzelnen, wobei 7mal, hinter den 7 ersten Stücken, das כאשר צוה יהוה את משה wiederholt wird, wie Cap. 39 (s. zu 39, 1). — V. 18. 19. „Zuerst die Wohnung selbst nach ihren Untersätzen, Brettern, Riegeln und Säulen, so wie ihre Bedachung und Bedeckung, worüber 26, 1 ff.“ ויפרש את האהל] es ist also, etwas anders als 26, 6. 11, die innere Decke des משכן und die ziegenhärene des אהל hier zusammengefasst. — V. 20. 21. Die Zeugnisslade mit der Kapporeth 25, 10 ff. V. 20^{b} in LXX weggelassen nach V. 3. פרכת] 26, 31 ff. ויסך] V. 3 das Qal. — V. 22. 23. Der Tisch ausserhalb (25, 11. 26, 35) des innern Vorhangs auf der Nordseite 25, 23 ff. עֵרֶךְ] wie V. 4. וירך] wie V. 24 Lev. 1, 11; aber 26, 35 צלע (und nur beim *Sam.* וירך). „Die von Mose aufgelegten Schaubrode hatte das Volk geliefert (35, 13. 39, 36). — V. 24. 25. Der Leuchter ihm gegenüber auf der Südseite 25, 31 ff.“ נֹכַח] wie 26, 35. — V. 26. 27. Der goldene (s. zu V. 5) Altar vor der פרכת (30, 6; in der Mitte des Raums 40, 5). Die Vorschrift, auf ihm zu räuchern, war 30, 7 f. nur für Aaron gegeben, dagegen vielleicht 30, 36 (vgl. 25, 6. 35, 8. 28. 37, 29. 39, 38) für Mose. — V. 28. 29. Der Vorhang im Eingang der Stiftshütte nach 26, 36 f., der Brandopferaltar draussen am Eingang derselben wie 27, 1 ff. Die Darbringung des Brand- und Speisopfers auf ihm durch Mose geschieht in Folge der Vorschrift 29, 38 ff. In LXX fehlt aber המנחה — ויעל (s. weiter zu Lev. 8, 10), freilich fehlt auch V. 28 und V. 30—32, letzteres jedoch haben sie grösstentheils als 38, 27 (hinter hbr. 38, 8). — V. 30—32. Das Becken, in das er Wasser thut (V. 7), zwischen Brandopferaltar und Stiftshütte nach 30, 17 ff. V. 31 f. ist ein unächter Einschub aus 30, 19 f. ורחצו וגו׳] auch wenn es consecutiv verstanden wird *dass sie waschen* (s. aber 39, 3 וַיַּקְצֵץ) setzt doch voraus, dass Mose bei seinen priesterlichen Funktionen in der Einweihungszeit auch an sich selbst die Waschungen vorgenommen habe (so auch LXX 38, 27), folgerichtig wenn er, wie auch die Talmudisten annehmen, während der ersten 8 Tage den Tamiddienst (V. 23. 27. 29) versah. Der *Sam.* hat ויירחץ ממנו משה אהרון ובניו וגו׳ (vgl. 29, 4. 40, 12. Lev. 8, 6); das ist zwar deutlich eine Correctur, setzt aber eine andere Ansicht von Mose's Funktion voraus. V. 32 wie 30, 19—21. קרבתם] 36, 2. וירחצו] kann jussivisch genommen werden; als Impf. der Gewohnheit (wie V. 36) würde es vorgreifend (s. V. 16) gesagt sein. — V. 33. „Der Vorhof und der Vorhang am Eingang desselben 27, 9 ff. Der Vorhof umgab die Stiftshütte ringsum. Nach Jos. ant. 3, 6, 3 stand diese letztere *κατὰ μέσον* im Vorhofe. Wahr-

scheinlich indess wurde sie bei der Aufstellung immer etwas weiter nach Westen hin gerückt, damit im Osten für die bei ihr Erscheinenden mehr Raum blieb." המלאכה] *Sam.* und LXX כל חמ'. — V. 34. 35 vgl. Num. 9, 15—23. „Nachdem die Wohnung auf- und eingerichtet ist, wird sie von Jahve bezogen; das Gewölk", welches den Sinai bedeckt hatte (24, 16), „lagert sich auf ihr und bedeckt sie und die Herrlichkeit Jahve's erfüllt sie, dies dermassen, dass Mose nicht hineingehen kann. Ebenso bei der Einweihung des Tempels 1 Reg. 8, 10 f. Ez. 43, 4 f. Ueber Gewölk und Feuerglanz als Zeichen der Gegenwart Gottes s. 3, 2. 19, 9, über die Herrlichkeit Jahve's 16, 10 und über die Wolken- und Feuersäule 13, 21 f. — V. 36—38. Diese Zeichen blieben während des ganzen mosaischen Zuges bei der Stiftshütte, wo man am Tage Gewölk, bei Nacht Feuer d. i. Feuerglanz in demselben sah: erhob sich die Wolke, so brachen die Israeliten auf und zogen weiter; erhob sie sich nicht, so blieben sie gelagert, bis sie sich erhob. Dieselbe Nachricht Num. 9, 15 ff. Jahve wohnte also unter seinem Volke (25, 8) und führte es beim Zuge durch die Wüste an (23, 20 f. Num. 10, 11 f.). Das Imperf. bezeichnet die Handlung als sich wiederholende und fortsetzende." Siehe oben S. 357.

DER LEVITICUS.

2. Die Opferordnung Cap. 1—7.

Der Abschnitt enthält eine Zusammenstellung der Opfervorschriften, betreffend die allgemeinen Opfer nach ihren 5 Hauptarten *Brand-*, *Speis-*, *Dank-*, *Sünd-* und *Schuldopfer*, während die Opfer für besondere Anlässe und Feierlichkeiten (wie Weihe, Reinigungen, Feste u. a.) an anderen Stellen der Gesetzessammlung erklärt werden. Jedoch auch als allgemeine Opferordnung betrachtet ist sie weder ganz abschliessend noch vollständig. In Lev. 22, 17—30. Num. 15, 1—16 erhält sie noch wesentliche Ergänzungen in Beziehung auf die Beschaffenheit der Opferthiere und das Verhältniss der vegetabilischen Beigaben zu den verschiedenen Thierarten beim Brand- und Dankopfer, und Num. 5, 5—10. 15, 22—28 finden sich wieder, zum Theil abweichende, Vorschriften über das Schuld- und Sündopfer. Ueber die Behandlung des Trankopfers fehlen hier und im übrigen Pent. alle näheren Angaben, ebenso über die Vorbereitungen der Laien zur Opferhandlung, über die Formeln, die beim Opfer gesprochen wurden u. s. w.

Der Abschnitt besteht aus 2 Theilen. Der 1. Theil Cap. 1—5 will eine Eröffnung Mose's an die Israelsöhne überhaupt (1, 2. 4, 2) über die genannten 5 Opferarten sein, bespricht aber nicht blos die darzubringenden Stoffe, den Ort und (beim Sünd- und Schuldopfer auch) die Anlässe der Darbringung, sowie die Geschäfte des Darbringers bei diesen Opfern, also die Dinge, die dem Laien zu wissen Noth thut, sondern auch die Geschäfte des Priesters dabei. Der 2. Theil Cap. 6 f. ist seiner grössern Hälfte nach (6, 1—7, 21) an die Priester (6, 2. 18) gerichtet, behandelt aber nicht blos die priesterlichen Geschäfte bei den Opfern sowie die Priesterantheile von den Opfern und deren Verwendung, sondern (wenigstens 7, 12—21) auch wieder das, was der Laie zu beobachten hat, und in der Schlusshälfte (7, 22—36) ist die Rede an die Israeliten (V. 23. 29) gerichtet und kommen auch hier wieder einige Vorschriften über die Priesterantheile. Die durch die Ueberschriften bezeichnete Abgrenzung zwischen beiden Theilen ist also nicht streng eingehalten. Spricht schon dies nicht für selbständige Aufzeichnung des Abschnitts durch einen Vrf., so zeigt ein näheres Eingehen auf Form und Inhalt der einzelnen Stücke, dass in diesem Abschnitt ältere Vorlagen zu einem Ganzen zusammengearbeitet sind. Am deutlichsten ist das bei Cap. 6 f., wo (nach 7, 37) eine Sammlung von priesterlichen Weisthümern (תּוֹרָה) zu Grund liegt (s. Vorbemerk. zu Cap. 6), welche durch Inhalt, Vortragsweise, Ausdrücke sich von Cap. 1—5 unterscheidet, zugleich ein höheres Alterthum bekundet und nach 7, 38 zu den auf dem Sinai an Mose erlassenen Verord-

nungen gerechnet wurde. Aber auch in Cap. 1—5 macht sich eine Mannigfaltigkeit der Bestandtheile bemerklich. Ganz gleichartig sind nur Cap. 1 und 3, die nach ihrem genau sich entsprechenden Anfang (1, 3. 3, 1) einst auch in unmittelbarem Zusammenhang gestanden haben werden, im jetzigen Text aber durch Cap. 2 getrennt sind (um eine Gleichförmigkeit mit der Reihenfolge der Opfer in den תּוֹרוֹת Cap. 6 f. herzustellen). Sprache und Ausführlichkeit der Darstellung ist hier ganz wie bei A. Merklich verschieden ist schon Cap. 2, und beweist hier namentlich der Wechsel der Anreden an den Darbringer (V. 5—15; auch 4?) mit der Rede von ihm in der 3. pers. (V. 1 f. 8), dass eine Vorlage verarbeitet ist. Noch auffallender ist die Ungleichartigkeit der Bestandtheile in Cap. 4 f., denn sowohl 5, 1—7 (s. d.) als 5, 21—26 (s. d.) bekunden sich durch Inhalt und Ausdruck nicht blos als verschieden von Cap. 4 und 5, 8—20, sondern auch als unter sich verwandt und gemäss dem hier entscheidenden Wort עָמִית (5, 21) aus der alten Sammlung von Sinaigesetzen geschöpft, welche auch Lev. 17—26 zu Grund liegt. Ob auch Cap. 2 (wegen Gleichheit der Anfangsformel 2, 1 mit 5, 1. 21) eben daher stamme, lässt sich nicht ausmachen. Sowohl die Unterlage von Cap. 6 f. und Cap. 2, als Cap. 5, 1—7. 21—26 sind gewiss älter als A, und die Frage ist nun, ob A selbst sie schon benützt und diese ganze Opferordnung, so wie sie vorliegt, hergestellt, oder ob dieselbe erst von einer jüngeren Hand oder jüngeren Händen ihre jetzige Gestalt erhalten hat. Zu ihrer Beantwortung dient Folgendes. Während im allgemeinen das im 1. Theil (Cap. 1—5) vorgeschriebene Ritual zu Ex. 29. Lev. 8 f. 16 und ähnlichen, unzweifelhaft zu A gehörigen Stücken gut stimmt, beziehungsweise dort vorausgesetzt ist, auch die Ausdrucksweise kaum dem A fremdes enthält (doch s. 1, 8. 11), ist über Cap. 4 anders zu urtheilen. Nach Ex. 30, 10 gab es eine Zeit, da die Sühne an den Hörnern des Räucheraltars noch auf den Versöhnungstag beschränkt war, dagegen Lev. 4, 7. 18 wird sie auch beim Sündopfer für einen Fehltritt des Hohepriesters oder des Volks gefordert. Ferner setzt Num. 15, 22—26 beim Sündopfer für den Fehltritt der Gemeinde ein von Lev. 4, 13—21 abweichendes, aber mit sonstigen Regeln des A (in Lev. 9, 3. 16, 5) näher stimmendes Opferthier fest. Der beginnende allgemeine Satz נֶפֶשׁ כִּי תֶחֱטָא V. 2 ist wenig geeignet, die Subsumtion des Falles V. 13 ff. zu erlauben. Neben manchen für A sonst charakteristischen Ausdrücken (wie נָשִׂיא 22) liest man allerlei auffallendes z. B. הָעָם 3 (doch s. 9, 7. 15. 22 ff. 16, 24), זְקֵנֵי 15, auch הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ 3. 5. 16 (in 6, 15 doch anders), ganz besonders aber הָרִאשׁוֹן 21 und die ungelenke Wendung V. 20a, עַם הָאָרֶץ 27, wohl auch שֶׁפֶךְ הַדָּשֶׁן 12. Aus alledem wird wahrscheinlich, dass Cap. 4 auf jüngerer Bearbeitung beruht und statt einfacherer Vorschriften des A (vielleicht den jetzt auf Num. 15, 22 ff. zurückgeworfenen) hier eingesetzt ist, wobei freilich anzunehmen ist, dass auch bei A schon eine Beschreibung des Rituals des gemeinen Sündopfers (etwa wie es V. 28 ff. steht, vgl. 6, 2—5 über das Schuldopfer) gestanden hat. Die Stücke 5, 1—7 und 20—26 (aus dem Sinaigesetzbuch), die mit 4, 27 f. 5, 15. 17

nicht genau stimmen, sind wohl erst von R eingearbeitet, so jedoch dass schon in V. 7 selbst der Text des A wieder beginnt. Fand aber Cap. 1—5 in der Hauptsache sich schon bei A, so konnte auch die Ergänzung dazu Cap. 6 f. nicht wohl fehlen: das Ritual des Schuldopfers, das man 5, 14 ff. erwartet, kommt erst 7, 1—5; die Unterscheidung des זֶבַח שְׁלָמִים in seine Arten 7, 11 ff., so wie die Bestimmung der von den einzelnen Opferarten dem Priester zukommenden Antheile würden in einer allgemeinen Opferordnung sehr vermisst und, sind durch Num. 18, 9 ff. nicht überflüssig gemacht; 6, 9 ist in 10 12 und 7, 30—34 in 10, 14 f. bei A vorausgesetzt; dem A sachlich widersprechendes ist nicht darin; die Sätze 6, 11. 22 (gegen 19). 7, 6 (gegen 7). 9 stimmen mit Num. 18, 9 f. (nur 7, 9 ist genauer als Num. 18, 9 f.); 7, 17 mit 8, 32 (Ex. 29, 34); 6, 7—9 mit 2, 2 f. 9 f. (man könnte höchstens sagen, es sei neben diesem unnöthig, wie 7, 22—27 neben 3, 17); dass in 19, 5—7. 22, 14. 19 f. 29 f. einiges aus Cap. 6 f. wieder vorkommt, hat nichts zu bedeuten, da 19, 5—7 nicht von A ist und in Cap. 22 die Sachen in anderem Zusammenhang stehen; die Sätze des Bearbeiters von Cap. 6 f. zeigen durchaus den Sprachgebrauch des A (z. B. *Aaron und seine Söhne*, oder die *Söhne Aaron's* 6, 7. 9. 11 f. 15. 18. 7, 10. 31. 33 ff.; זֹאת 6, 11. 22. 7, 6; חקת עולם לדרתיכם (הק) 6, 11. 7, 36; ונכרתה הנפש וגו׳ 7, 20 f. 25. 27; בכל-מושבתיכם 7, 26; *ich* gab, *ich* nahm 6, 10. 7, 34; dagegen בַּחֲצַר אֹהֶל מוֹעֵד 6, 9. 19 scheint eine jüngere Glosse zu sein); selbst die Unterschrift 7, 37. 38[a] hat ihre Analogien in 11, 46 f. 12, 7. 13, 59. 14, 54 ff. 15, 32. 27, 34. Auf keinen Fall war dieses Stück oder auch ganz Cap. 1—7 bei A entbehrlich (*Wel.*), da zwar manches darin vorkommende aus anderen Stellen des A abgeleitet werden konnte, aber weit nicht alles. Im Uebrigen finden sich im vorliegenden Abschnitt ohne Zweifel auch allerlei Zusätze von späteren Händen, z. B. 1, 15 f. 2, 2. 13[b]. 3, 5. 6, 9. 19. 6, 13 f. 7, 36[a]. 38[b]. — Nun fragt sich aber auch noch, ob diese Opferordnung hier ihren ursprünglichen Ort habe. Da die Lev. 8 erzählte Priester- und Heiligthumsweihe gemäss Ex. 40, 11—16 sich unmittelbar an die Aufrichtung des Heiligthums Ex. 40, 17 ff. anschliessen soll, und da die bei der Priesterweihe zu verrichtenden Opfer nach ihrer Reihenfolge und ihrem Ritual in Ex. 29 genau vorgeschrieben sind, so erwartet man eine solche allgemeine Opferordnung zwischen Ex. 40 und Lev. 8 zunächst nicht, zumal da gerade das Eigenthümliche der Priesterweiheopfer in Lev. 1—7 gar nicht geregelt wird. Anders steht es mit Lev. 9 f.: Aaron, da er als geweihter Priester selbständig opfert, muss die Opfervorschriften kennen und dass die Meinung des Vrf. nicht ist, Aaron habe nur nach der Analogie dessen, was Mose in den 7 Tagen seiner Weihe gethan hat, handeln sollen, deutet er selbst an, wenn er 9, 7. 10. 21 mit כאשר צוה יהוה und V. 16 mit כמשפט auf eine schon promulgirte Opferordnung zurückweist (die freilich bezüglich des Sündopfers des Priesters und des Volks mit Lev. 4 nicht stimmt), ebenso 10, 12—15 bei ber Anleitung Aaron's zum Genuss der Opferdeputate ausdrücklich den Mose auf den erhaltenen Befehl Gottes zurück-

weisen lässt 10, 13. 15. Demnach müssen diese Gesetze wenigstens vor Lev. 9 ihre Stelle gehabt haben. Ob sie dort zwischen Cap. 8 und 9 passender stünden, als an ihrem jetzigen Platz, darüber verlohnt sich kein Streit; in beiden Fällen war eine Unterbrechung zusammenhängender Erzählungsstücke nicht zu vermeiden. Und im Uebrigen ist diese Opferordnung nicht so lang, dass ihre Promulgation nicht am ersten der 7 Weihetage ebenso gut denkbar ist als am siebenten. Nach dem jetzigen Text sind Cap. 1—5 durch 1, 1 f. als Stiftshüttenoffenbarung, Cap. 6 f. durch 7, 37 f. als Sinaioffenbarung bezeichnet, die Promulgation beider Stücke aber (an Volk und Priester) in die gleiche Zeit, den 1sten der 7 Weihetage, verlegt.

2. Wesen und Begriff des Opfers wird sowohl in dieser Opferordnung als sonst im AT. als bekannt vorausgesetzt, nirgends definirt. Der allgemeinste Name des Opfers war in ältester Zeit und blieb fortan im gemeinen Leben מִנְחָה *Geschenk, Gabe* (Gen. 4, 3—5. Num. 16, 15. 1 Sam. 2, 17. 26, 19; noch Mal. 1, 10—13. 2, 12 f. 3, 3 f.). „An anderen Stellen werden die Opfer auch mit זֶבַח (*Schlachtung, Fleischopfer*) und מִנְחָה zusammengefasst (1 Sam. 2, 29. 3, 14. Jes. 1, 11. 13. 19, 21. Am. 5, 25. Dan. 9, 27).“ In der Priestersprache aber, in welcher מִנְחָה und זֶבַח (s. zu 2, 1. 3, 1) schon bestimmtere Bedeutungen angenommen hatten, und so auch bei A, tritt dafür der Name קָרְבָּן (s. 1, 2) *Darbringung* ein, während in מַתָּנָה *Gabe* Ex. 28, 38 auch alle andern Gaben an Gott inbegriffen sind. Demnach sind die Opfer Gaben oder Darbringungen an Gott. Aber freilich das Eigenthümliche des Opfers ist damit nicht bezeichnet: Gaben sind auch viele andere Dinge, wie Zehnten, Erstlinge, Bann- und Weihgeschenke u. s. w. Mit diesen andern Gaben kommt das Opfer in dem Grund, aus dem es hervorgeht, und in dem Zweck, den es anstrebt, überein: es soll wie jede Gabe, die man einem Höhern gibt, sein Wohlgefallen erwerben oder erhalten. Aber was das Opfer von anderen Gaben unterscheidet, ist damit noch nicht deutlich. Zum Opfer gehört vielmehr ganz wesentlich, dass es auf den Tisch oder Herd (Altar) der Gottheit gebracht und von ihr genossen wird. Das Opfer ist ursprünglich als eine Genussgabe für die Gottheit gedacht und gebracht. Die Gegenstände des Opfers sind durchaus geniessbare Dinge, solche die auch der Mensch geniesst, oder wie das Rauchwerk Gegenstand des Genusses für den Geruch, und nicht blos in den Naturreligionen, sondern selbst noch in der Opfersprache des Pent. heisst das Opfer ein לֶחֶם אֱלֹהִים oder לֶחֶם אִשֶּׁה לֵאלֹהִים (s. 3, 11), und der Feueropferduft, der himmelwärts steigt, ein רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה (s. 1, 9). Das höchste Alterthum, aus welchem der Opferbrauch stammt, dachte sich die Gottheit geniessend; man wollte ihr im Opfer etwas zu geniessen geben, und zwar immer das, was der Mensch selbst auch genoss, um sie dadurch gnädig zu stimmen (so dass auch der Sühnezweck sich leicht daran anschliessen konnte, obgleich Sühne auch noch auf manche andere Weise bewirkt werden konnte). Natürlich aber konnte selbst das gebildetere Heidenthum bei diesem kindlichen Glauben nicht stehen bleiben, viel weniger die mosaische Religion, welche einen unsicht-

baren, geistigen, heiligen Gott lehrt. Mag auch der ungebildete Mann in Israel noch lange genug sich einen wirklichen Genuss des Opfers von Seiten Gottes als möglich gedacht haben (Ps. 50, 8 ff.), so wurde doch von allen an Erkenntniss höher Stehenden das, was ursprünglich als ein Geniessen gedacht war, nothwendig weiterhin als ein Gnädig-annehmen Seitens Gottes angeschaut. Die Niederlegung der Gabe auf dem Tisch oder Altar Gottes, noch mehr ihr Verzehrtwerden vom Altarfeuer und ihr Aufsteigen im Opferduft war nun theils Zeichen theils Unterpfand der gnädigen Annahme bei Gott, und gerade in dieser sacramentalen Versieglung lag das Eigenthümliche des Opfers und zugleich der Grund der Forterhaltung des Opferbrauchs durch das ganze Alterthum hindurch. Der Mensch will ein sofortiges sichtbares Zeichen dafür haben, dass der bei seiner Darbringung von ihm angestrebte Zweck erreicht ist, und weil ihm beim Opfer ein solches geboten wird, darum hatte das Opfern auch auf dem Standpunkt einer gereifteren Erkenntniss seinen ungehemmten Fortgang und blieb ein Bedürfniss. Aber auch die Genussgabe selbst, die man im Opfer dahingab, bildete sich mit dieser Vergeistigung des Opferbegriffs leicht um zum stellvertretenden sinnlichen Zeichen einer geistigen, Gott entsprechenderen Hingebung in Bitte, Dank und Verehrung. Freilich war und blieb das Opfer auch so noch immer eine Gabe an die Gottheit und hatte, wie alle andern Gaben, den Sinn einer Selbstentäusserung, einer wirklichen Aufopferung, „indem man durch solche Verzichtleistung auf das Eigene und durch solche Dahingabe Gott Verehrung und Ergebenheit, Liebe und Dank ausdrückte und zugleich sich sein Wohlwollen zu erwerben oder zu erhalten suchte“ (*Kn.* 346), aber die Bedeutung des Opfers ist damit nicht erschöpft, sonst würde Werth und Kraft des Opfers von dem äussern Werth der Opfergabe abhängen, was thatsächlich nicht oder doch nicht immer, am wenigsten bei dem höchsten der Opfer, dem Sühnopfer, der Fall war, und so kommt man auch von hier aus wieder auf den Satz, dass die Genussgabe im Opfer schliesslich nur das durch altes Herkommen und (nach ATlichen Begriffen) durch den göttlichen Willen geheiligte Mittel zur Erreichung des sacramentalen Zwecks, beziehungsweise (auf der Erkenntnissstufe der Gereiftesten) das äussere sinnliche Zeichen einer geistigen Darbringung war. „Verschiedene Ansichten über das Opfer s. bei *Bähr* Symb. II. 269 ff.“

3. Die wesentlichen Bestimmungen des Opfergesetzes sind folgende. Als *Opferstoffe* zulässig sind nur wenige Thiere und Gewächse sammt Salz, nicht aber der Mensch. „Menschenopfer, welche Einige (*Vatke* Rel. AT. I. 275 f.; *Daumer* Molochdienst der Hebr. 23 ff.; *Ghillany* Menschenopfer der Hebr. 490 ff.) der Jahvereligion zuschreiben, sind ihr fremd.“ Wo sie vorkamen (wie Jud. 11, 30 ff.) geschah das nach vor- und aussergesetzlichem Brauch, oder geradezu im Dienst fremder Gottheiten; חֵרֶם war kein Opfer. „Als die gesetzlichen *Opferthiere* erscheinen an בְּהֵמָה *Vieh* nur בָּקָר *Rindvieh* und צֹאן *Kleinvieh* d. h. Schafe und Ziegen. Diese Opferthiere ergaben sich von selbst, da sie von den Hausthieren die einzigen reinen, für den Hebräer essbaren waren (11, 3). Diejenigen wilden Vierfüssler, welche

rein und zu essen erlaubt waren (Dt. 14, 5), wie Hirsche Gazellen Rehe, waren als nicht zum Eigenthum des Israeliten gehörig ausgeschlossen. Auch bei andern alten Völkern waren Rinder Schafe und Ziegen die gewöhnlichen Opferthiere z. B. bei den Syrern (Lucian de Syra dea 54; de sacrif. 12; Herodian. 5, 5) oder Aethiopen (Plin. 12, 42); die Phöniken opferten ausser diesen auch Wild (*Movers* Opferwes. der Karth. 41 ff.; Marseiller Opfertafel bei *Schröder* phön. Spr. 237 ff.), die Araber auch Kameele (Diod. 3, 42; *Burckh.* Ar. 416)", die Sabier männliche Wiederkäuer (*Chwolsohn* Ssab. II. 7 f. 81 ff.). „Die Aegypter opferten am gewöhnlichsten Ochsen und Kälber, bei gewissen Gelegenheiten auch Schweine, dagegen Schafe und Ziegen nur in einzelnen Landschaften (s. Ex. 8, 22). Bei den Griechen waren Rinder, Schafe, Ziegen, zugleich aber auch Schweine die gewöhnlichen Opferthiere (Schol. ad Aristoph. Plut. 820; Eustath. ad Od. 11, 130; Suidas u. *βοῦς ἔβδομος*) und mit ihnen stimmen die Römer überein (Varro ling. lat. 5, 95 ff.; Plin. 8, 70. 72), welche übrigens das Schwein für das älteste Opferthier hielten (Varro de re rust. 2, 4; Ovid. fast. 1, 349). Die Reihenfolge der Thiere ist im Gesetz gewöhnlich: *Rinder, Schafe, Ziegen.* Sie stellt sich so nach Grösse, Werth und Brauchbarkeit der Thiere." Die Auswahl unter denselben war bei den freiwilligen Opfern beliebig; bei den vorgeschriebenen Opfern variirt die Wahl je nach der Person der Darbringer oder nach dem Zweck des Opfers. „Alles Opfervieh aber sollte תָּמִים *vollkommen*, ohne Fehler (s. 22, 19 ff.; nur beim freiwilligen Dankopfer waren gewisse Fehler nachgelassen 22, 23) und wenigstens eine Woche alt sein; bis zu welchem Alter hinauf es annehmbar war, wird nicht bestimmt; am häufigsten sind die jährigen Thiere (s. 22, 27). — Neben den genannten Vierfüsslern opferten die Alten z. B. die Syrer (Lucian de Syra dea 49) und Phöniken (*Mov.* 54 ff. *Schröder* 240. 248) auch *Vögel*, nämlich die Aegypter Gänse (Her. 2, 45; Philostr. vit. Apoll. 5, 25), namentlich der Isis (Juven. 6, 539), auch Hähne dem Anubis (Plut. de Is. 61) und Perlhühner (Paus. 10, 32, 9)", die Sabier Vögel, die nicht zu den Raubvögeln gehören, nam. Hühner, aber keine Tauben (*Chwols.* II. 8. 30. 37. 84 ff.), „die Griechen Gänse und Hühner (Suid. l. l.), die Römer dieselben und Tauben (Ovid. fast. 1, 451 ff. Apulej. de mag. p. 52 Bip.), die Tauben der Venus (Prop. 4, 5, 62). Gänse (? 1 Reg. 5, 3) und Hühner kennt das AT. nicht; jene fehlen in dem wasserarmen Land noch heute (*Wittmann* R. I. 261), diese sind erst in der medopersischen Periode nach Westasien und Aegypten vorgedrungen" (*Hehn* Kulturpfl. u. Hausth. [2] 277 ff.). Im AT. erscheinen daher nur *Tauben* (בְּנֵי יוֹנָה *junge Tauben*) und *Turteltauben* (תֹּרִים). „Turteltauben gibt es in Palästina in grosser Menge (*Buckingham* Syr. II. 394; *Schubert* R. III. 251; *Seetzen* I. 78), desgleichen Feldtauben (z. B. *Rob.* I. 319. II. 433; *Seetz.* II. 309), ebenso in Syrien (*Maundrell* R. 4; *Russell* Alep. II. 73. 89 ff.), und bei den alten Hebräern (2 Reg. 6, 25) wie bei den spätern Juden (Jos. b. j. 5, 4, 4; Euseb. pr. ev. 8, 14 p. 398) war die Taubenzucht sehr im Gange. Mehr bei *Boch.* hz. II. 524 ff. und *Winer* RWB. Im Gesetz nehmen diese Tauben-

opfer keine hohe Stelle ein; sie kommen nur als Sünd- und Brandopfer bei gewissen Reinigungen (12, 6 f. 15, 14 f. 29 f. Num. 6, 10 f.) und bei Unvermögen des Darbringers als Ersatz für einen Vierfüssler vor (5, 7. 12, 8. 14, 22. 31), niemals als Dank- und Schuldopfer, weil sie dazu nicht genügten. Immerhin bildet ihre Opferung einen Unterschied des Jahvedienstes von andern Religionen des Morgenlands, sofern die Assyrer und Syrer den Tauben göttliche Verehrung erwiesen (Diod. 2, 4, 20; Lucian Jup. trag. 42) und sie als hochheilig nicht antasteten (Xenoph. anab. 1, 4, 9; Lucian de Syra dea 54; Tibull. 1, 7, 18), und die Aegypter wenigstens keine Turteltauben opferten (Porph. abst. 4, 7)." Fische waren nicht opferbar, wie auch sonst fast nirgends (*Sommer* bibl. Abh. 352; *Chwols.* II. 100 ff.; *Hermann* gott. Alt. Griech. ^{2} § 26, 12). — Unter den Gewächsen wird im Gesetz als opferbar zugelassen nur Brodkorn, in Form „von Schrot, Mehl und Backwerk, besonders vom Waizen, immer mit Salz versehen und meistentheils mit Oel angemacht und von Weihrauch begleitet, zum Speisopfer (2, 1 ff.), Wein zum Trankopfer (Num. 15, 5 ff.) und eine Mischung von Stakte, Seenagel, Galbanum und Weihrauch zum Rauchopfer (Ex. 30, 34)." Obst, Honig und alles Süsse, ebenso alles Gesäuerte (2, 11) war verboten, und bildet auch dies einen Unterschied von der kenaanäischen (Hos. 3, 1), vielleicht auch nordisraelitischen Sitte (Am. 4, 5). Ueber die Frage, ob auch zu den Fleischopfern Salz kam, s. zu 2, 13. — Die Opferstoffe schliessen sich hienach genau an die Lebensweise und Beschäftigung der Israeliten als eines Viehzucht und Ackerbau treibenden Volkes, zugleich an die Haupterzeugnisse des Landes an, als welche oft genug Korn Wein und Oel zusammen genannt werden. Unter den beiden Hauptarten dieser Opferstoffe hat aber das Thieropfer das Uebergewicht über das Getreideopfer vielleicht von Anfang an gehabt, aber jedenfalls im Laufe der Zeit mehr und mehr gewonnen, nicht blos weil die Fleischspeise schon im gewöhnlichen Leben als die gewähltere und kostbarere galt, sondern wesentlich zugleich im Zusammenhang mit der Hervorbildung des Sühnezwecks im Opfer und mit der Bedeutung, welche dem Blut als dem eigentlichen Sühnemittel (Lev. 17, 11) beigelegt wurde. Obwol das selbständige Getreideopfer (Speisopfer) niemals ganz ausser Uebung kam, wurde es doch allmählig mehr und mehr zu einer begleitenden Beigabe des Thieropfers herabgesetzt.

4. Die im Gesetz aufgeführten 5 allgemeinen Opferarten sind sämmtlich *Feueropfer* (אִשֶּׁה), d. h. Opfer, die ganz oder theilweise auf den Altar gebracht wurden und dort, vom Feuer verzehrt, als Opferduft aufstiegen. Die blosse Aufstellung von Speise, nämlich Brod (und Wein) auf einen Tisch für die Gottheit, das Tischopfer (lectisternium), hat sich wie ein Ueberrest älterer Sitte nur in dem vereinzelten Fall der s.g. Schaubrode (s. 24, 5—9) erhalten, aber selbst in diesem Fall wurde durch Beigabe von Weihrauch, der dann auf dem Altar verbrannt wurde, dieses eigenthümliche Opfer dem gewöhnlichen Feueropfer näher gebracht. Von den Feueropfern sind die einfachsten und gewiss ältesten, zugleich ihren Zwecken nach allgemeinsten die עֹלָה

Brandopfer und מִנְחָה *Speisopfer*, darum im Gesetz (Lev. 1 f. 6, 1—16) vorangestellt. Ihr Unterschied liegt zunächst im Stoff: im Speisopfer wird Getreide in Form von Schrot, Mehl oder als Backwerk, im Brandopfer ein Thier dargebracht und auf dem Altar verbrannt oder (wie der Ausdruck lautet) geräuchert. Dass nach ältester Sitte die *Mincha* ganz (כָּלִיל) verbrannt wurde, ist wahrscheinlich, und dass sie als selbständiges Opfer gebracht werden konnte und wurde, ist auch im Gesetz (Lev. 2. 6, 7—11) vorausgesetzt und erlaubt. Allein nach dem Gesetz ist die völlige Verbrennung der Mincha (bis auf den einen Fall der priesterlichen Mincha 6, 12—16) schon antiquirt und wird vielmehr befohlen, dass zu jeder Mincha (mit wenigen Ausnahmen, wie Sündopfermincha Lev. 5, 11 und Eifermincha Num. 5, 15) Oel und Weihrauch gethan und von ihr nur ein Theil (eine Handvoll) mit dem sämmtlichen Weihrauch zusammen als אַזְכָּרָה (2, 2) geräuchert werde. Auch erscheint die selbständige Mincha wenigstens unter den gesetzlich vorgeschriebenen Opfern nur noch selten (5, 11—13. 6, 12—16. Num. 5); in den weitaus meisten Fällen schreibt das Gesetz sie nur als begleitende Zugabe zum Fleischopfer (Brand- und Dankopfer) vor. Dagegen bei der *ʿOla* erhielt sich die alte Sitte, die gesammte Thiergabe zu räuchern, gesetzlich immer fort (Lev. 1), und wenigstens für die Zeit der Ansässigkeit in Kenaan wird zu jedem Brandopfer die Beigabe eines Speis- und Trankopfers verlangt (Num. 15, 4 ff.), so dass dasselbe aus einer vollständigen Mahlzeit besteht, und dem alten Begriff des לֶחֶם אֱלֹהִים genau entspricht. Ebenso entspricht es dem Begriff der ʿOla als des vollkommensten Opfers, dass wenigstens bei den Vierfüsslern das (vollkommenere) männliche Geschlecht ausnahmslos vorgeschrieben wird. Auch ihrem Zwecke nach kommen diese Opfer der allgemeinen Opferidee am nächsten: sie sollen und wollen dem Darbringer das göttliche Wohlgefallen (רָצוֹן 1, 3 f.) sichern, und können daher ebensowohl zur Verehrung oder Anbetung überhaupt, als zu Bitte und Dank gebracht werden, ja auch versöhnende Wirkung haben (1, 4. 5, 11—13). Und die ʿOla speciell kann darum auch jedes andere Opfer begleiten, und wo mehrere Opferarten zugleich in Anwendung kommen, da darf die ʿOla dazwischen nicht fehlen. — Einen etwas andern Ausgangspunkt als diese beiden hat das s. g. *Dankopfer*, besser *Friedmahlopfer* זֶבַח שְׁלָמִים (s. 3, 1). Hier ist das primäre die Schlachtung eines Thieres zum Zweck eines gemeinsamen Mahles von Befreundeten. Bei solchen Mahlzeiten gedachte man Gottes mit frommem Sinn durch Gaben an ihn (wie auch die besseren Heiden thaten, z. B. Hom. Il. 9, 219. Od. 9, 232; Xenoph. symp. 2, 1). Daraus entwickelte sich, indem man solche Mahle an einem Altar oder heiligen Orte abhielt, diese bestimmte Opferart. Die gemeinschaftliche Mahlzeit war und blieb auch jetzt die Hauptsache, nur dass nun Gott in diese Gemeinschaft mit hereingezogen und das Mahl zu einem Mahl der Tischgenossenschaft mit Gott gesteigert wurde, bei welchem ihm gewisse Ehrengaben geweiht (s. 7, 29 ff.), und gewisse Theile, Blut und die Fettstücke, an und auf seinem Altar, die letzteren zu einem לֶחֶם אִשֶּׁה (s. 3, 11) gegeben wurden. Nur

Vierfüssler waren (als zu einem Mahle hinreichend) hier zugelassen, aber ohne Unterschied des Geschlechts (3, 1). Speis- und Trankopfer gehörte dazu (wenigstens nach Num. 15). Seinem Zwecke nach war dieses Opfer keineswegs blos Dankopfer (wie man in Folge der unrichtigen Uebersetzung des זֶבַח שְׁלָמִים mit *Dankopfer* gewöhnlich voraussetzt), sondern ebensowohl Bittopfer (s. 3, 1); seinen Anlässen nach wurden 3 Unterarten unterschieden תּוֹדָה *Dank*, נֶדֶר *Gelübde*, נְדָבָה *Freiwilliges* (7, 12 ff.); auch מִלֻּאִים *Weiheopfer* (7, 37. 8, 22. 29) war nur eine nach einem besonderen Zweck gestaltete Art davon. Auch dieses Opfer ist ohne Frage alt und vormosaisch, und blieb fortan im Mosaismus noch lange das gewöhnlichste und beliebteste der Opfer (s. 3, 1); es wird, wie die ʿOla und Mincha, im Gesetz als etwas bekanntes vorausgesetzt und seinem Zwecke nach nicht weiter erklärt (3, 1. 1, 3. 2, 1). — Anders ist's mit dem *Sündopfer* חַטָּאת 4, 1—5, 13. 6, 17—23 und *Schuldopfer* אָשָׁם 5, 14—26. 7, 1—7, d. h. zusammen mit dem Sühnopfer. Als eine besondere Opferart ist dieses in vormosaischen Zeiten nirgends vorausgesetzt; in den Texten (4, 1 ff. 5, 15 ff.) wird es als etwas neues eingeführt; im wirklichen Leben kam es noch lange Zeit nicht in so häufige Uebung wie die andern Opfer. Der Ernst des Heiligkeitsstrebens und das zarte Gefühl für Sünde und Schuld, welche der Mosaismus in seinen Bekennern zu wecken suchte und mehr und mehr auch weckte, machten es nothwendig, dass derselbe auch Mittel zur Entsündigung und Reinigung darbot. Freilich schwerere Vergehen und muthwillige Auflehnung gegen die theokratische Ordnung erheischten naturgemäss Strafe oder ausserordentliche Gerichte Gottes zu ihrer Sühne, aber es konnte auch unvorsätzliche oder von der Strafgewalt nicht erreichbare Verfehlungen geben (Num. 15, 28—31), welche gleichwohl das Gewissen des Menschen mit Schuldgefühl (אָשַׁם 4, 3. 13. 22. 5, 2—4. 17) beschwerten, von dem er Befreiung und Versicherung dieser Befreiung suchte. Wohl mochte dafür zu Zeiten (1 Sam. 3, 14) oder in gewissen Fällen (Lev. 5, 11—13) ein anderes Opfer (vgl. auch Num. 17, 12 das Rauchopfer zur Sühne eines Gotteszorns) oder selbst eine Geldbusse an die Priester (2 Reg. 12, 17) genügend erscheinen und wohl mögen solche anderweitige Arten der Sühne sich noch lange forterhalten haben, wie sie auch gesetzlich nicht verboten sind: mit der Zeit bildete sich doch, im Zusammenhang mit der alten Heiligkeit des Blutes, sowohl für die genannten Fälle persönlicher Entlastung von einer bestimmten Schuld als für den Zweck allgemeiner Sühnung und Reinigung eine bestimmte Art des Thieropfers heraus und wird dieses allein im Gesetz genauer geregelt. War nämlich der Zweck entweder die Sühnung einer bestimmten Sünde oder die Entsündigung überhaupt, so hatte das *Sündopfer* einzutreten, bestehend in einem männlichen oder weiblichen Vierfüssler (verschieden je nach der Person des Darbringers), meist aus dem Ziegenvieh, ersatzweise in einer Taube (und nur im Nothfall in etwas Mehl); die Hauptsache dabei war die Sühnung durch das Blut; die Altargabe fand auch Statt, wie bei jedem Opfer, bestand aber nur aus den Fettstücken, ohne Fleisch und ohne begleitendes Speis- und Trankopfer. War aber

das Schuldgefühl durch eine wirkliche oder blos vermuthete Veruntreuung am Eigenthum Gottes oder des Nächsten veranlasst, so war das der Fall des *Schuldopfers*, in welchem, ausser der Rückerstattung von $^6/_5$ des widerrechtlich Angeeigneten an den rechtmässigen Eigenthümer oder dessen Erben, noch ein Schafwidder, als Busse an Jahve, so zu opfern war, dass ebenfalls nur die Fettstücke auf den Altar kamen. — „Das *Rauchopfer* endlich (מִנְחָה) war ein selbständiges Opfer zur Verehrung" und Anbetung Gottes (Ex. 30, 34).

5. „Alle Opfer waren לִפְנֵי יְהוָה darzubringen, d. i. zum Heiligthum zu bringen und dort zu bereiten (s. 1, 3. 5. 11). Der Darbringer legte die Hand auf den Kopf des Opferthiers", bezeichnete und weihte damit dasselbe für den von ihm angestrebten Opferzweck (über das Schuldopfer s. zu 7, 2). „Er hatte auch die Schlachtung, Enthäutung, Zerlegung und Abwaschung zu besorgen (1, 5f. 9), wogegen die Altargeschäfte als Blutsprengen, Unterhalten des Feuers, so wie Auflegen und Verbrennen der Opfertheile den Aaroniden d. i. den Priestern zukamen (1, 5. 7—9. 6, 2ff. 21, 6. 8. 21). Doch blos diejenigen Aaroniden, welche keine Leibesfehler hatten, wurden zum Altardienst zugelassen (21, 16ff.), und sie durften nur, wenn sie im Zustand der Reinheit sich befanden, dem Altar nahen (22, 3ff.). Ständige Weihegaben an Gott waren von allen Opfern das Blut und das Fett und daher bei den Opferthieren den Menschen verboten (7, 22ff.). Das Blut galt als Sitz des Lebens und deshalb als etwas heiliges, sofern alles Leben aus Gott stammt; es wurde beim Brand-, Dank- und Schuldopfer an die Seiten des Brandopferaltars ringsum gesprengt (s. 1, 5)", d. h. an Gott zurückgegeben (nach dem Kanon 17, 11 zugleich damit eine Deckung der Person des Opferers vor Gott bewirkt); beim Sündopfer aber, wo die Deckung einer bestimmten Schuld oder der Sündhaftigkeit des Opferers überhaupt der Zweck war, Jahve näher gebracht, meist an die Hörner des Opferaltars, in gewissen Fällen auch in das Innere des Heiligthums (s. 4, 5). „Das Fett (d. h. gewisse Fettstücke, worüber zu 3, 3) galt als das Gediegenste und Beste (worin sich die hervorbringende Lebenskraft am stärksten zeigte)"; es bildete beim Dank- Sünd- und Schuldopfer die eigentliche Altargabe, durch deren Räucherung die gnädige Annahme des Opfers bei Gott sacramental versichert wurde, „und war beim Brandopfer mit eingeschlossen. Mit dem Fleische verfuhr man verschieden. Beim Brandopfer verbrannte man alles (s. 1, 9); beim Dankopfer weihte man blos das Bruststück und die rechte Keule dem Jahve, der das Geweihte aber an seine Diener abtrat (s. 7, 30ff.); beim Sünd- und Schuldopfer verbrannte man gar kein Fleisch", weil es sich hier nicht um ein Mahl für Gott handelt (s. 4, 8). Einen eigenen Ritus hat das Taubenopfer; beim Brandopfer liess man ihr Blut an die Wand des Altars auslaufen und verbrannte sie, nachdem man sie vom Unrath gereinigt hatte (1, 5ff.); beim Sündopfer spritzte man ihr Blut an die Wand des Altars, jedoch nur zum Theil (5, 8f.). Vom Speisopfer, mochte es in Schrot, Mehl oder Backwerk bestehen, wurde Jahve nur ein Theil, אַזְכָּרָה genannt, jedoch mit allem

beigegebenen Weihrauch, angezündet (2, 2. 9. 16. 6, 8); blos das priesterliche Speisopfer verbrannte man ganz (6, 15 f.). Alle diese Opfer brachte man auf dem Brandopferaltar dar. Abgesehen vom Blute bei bedeutenden Sündopfern (s. 4, 5), von den Schaubroden (24, 5 ff.) und vom täglichen Rauchopfer (Ex. 30, 7 f.) gelangte kein Opfer bis ins Heiligthum. Hinsichtlich des *Trankopfers* bestimmt das Gesetz den Gebrauch nicht näher (Num. 15, 5 ff.); nach Sir. 50, 15 und Jos. ant. 3, 9, 4 goss man den Wein unten um den Brandopferaltar herum."

6. „Von den Opfern erhielten die Priester für ihre Mühewaltung bestimmte Antheile, deren Heiligkeit sich nach der mehr oder weniger nahen Berührung mit Jahve verschieden stellte. Der Zehnte vom levit. Zehnten, die Erstgeburten, Erstlinge und das Gebannte waren zwar Gaben für Jahve, wurden aber an die Priester abgeliefert; sie heissen קֹדֶשׁ *Heiliges*. Als קֹדֶשׁ wird auch das s. g. Dankopfer bezeichnet", sofern dasselbe nicht als Ganzes zur Darbringung an Jahve, sondern zur Mahlzeit bestimmt war. „Dagegen heissen die allein Jahve gewidmeten Opfer קָדָשִׁים קֹדֶשׁ *Hochheiliges*. Das Heilige gehörte allen männlichen und weiblichen Aaroniden nebst ihren Angehörigen, das Hochheilige blos den männlichen; jenes hatte man an *reinen* Orten (den Zehnten an jeglichem Ort) und im Zustand der Reinheit, dieses am *heiligen* Ort und natürlich auch im Zustand der Reinheit zu geniessen. Das Weitere s. 21, 22. Ueber die Berührung des Hochheiligen durch Laien s. 6, 11. Von den Sündopfern für Hohepriester und Volk, bei welchen das Blut ins Heiligthum gelangte, stand das Fleisch auch dem Priester nicht zu essen zu, sondern musste an einem reinen Ort verbrannt werden (s. 4, 11. 6, 23). Im Einzelnen sind die priesterlichen Opferantheile folgende: beim Brandopfer das Fell des Thieres (7, 8), beim Schuldopfer alles Fleisch (7, 6 f.), ebenso beim gewöhnlichen Sündopfer (6, 19), beim Speisopfer (beim selbständigen und dem blos begleitenden) der Ueberrest nach der Opferung der אַזְכָּרָה (2, 3. 10), beim Dankopfer des Volks alles Fleisch (23, 20), bei dem des Einzelnen die rechte Hinterkeule und das Bruststück, welche dem Ritus des תְּנוּפָה unterlagen (7, 30 ff.), beim Dankopfer des Nasiräers ausserdem noch der Bug (Num. 6, 20 f.). Diese Opferantheile fielen dem diensthuenden Priester zu", so jedoch dass jeder Männliche unter den Priestern davon essen durfte (6, 19. 22. 7, 6 f.); gebackene Mincha gehörte dem Diensthuenden, die in Mehl bestehende den Priestern überhaupt und war letztere ungesäuert zu verbrauchen (7, 10 f. 6, 9 f.). „Ebenso wurden die Schaubrode den Priestern zu Theil (24, 9). Alle priesterlichen Abgaben erscheinen im Gesetz als solche an Jahve, welcher sie aber an seine Diener abgetreten und als deren Besoldung festgesetzt hat (7, 34. Num. 18, 8 ff.). Nicht-Aaroniden durften von ihnen als einer hl. Speise nicht essen (22, 10 ff.). Der Darbringer hatte am Brand- Sünd- und Schuldopfer", die ganz und gar Opfergaben an Jahve waren, „keinen Theil; dagegen das sog. Dankopfer verwendete er, nach Abzug der Altar- und Priestertheile, zu Mahlzeiten für sich, seine Angehörigen und Gäste; alle Theilnehmer mussten aber levitisch rein sein und das Fleisch beim Lobopfer am Opfertag, beim Gelübde und

Freiwilligen an diesem und dem folgenden Tag verzehrt werden; dann noch vorhandene Reste waren zu verbrennen (7, 15 ff.). Von einem Antheil des Priesters und Darbringers am Trankopfer ist nichts bekannt."

7. Die Opferordnung wird auf Mose zurückgeführt. Dass Mose sie ganz neu eingeführt habe, oder dass nach A der Opferdienst bei den Israeliten erst mit Mose angegangen sei (*Kn.*), ist nirgends gesagt oder angedeutet. Im Gegentheil setzt die Darstellung (1, 3. 2, 1. 3, 1) die Brand- Speis- und Dankopfer als bekannt voraus. Wenn A in seinem Buch vor der Einsetzung des Passah nirgends ein Opfer erwähnt, so ist das bei der Kargheit seiner Erzählungen nicht sehr auffallend, und ein Widerspruch mit C B daraus nicht abzuleiten, die ihrerseits von Opfern schon in den alten, C sogar in den frühesten Zeiten, erzählen. Ebensowenig will A läugnen, dass man auch nach Mose noch in vielfach abweichender Weise opferte. Vielmehr will er nur eine Beschreibung desjenigen Opferdienstes geben, den er als den richtigen mosaischen anerkennt. Die Frage ist nur, ob und wie weit der mosaische Ursprung dieser seiner Opferordnung sich bestätigt. Zum voraus kann man annehmen, dass der Religionsstifter den Opferdienst, der im ganzen Alterthum ein so wesentliches Stück der Gottesverehrung war, nicht ganz ausser Acht gelassen habe. Gewisse Grundsätze, welche fortan ganz fest blieben und zum Theil im Gegensatz gegen heidnische Bräuche standen (wie über die Opferstoffe, die Behandlung des Blutes und wohl auch des Fettes, sowie des Fleisches bei den Mahlzeiten s. Ex. 23, 18. 34, 25. Lev. 19, 5—8. 7, 25—27), mögen so auf seine Anordnung oder Bestätigung zurückgehen. Aber eine genaue Regelung des ganzen Rituals, wie sie A hier gibt, hat er sicher nicht vorgenommen, am allerwenigsten ein schriftliches Opfergesetz erlassen, sondern dieses kann sich erst in den folgenden Jahrhunderten auf Grund der mosaischen Principien in der Praxis so ausgebildet haben. „Beweis dessen sind einmal die scharfen Urtheile der Propheten über den Ursprung dieser Ritualgesetze (Am. 5, 25. Jes. 29, 13. Jer. 7, 22) und den Werth der Opfer (1 Sam. 15, 22. Am. 5, 21. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11 ff. Mich. 6, 6 ff. Jer. 6, 20. 7, 21)", deren Tragkraft man abschwächen, aber nicht gänzlich beseitigen kann; sodann die vielfache Abweichung der Opferpraxis (selbst theokratisch sonst unverwerflicher Personen) im wirklichen Leben, wie sie aus vielen Zeugnissen hervorgeht und unter Voraussetzung einer schriftlichen mosaischen Opferordnung mit öffentlicher Anerkennung unverständlich ist (s. *Graf* de templo Silon. p. 25 ff. und in *Merx* Archiv I. 75 ff.; *Wellh.* Gesch. I. 53 ff.; *Reuss* l'histoire sainte 1879 p. 140 ff.). „In der älteren Zeit herrscht bei den Israeliten hinsichtlich des Opferorts und der Verwalter des Opferdienstes grosse Freiheit: man opfert nicht blos an durch Gottesoffenbarungen geheiligten sondern auch an anderen, zumal altheiligen Orten des Landes und thut das ohne die Aaroniden. In der Josuazeit wird ein Altar und Opfer auf dem Ebal und ein Heiligthum in Sichem erwähnt (Jos. 8, 30 f. 24, 1. 26). In der Richterzeit opfert man zu Bochim (Jud. 2, 5) und Bethel (20,

18—27. 21, 4, nach 20, 27 allerdings in Anwesenheit der Lade, aber nicht der Hütte) und war im Miṣpa Benjamin's eine Gott geweihte Stätte (Jud. 20, 1. 1 Sam. 10, 17), wie im Miṣpa Gilead's (Jud. 11, 11); Gideon opfert zu Ophra (Jud. 6, 26 f.; und auf einem Felsen 6, 20), Manoah zu Ṣor'a auf einem Felsen (13, 16. 19), Samuel zu Rama (1 Sam. 7, 17. 9, 12 f.), Gilgal (10, 8. 11, 15), Bethlehem (16, 2 ff.); auch Saul opfert (13, 9 f.) und errichtet Altäre an verschiedenen Stellen (14, 34 f.); in Bethel und Gibea gab es Opferhöhen (10, 3. 5) und in Bethschemesch wurde geopfert (6, 15 allerdings in Anwesenheit der Lade). Zu David's Zeit opfert man in Bethlehem (1 Sam. 20, 6), Gilo (2 Sam. 15, 12), Hebron (15, 7 f.); David selbst opfert bei dem auf dem Zion erbauten hl. Zelt und segnet das Volk (6, 17 f.), ebenso auf der Tenne Aravna's (24, 25). In Salomo's Zeit opfert das Volk vor Erbauung des Tempels auf den Höhen (1 Reg. 3, 2) und diese Opferhöhen bestehen in der Folgezeit immer noch fort, selbst unter theokratischen Königen wie Asa, Josaphat, Joas, Amaṣja, Uzzia, Jotham (1 Reg. 15, 14. 22, 44. 2 Reg. 12, 4. 14, 4. 15, 4. 35). Vielleicht gab es eine solche auch zu Beersheba (Am. 5, 5. 8, 14). Auf dem Karmel befand sich ein Altar und Elia opferte daselbst (1 Reg. 18, 30 ff.); Elia klagt über zerstörte Jahvealtäre im nördlichen Reich (19, 10. 14). Aeltere Propheten haben auch nichts dagegen, dass man im Ausland Jahve Opfer bringt (2 Reg. 5, 17. Jes. 19, 19 ff.), während freilich anderen dies nicht angemessen scheint (Hos. 9, 4). Dieser freieren Opferpraxis entspricht ein älteres, auch auf Mose zurückgeführtes Opfergesetz Ex. 20, 24 f., das überall im Lande Jahvealtäre aus Erde oder Steinen zu errichten erlaubt, von den Vorrechten der Aaroniden aber nichts sagt, während der Vrf. der Opferordnung des Lev., übereinstimmend mit Lev. 17, 2 ff., nur Opfer bei der Stiftshütte, und diese nur durch die ordentlichen Priester (Aaronsöhne) gebracht, kennt. Aber auch bezüglich anderer Bestimmungen des Gesetzes scheint die alte Praxis mannigfach abgewichen zu haben. Ein Milchlamm, als Brandopfer, das Samuel bringt (ohne Mincha? 1 Sam. 7, 9), ist zwar nicht gegen Lev. 1 und 22, 27, aber doch bei Opfern für das Volk ungewöhnlich; die Kühe als Brandopfer 1 Sam. 6, 14 mögen durch den besondern Fall veranlasst sein; aber Jud. 6, 19 ff. opfert Gideon gekochtes Fleisch mit Mazzen auf dem Felsen und giesst die Brühe dazu aus, und an der Stiftshütte unter den Söhnen Eli's (1 Sam. 2, 13 ff.) kochte man das Fleisch zur Opfermahlzeit vor der Darbringung der Fettstücke und war es auch Sitte, den Priestern ihre Antheile gekocht zu geben; 1 Sam. 7, 6 ist von einer Wasserlibation die Rede, die das Gesetz nicht kennt; das Opfermehl heisst Jud. 6, 19. 1 Sam. 1, 24 קְמַח, nicht סֹלֶת; Weihrauch als Beigabe wird in den genannten Fällen nicht erwähnt; in Nordisrael opferte man Gesäuertes beim Dankopfer Am. 4, 5; „zur Zeit des Joas scheint man die Sünd- und Schuldopfer mit Geld ersetzt zu haben 2 Reg. 12, 17". Derartige Abweichungen mögen zum Theil ganz individuell oder lokal oder auch misbräuchlich gewesen sein, viele aber beruhten sicher auf altem Herkommen; sie beweisen für grosse Freiheit

und wohl auch Wandelbarkeit der Bräuche im Opferwesen und gegen das Dasein einer schon von Mose festgesetzten und mit Gesetzeskraft ausgestatteten oder allgemein anerkannten ausführlichen Opferordnung. Aber ebensowenig ist zu verkennen, dass sich am Centralheiligthum unter einer ständigen Priesterschaft die den Mosaischen Grundsätzen entsprechende Ordnung am reinsten forterhalten und weitergebildet haben werde, und man priesterlicherseits den Anspruch nicht blos machte, sondern auch zu machen berechtigt war, die beste Ueberlieferung zu haben. Und hier ist nun von besonderer Wichtigkeit, zu beobachten, dass die vorliegende Opferordnung selbst nicht einheitlicher Natur ist, sondern verschiedene ältere Opferregeln darin verarbeitet sind (s. No. 1 S. 373 ff.). Wie einerseits auch daraus wieder folgt, dass dieselbe auf einer Jahrhunderte langen Entwicklung beruht, so liegt darin zugleich ein Beweis dafür, dass dieselbe in der Hauptsache alt, zum Theil recht alt ist. Als der jüngste Theil derselben hat sich oben (S. 374) Cap. 4 ergeben. Dass man, so lange der Opferdienst am Tempel bestand, keine Veranlassung hatte ihn zu codificiren, sondern erst nach der Zerstörung des Tempels Ezechiel damit den Anfang machte (*Wel.* Gesch. I. 62), ist eine willkührliche Behauptung. Wenn für die Opferregeln der Anlass zur Codification fehlte, so gewiss auch für die Reinigkeitsgesetze, und doch ist das Dasein alter תורות hierüber durch Lev. 20, 25. Dt. 14. 24, 8 bezeugt. Vielmehr gerade die Mannigfaltigkeit der an den verschiedenen Heiligthümern des Landes üblichen Opferpraxis forderte die Priester des Centralheiligthums geradezu auf, die bei ihnen geltenden Regeln auch schriftlich zu machen. Auf das Formale beim Opfer sodann wird nicht blos bei A Werth gelegt (s. Lev. 19, 5. 7. Dt. 17, 1, vgl. mit Lev. 1, 3. 7, 18. 22, 19—21. 23. 25. 27. 29); wo nur immer im Alterthum eine stehende, erbliche Priesterschaft war, da bildeten sich für ihre Verrichtungen auch stehende Formen aus, über deren Einhaltung mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit gewacht wurde, je höher hinauf im Alterthum desto mehr; diese festere Ordnung folgte der Zeit nach nicht erst auf jene freie Praxis an den freien Heiligthümern (*Wel.* I. 64 ff.), sondern ging gleichzeitig neben ihr her, jede an ihrem Ort. Wenn das Brandopfer bei A als das Hauptopfer gilt, so ist das keine Neuerung (*Wel.* I. 71 ff.), sondern es ist damit der ursprüngliche Opferbegriff erhalten (oben S. 376 f. 380). Daneben ist das Schelamimopfer in seiner Bedeutung, die es im wirklichen Leben des Volkes hatte, vollkommen anerkannt (Lev. 3. 7, 11—34. 22, 21 ff. 29 ff. 23, 38). Dass das Sünd- und Schuldopfer nicht so jung ist, wie *Wel.* I. 76 f. behauptet, ergibt sich schon aus seiner Berücksichtigung in den Sinaigesetzen (Lev. 5, 1—7. 21—25. 6, 18 ff.), wie auch aus geschichtlichen Zeugnissen (s. Vorbem. zu Lev. 4). Richtig ist, dass durch die beanspruchte (Lev. 17 auf den Vorgang der Mosezeit gegründete) Einheit des Opferorts die alte Verbindung des Opfers, zumal des Schelamimopfers, mit den natürlichen Anlässen des Lebens erschwert und zum Theil zerstört wird (*Wel.* I. 78 ff.), und war gerade das ein Hauptgrund, warum diese Opferordnung des Centralheiligthums erst so spät (erst nach Josia's Reformation und ganz wohl

erst nach dem Exil) zu gesetzlicher Geltung durchdrang und bis dahin das freie Opferwesen sich daneben forterhielt. Aber daraus folgt nicht, dass sie nicht am Centralheiligthum schon früher bestand. Alle auswärtigen Opfer wurden eben von der Priesterschaft des Centralheiligthums nicht als rechtmässige Opfer, und namentlich die זִבְחֵי שְׁלָמִים nicht als זִבְחֵי שְׁלָמִים אֲשֶׁר לַיהוָה anerkannt (s. zu 7, 11. 20).

„Zum Opfergesetz sind zu vergleichen: Ez. 43—46, Jos. ant. 3, 9, Philo de victimis und de victimas offerentibus sowie Talm. Zebachim und Menachoth. Die rabb. Bestimmungen bei *Otho* lex. rabb. phil. p. 549 ff. und *Hottinger* juris Hebr. leges p. 143 ff. Weitere Hilfsmittel sind: *JSaubert* de sacrificiis veterum, Jen. 1659. *WOutram* de sacrificiis, Amstel. 1678. *Gramberg* Religionsideen des A. T. I. 94 ff. *Scholl* in Klaiber's Stud. der evang. Geistl. Wirtembergs I, 2. S. 152 ff. IV, 1. S. 3 ff. V, 1. S. 108 ff. und V, 2. S. 65 ff. *Baehr* Symbolik II. 189 ff." — *JHKurtz* der ATliche Opfercult 1862. *Kalisch* commentary, Lev. I p. 1—416. Ausserdem *Winer* und die andern Realwörterbücher, sowie die „archäol. Werke von *Reland*, *Spencer*, *Lund*, *Carpzov*, *Jahn*, *Bauer*, *Ewald*", *Keil* u. A.

Cap. 1, 1. „Nachdem die Stiftshütte auf- und eingerichtet ist, dient sie als Offenbarungsstätte (s. Ex. 25, 22)." [וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה ursprünglich wohl an Ex. 40, 35 angeknüpft, daher ohne יְהוָה (vgl. Ex. 24, 16). An eine Lesart וַיִּקַּח (*Ros. Kal.*) nach Num. 23, 4. 16 (vgl. Ex. 3, 18) ist trotz der Minuskel hier nicht zu denken. — V. 2. Die erste göttliche Eröffnung aus der Hütte betrifft den Opferdienst. קָרְבָּן] von הִקְרִיב *herzu-* oder *darbringen* z. B. ein Geschenk (Jud. 3, 18), bedeutet einfach *Darbringung* d. h. *Dargebrachtes*, bei den LXX immer *δῶρον* (vgl. Marc. 7, 11; Jos. ant. 4, 4, 4; c. Ap. 1, 22), auch im NT. öfter *δῶρον* (Matth. 5, 23 f. 8, 4. 23, 18 f.), einmal *προσφορά* Act. 21, 26; in der *Vulg.* oblatio (vgl. *Opfer* von offerre); eine Beziehung auf die Vermittlung der Priester (הַקְּרֵבִים, *Bähr* II. 198) liegt nicht darin. Das Wort kommt nur in Lev. und Num. und bei dem von diesen abhängigen Ez. 20, 28. 40, 43 vor und zwar immer nur von Darbringungen an Gott, zumeist von den eigentlichen Opfern (hier; 7, 38. Num. 18, 9. 28, 2) und zwar allen Arten derselben, „Fleisch- und Speisopfer (Num. 6, 14. 21), Fleischopfer (22, 27. Ez. 40, 43), Brand- Sünd- und Dankopfer (Num. 7, 12 ff.), Brand- und Schlachtopfer (Num. 15, 4), Brandopfer (V. 3. 10. 14), Dankopfer (3, 1 ff. 7, 29), Sündopfer (4, 23. 28. 32. 5, 11. Num. 15, 25), Speisopfer (2, 1 ff. 6, 13. 7, 13 f.), auch Passah (Num. 9, 7. 13), aber auch von den Erstlingen (2, 12) und der Abgabe von der Kriegsbeute (Num. 31, 50)." Als ein allgemeinster, alle Gaben (מַתָּנוֹת Ex. 28, 38. Lev. 23, 38. Num. 18, 11. 29) an Gott und zumeist die verschiedenen Opferarten zusammenfassender Ausdruck scheint es in der und für die priesterliche Theorie neu geprägt; s. oben S. 376. Dass diese Prägung erst ganz jung oder nachexilisch sei (*Wel.* Gesch. I. 402 f.), ist nicht zu beweisen (vgl. שְׁלָמָן, פִּדְיָם, קִנְיָן; für das nom. actionis punktiren die Mass. קָרְבָּן Neh. 10, 35. 13, 31). Ob es auch schon in den Vorlagen des Priestergesetzes stand (7, 29. 22, 27.

6, 13), ist nicht auszumachen. In die andern semit. Sprachen ist das Wort erst aus der Bibel gekommen. Was Jos. c. Ap. 1, 22 bemerkt, beweist nicht, dass es auch bei den Phöniken einheimisch war. אָדָם] wie 13, 2 und Num. 19, 14, so viel als אִישׁ אוֹ אִשָּׁה Num. 5, 6. 6, 2; sonst נֶפֶשׁ Lev. 2, 1. 4, 2 ff. Es handelt sich um die Opfer der Einzelnen. מִן־הַבְּהֵמָה] gehört schon seiner Stellung nach nicht zum Vordersatz (*Berth. Kn. Ke.* A.), und der Gegensatz folgt nicht V. 14, sondern 2, 1; also richtiger mit den Mass.: *wann Jemand von euch dem Jahve eine Darbringung* (hier bestimmter: *ein Opfer*) *bringt, so möget ihr vom Vieh*, vom Grossvieh oder Kleinvieh, *eure Darbringung bringen*. Ueber בְּהֵמָה s. zu Gen. 1, 25. Durch מִן־הַבָּקָר וּמִן־הַצֹּאן wird es sofort auf die allein opferbaren 2 Arten eingeschränkt: es sind die einzigen reinen (11, 3) vierfüssigen Hausthiere. Da sie die gewöhnlichen Opferthiere waren, war es richtig, sie allein zu nennen; die Vögel (Tauben), blosse Surrogate für besondere Fälle, sollten ihnen nicht gleichgeordnet werden, und genügte es, sie in untergeordneter Weise V. 14 ff. nachzubringen. Dass V. 14—17 erst ein späterer Anhang sei (*Kal.*) folgt daraus nicht. קָרְבַּנְכֶם] LXX *Sam.* קרבניכם. — V. 3—17. „Das *Brandopfer* eröffnet angemessen die Reihe. Denn 1) erscheint es sonst im AT. als das älteste Opfer und wird bereits bei Noah, Abraham und Hiob erwähnt (Gen. 8, 20. 22, 13. Jj. 1, 5. 42, 8); von Jakob an tritt das Schlachtopfer" d. i. Dankopfer auf Gen. 31, 54. 46, 1 und beide verbunden Ex. 10, 25. 18, 12. 24, 5. 32, 6. „Auch andre alte Angaben treffen damit zusammen: die ersten syrischen Opfer waren Ganzopfer (Porph. abst. 4, 15); die Alten überhaupt soliti sunt totas hostias in sacrorum consumere flamma (Hygin. astr. 2, 15); erst seit Prometheus verbrannte man blos die Schenkelknochen, mit Fett umwickelt (Hesiod. theog. 556 f.)." Dazu kommt, 2) dass die Idee des Opfers sich darin am vollkommensten ausprägt (s. S. 380) und 3) „dass das Brandopfer das werthvollste und vorzüglichste ist. Denn es bestand abgesehen von den Tauben nach dem Gesetz immer in einem männlichen Thiere, welches vollständig Gott verbrannt wurde. Ursprünglich mögen die weiblichen Thiere, als die wegen der Zucht und Milch nutzbareren (Gen. 32, 15 f.), mehr geschont worden sein (vgl. Porph. abst. 2, 11 und Hieron. adv. Jovin. 2, 7 über die Rinder bei den Phöniken und Aegyptern, und Herod. 2, 41. 4, 186 über die Heiligkeit der Kuh bei den Nordafrikanern und Aegyptern). Die Derbiker assen und opferten nichts Weibliches (Strabo 11 p. 790) und in den italischen Culten hatten die weiblichen Opferthiere eine höhere Geltung (Serv. ad Aen. 8, 641). Weiterhin aber bekam bei den Hebräern das männliche Geschlecht als das vollkommenere (Philo de victim. p. 241 M.) den Vorzug, wie z. B. auch zu Paphos auf Cypern: hostiae ut quisque vovit, sed mares diliguntur (Tacit. hist. 2, 3). Beim Brandopfer widmete man Gott alles und bereitete ihm allein, um ihn zu ehren, ein Mahl, an welchem man nicht Theil nahm; bei den übrigen Opfern weihte man ihm nur etwas. Solches Ganzopfer kommt zwar im übrigen Alterthum auch vor, z. B. bei den Phöniken (Porph. abst. 4, 15), den Karthagern (Her. 7, 167), den

Griechen (Xen. Anab. 7, 8, 5; Cyrop. 8, 3, 24; Orph. Argon. 3, 1032; Paus. 2, 11, 7. 9, 3, 4) und den Römern (Verg. Aen. 6, 253), aber doch nur in vereinzelten Fällen; das herrschende Opfer war dort anders (s. 3, 4. 7, 33). Es gehört daher zu den Eigenthümlichkeiten der Jahvereligion" oder vielmehr wurde mehr und mehr eine solche. „Aus seinem Vorwalten in späterer Zeit erklärt sich die Behauptung des Theophrast, die Juden hielten gar keine Opfermahlzeiten wie die andern Völker (Porph. 2, 26). Endlich 4) ist das Brandopfer nach Bedeutung und Gebrauch das allgemeinste Opfer. Es hat den allgemeinen Zweck, Gott Verehrung und Anbetung zu beweisen und dadurch sein Wohlgefallen zu erwerben, ist das eigentliche Verehrungsopfer (Philo de vict. p. 241 M.). Es war an jedem Tage und Sabbathe das einzige und an den hohen Festtagen das Hauptopfer, im letzteren Falle jedoch von einem Sündopfer begleitet (Num. 28. 29). Ausserdem wurde es dargebracht: bei Sühnungen, meist an das Sündopfer angeschlossen (5, 7. 14, 19. 20. 22. 15, 15. 30. 16, 24. Num. 6, 11), bisweilen aber auch vor demselben genannt (12, 6. 8. Num. 15, 24), bei Einweihungen, wo es (wie auch Num. 6, 14) gewöhnlich dem Sündopfer folgte und dem Dankopfer voranging (8, 21. 9, 3 f. Num. 7, 15 ff. 8, 21) und bei besonderen festlichen Gelegenheiten, wo es neben dem Dankopfer erscheint (Ex. 10, 25. 18, 12. 24, 5. 32, 6. Num. 10, 10. Jos. 8, 31. 1 Sam. 10, 8. 2 Sam. 6, 17. 1 Reg. 8, 64 u. s. w.)." Endlich auch freiwillig oder in Folge von Gelübden wurde es gebracht 22, 18. „Uebrigens gehörte zu dem Brandopfer ein Speis- und Trankopfer (Num. 15, 3 ff.); jenes bestand in Mehl (s. 2, 1)." Der Name עֹלָה (von עָלָה) *Aufsteigendes* wird doch wohl natürlicher auf das Aufsteigen in der Flamme und dem Duft des Opferaltars (*Bähr Ke. Del. Kal.* A.; vgl. Jud. 6, 21. 13, 20. 20, 40. Am. 4, 10) als auf das Hinaufgelangen oder Hinaufgebrachtwerden (s. zu 2, 12) auf den Altar (*Kn. Öhl.* A.) bezogen. Sachlich kommt übrigens beides auf dasselbe hinaus, da alles, was auf den Altar kam, auch in der Opferflamme aufging. Für das Opfern einer עֹלָה ist הֶעֱלָה der stehende und eigenthümliche Ausdruck, selbst ohne dass עֹלָה besonders dabei genannt ist (Jud. 6, 28. 2 Reg. 16, 12 vgl. Ps. 51, 21), und wird dasselbe nicht blos mit עַל־הַמִּזְבֵּחַ (Jud. 6, 28. 1 Reg. 3, 4. 9, 25. Ps. 51, 21. 2 Chr. 1, 6. 8, 12 u. ö.) oder mit בַּמִּזְבֵּחַ (Gen. 8, 20. Num. 23, 2. 4. 14), sondern weiterhin auch mit לַהַמִּזְבֵּחַ 2 Chr. 29, 27 und mit dem Acc. הַמִּזְבֵּחָה Jes. 60, 7 verbunden, so dass allerdings hienach im jüngern Sprachbewusstsein die Bedeutung *auf den Altar hinaufbringen* (*Kn.*) durchgeherrscht zu haben scheint. In Anbetracht dieses Sprachgebrauchs ist עֹלָה *Glühopfer* von עול = על, غَلَّ, welches wie עור *glühen*, *brennen* bedeuten soll (*Ew.* Alt. 64), nicht zu halten, auch diese Bedeutung von עול nicht zu erweisen. Von selbst versteht sich bei jener Ableitung des עֹלָה aus עָלָה, dass der Name ursprünglich jedes Opfer, sofern und soweit es im Altarfeuer aufging, bezeichnen konnte und erst in jüngerer Zeit auf den engeren Sinn, den er im Gesetz hat, eingeschränkt wurde. Der eigentliche Name für ein

vollständig auf dem Altar zu verbrennendes Opfer ist כָּלִיל (Dt. 33, 10. 1 Sam. 7, 9; vgl. Dt. 13, 17) *Ganzopfer*. Im Gesetz kommt dieser Name nur noch für das vollständige Mehlopfer (Lev. 6, 15 f.), nicht mehr für das volle Thieropfer vor; aber „aus der Nebeneinanderstellung der עֹלָה und des כָּלִיל 1 Sam. 7, 9. Ps. 51, 21 darf man vielleicht folgern, dass die עֹלָה nicht immer das Ganze umfasste, wie denn die Praxis auch sonst nicht immer (S. 385) mit dem Gesetz stimmte. Die LXX geben für עֹלָה ὁλοκαύτωμα und ὁλοκαύτωσις, seltener ὁλοκάρπωμα und ὁλοκάρπωσις, die *Vulg.* holocaustum; sie halten sich an den Begriff, nicht an die Bedeutung". Uebrigens ist עֹלָה ein eigenthümlich hebr. Ausdruck, während כלל (nach den Opfertafeln von Massilia und Karthago) auch bei den Phöniken und Puniern ganz üblich war (s. *Schröder* phönik. Sprache 1869 S. 237 ff.). — V. 3. [אִם־עֹלָה קָ׳] Gegensatz in 3, 1. „Das Rind nimmt natürlich die erste Stelle ein. Denn der Stier war die victima maxima und lautissima (Verg. geo. 2, 146. Plin. 8, 70). Dieselbe Stelle hat der Stier bei den phönik. Opferfesten (Achill. Tat. amor. 2, 15) und auf den Opfertafeln von Massilia und Karthago. Als Brandopfer des Volkes kommt er vor an allen hohen Festtagen (Num. 28 f.) und bei Verfehlung gegen ein göttliches Gebot (Num. 15, 24), als das des Stammfürsten bei Einweihung der Stiftshütte (Num. 7, 15 ff.) und als das des Stammes Levi bei seiner Weihe (Num. 8, 12). Er heisst in diesen Fällen פַּר בֶּן־בָּקָר d. i. männliches junges Rind, was aber kein Kalb mehr ist. Denn בֶּן־בָּקָר bezeichnet den Stier als jung, פַּר ihn als über das Kalbsalter hinaus, weil sonst עֶגֶל, welches auch als Brandopfer des Volkes erscheint (9, 3), stehen müsste. Demnach ist פַּר ein ausgewachsener Stier, Farre, auch schon etwas vorgerückter z. B. von 7 Jahren (Jud. 6, 25). Darnach erklärt sich פָּרָה *Färse*, die mit der jüngeren עֶגְלָה nicht einerlei ist (Num. 19). [תְּמִים] s. 22, 19. Der Darbringer hat das Thier zu bringen *zur Thür des Versammlungszeltes* d. i. vor die Stiftshütte, wo der Brandopferaltar stand (Ex. 40, 6) und alle Opfer dargebracht werden sollten (17, 8 f.). Der Ausdruck kehrt häufig wieder (4, 4. 12, 6. 15, 29. 17, 9. 19, 21) und wechselt mit לִפְנֵי יְהוָה ab (3, 1. 7. 12. 9, 2. 4. 5), ist auch öfters mit diesem verbunden (4, 4. 14, 11. 23. 15, 14. 16, 7. Ex. 29, 42). [לרצנו וגו׳] *zu seinem Wohlgefallen vor Jahve* d. i. so dass Jahve Wohlgefallen an ihm hat und ihm seine Huld und Gnade schenkt. Der Ausdruck kommt ausser Ex. 28, 38 nur beim Brandopfer (22, 19 f. Jer. 6, 20. vgl. Jes. 60, 7) und Dankopfer vor (19, 5. 22, 21. 29. 23, 11), niemals bei den Sühnopfern, welche nur Begnadigung, noch nicht aber Gottes Wohlgefallen bewirkten." — V. 4. Der Darbringer soll seine Hand auf den Kopf des Opferthieres *stützen*, stemmen, mit Kraft und Anstrengung auflegen. Dieser Gebrauch wird für das Brand- (auch 8, 18. Ex. 29, 15. Num. 8, 12), Dank- (3, 2—8. 13. 8, 22. Ex. 29, 19) und Sündopfer (4, 4. 15. 24. 29. 33. 8, 14. Ex. 29, 10. vgl. 2 Chr. 29, 23), nicht aber beim Schuldopfer (worüber zu 7, 2) ausdrücklich vorgeschrieben. Unter Berufung auf Festus (manumitti dicebatur servus, cum dominus ejus aut caput ejusdem servi aut alium

membrum tenens dicebat: hunc hominem liberum esse volo et emittebat eum e manu) wollten *Ros.* und *Kn.* ihn als Zeichen der Entlassung aus der eigenen Gewalt und der Abtretung oder Weihung an Gott deuten. Aber Handauflegen ist nicht *manu tenere* und noch weniger *manu emittere*, und diese Deutung passt nicht zu den andern Fällen, wo derselbe Gebrauch mit denselben Ausdrücken erwähnt wird: die Hände legen auf den Kopf des Sündenbocks der HP., indem er des Volkes Sünden auf ihn bekennt (16, 21), auf den Kopf des Verbrechers die Zeugen seiner That (24, 14), auf die für den Dienst Gottes hinzugebenden Leviten das Volk (Num. 8, 10), auf den zu seinem Nachfolger einzusetzenden Josua Mose (Num. 27, 18. 23. Dt. 34, 9). In allen diesen Fällen muss der Grundsinn des Actes derselbe sein, und selbst die Handauflegung bei der Segnung (Gen. 48, 14 ff.) wird dadurch noch nicht zu einer ganz anderen Ceremonie (*Kal. Riehm*), dass dafür der Ausdruck שִׁית gebraucht ist. Durch die Handauflegung wird nicht blos eine persönliche und innere Beziehung zwischen den beiden hergestellt (*Kal.*), sondern der eine theilt dem andern etwas zu, genauer: bezeichnet, bestimmt und erklärt ihn damit als denjenigen, auf welchen er etwas überträgt oder hinüberleitet, und wendet dieses ihm zu. Speciell durch die Aufstemmung der Hand auf das Thier bestimmt und erklärt der Opfernde feierlich, dass der Opferzweck, um dessen willen er hieher gekommen ist (bei verschiedenen Opfern ein verschiedener), durch dieses Thier erreicht werden soll, und weiht es damit feierlich zu *seinem* Opfer für diesen Zweck (*Ew. Ke. Öhl.*). Mehr bei *Bähr* II. 338 ff., der aber das Hingeben in den Tod, das Weihen zum Tod darin findet, bei *Kal.* I. 175 ff., *Ew.* Alt. 57 ff., *Merx* in Hilgenfeld's Ztschr. f. wiss. Theolog. VI. 1863 S. 72 ff.; *Hölemann* neue Bibelstud. 1866 S. 282 ff.; *Köhl.* Gesch. I. 394. „Der Gebrauch ist dem hebr. Opferdienste eigenthümlich; vermuthlich sprach man (wie auch die jüd. Tradition behauptet) einen Weihespruch dabei, wie der Grieche betete: δέχεσθε τάδε (Cyrop. 8, 7, 3), δέξαι θυσίαν τὴν ἡμετέραν (Aristoph. pac. 978)." — Bei jener Bedeutung der Handauflegung begreift sich leicht, wie V. b eine *ihm* zu gut kommende wohlgefällige Annahme des Opfers davon als Folge abhängig gemacht wird. ונרצה לו] *und es wird Gegenstand des Wohlgefallens* (22, 20), wohlgefällig angenommen, (δεκτόν LXX), *für ihn*, ihm zu gut (vgl. noch 7, 18. 19, 7. 22, 23. 25), dass Gott um der frommen Gabe willen ihm geneigt wird, genauer לְכַפֵּר עָלָיו d. h. *ihn zu decken* (s. 4, 20), gegen die ihm gefährliche Heiligkeit Gottes Deckung zu schaffen (ihn zu sühnen). Subj. zum Inf. könnte zwar nach 17, 11b das Opfer selbst sein, doch ist es wohl eher als aus לכפר (הכהן) עליו בו abgekürzt zu nehmen. „Dem Brandopfer wird hier und 14, 20. 16, 24 (Mich. 6, 6. Job. 1, 5. 42, 8) wie sonst dem Sünd- und Schuldopfer eine sühnende Kraft beigelegt; es ist aber doch kein eigentliches Sühnopfer. Denn es kommt im Gesetz nie vor zur Sühne bestimmter einzelner sündlicher Handlungen oder Zustände, erscheint vielmehr häufig neben dem Sünd- und Schuldopfer und kann nicht ganz denselben Zweck mit diesem haben, wird auch als Sache

fröhlicher Feste (Num. 10, 10) und bei Gelegenheiten genannt, wo an Sühne nicht gedacht wurde (Ex. 32, 6), des von den Sühnopfern abweichenden Ritus gar nicht zu gedenken. Das Brandopfer hat nur insofern eine versöhnende Kraft, als es Gott geneigt und gnädig macht, mithin ihn auch bestimmt, die sittlichen Mängel, die dem Menschen überhaupt anhaften, wegen der durch das Opfer bewiesenen Frömmigkeit zu übersehen. Ebenso wird auch anderen Opfern und Gaben eine versöhnende Kraft zugeschrieben, z. B. dem Schlacht- und Speisopfer (1 Sam. 3, 14. Ex. 29, 33), dem Speis- Brand- und Dankopfer (Ez. 45, 15), dem Rauchopfer (10, 1. 16, 12 f. Num. 17, 11 f.), den Beiträgen zur Stiftshütte (Ex. 30, 15 f.). Die Alten legen überhaupt dem Opfer eine die Gottheit begütigende Kraft bei und reden oft von einem *ἱλάσκεσθαι* und *placare*, wo nicht grade Sühnopfer gemeint sind (Odyss. 3, 419. 16, 184. Hesiod. op. et dies 338. Herod. 1, 50. 5, 83. Plin. 8, 72)." — V. 5. „Der Darbringer hat selbst das Opferthier zu schlachten." Die Lesart ושחטו der LXX (vgl. Philo victim. p. 241 M.) hier und V. 11. 4, 24. 29. 33 ist nicht vorzuziehen. Nur bei Opfern für das ganze Volk besorgten die Schlachtung „die Priester und Leviten (2 Chron. 29, 22. 24. 35), die Leviten später auch die der Passahthiere (s. Ex. 12, 6). *vor Jahve*] d. i. beim Heiligthume, eine bei allen Opfern wiederkehrende und mit פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד wechselnde Vorschrift (V. 11. 3, 2. 8. 12. 4, 4. 15. 24. 6, 18. Ex. 29, 11 u. ö.). Sie erklärt sich von selbst. In der Stiftshütte war Jahve gegenwärtig (s. Ex. 25, 8. 22); am Orte seiner Gegenwart war das Opfer darzubringen und schon die Schlachtung vorzunehmen, damit das Blut gleich warm an den Altar gesprengt werden könnte. Andere alte Völker stimmen damit überein. Die Aegypter schlachteten das Thier am Altar (Her. 2, 39), man vollzog die Schlachtung *ἐν ὀφθαλμοῖς τοῦ θεοῦ* am Altar (Lucian. de sacrif. 12). Daher die Römer vom Opfernden: mactare ad aras (Verg. Aen. 2, 202) und vom Opferthiere: stare ad aram (Verg. geo. 2, 395. 3, 486), cadere ante aras, concidere ante aras (Verg. Aen. 1, 334. Ovid. met. 8, 763. de art. am. 1, 319. Senec. Agam. 767). Uebrigens wird לִפְנֵי יְהוָה auch in einem engeren Sinne gebraucht, worüber z. 4, 6. בן בקר] ist *junges Rind* überhaupt, mag es noch ein עֵגֶל *Kalb* (9, 2. Gen. 18, 7 f.; vgl. 1 Sam. 14, 32), oder schon ein פָּר *Stier* (s. zu V. 3) sein. Der Vrf. konnte das ihm sonst geläufige פַּר בֶּן־בָּקָר hier nicht brauchen, weil er Kalb und Stier zugleich meinte und mit פָּר das Kalb ausgeschlossen haben würde. Ebenso Num. 15, 8 f. — Beim *Blute* begann das priesterliche Geschäft, indem die Leviten oder Priester es auffingen (2 Chron. 29, 22. 30, 16) und die letzteren es sprengten. Es galt als der Sitz des Lebens oder als das Leben selbst. Die Seele alles Fleisches ist sein Blut (17, 14). Daher wird es als נֶפֶשׁ bezeichnet (Dt. 12, 23. Jj. 24, 12) und נֶפֶשׁ durch דָּם erklärt (Gen. 9, 4). Der Gesetzgeber hielt es für *ψυχὴν καὶ πνεῦμα* (Jos. ant. 3, 11, 2). Diese Ansicht ist herrschend im Alterthum. Die Aegypter bezeichneten die Seele mit dem Bilde des Habichts, als welcher nicht Wasser, sondern Blut trinkt (Horap. I, 7); nach den Chaldäern entstanden die Lebe-

wesen aus Erdstoff (Leib) und Blutstropfen (Seele) des Belus (Euseb. chron. arm. I. p. 24f.); die Ṣabier betrachteten das Blut als Speise der Dämonen (*Chwolsohn* Ssab. II. 480f.) und die Perser gaben bei den Opfern der Gottheit, als welche nur die Seele verlange, vom Fleische nichts (Strabo 15. p. 732). Pythagoras liess *τὴν ψυχὴν τρέφεσθαι ἀπὸ τοῦ αἵματος* (Diog. Laert. 8, 1, 19), Andre betrachteten die Seele als eine *ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος* (Marc. Anton. 5, 33. 6, 15) und dem Empedokles war das *αἷμα ἀνθρώποισι περικάρδιον νόημα*, der animus sanguis cordi suffusus (Etym. magn. u. *αἷμα*; Cic. Tusc. 1, 9). Man behauptete, sanguinem esse animam oder vitam oder sedem animae, in sanguine esse animam (Serv. ad Aen. 2, 532. 4, 2. 5, 79. 6, 221. 885. 9, 348. 10, 908). Das Blut wird als *ψυχῆς σπονδή* bezeichnet (Philo victim. p. 242 M.). Da nun alles Leben nach hebr. Ansicht von Gott kommt, also gewissermaassen göttlich ist, so sollte es vom unheiligen Munde der Menschen nicht verzehrt (s. 7, 26), sondern Gott geweiht werden. Diese Blutweihung war aber nicht sowohl eine Opfergabe, als vielmehr eine Rückgabe dessen, was Gott gehört, eine Hingabe an den Eigenthümer alles Lebens. Das Blut war zu *sprengen an den Altar ringsum* d. i. an allen Seiten des Altars, welchen der Priester umging (Philo victim. p. 241 M.), anzusprengen, also zu übergeben an der ganzen heiligen Stätte Gottes. Dieser Ritus fand statt beim Brand- (V. 11. 8, 19. 9, 12. Ex. 29, 16), Dank- (3, 13. 7, 14. 9, 18. 17, 6), Einsetzungs- (8, 23f. Ex. 29, 20), Erstgeburts- (Num. 18, 17) und Schuldopfer (7, 2), nicht beim Sündopfer, worüber z. 4, 5." Uebrigens geschah das *Sprengen* wahrscheinlich unmittelbar aus dem מִזְרָק; für das blosse *Spritzen* mit dem Finger, Wedel u. s. f. wird הִזָּה gebraucht, für das Anstreichen an etwas נָתַן [על-המזבח] nicht *auf* (*Winer* I. 193; *Hofm.* Schriftb. II, 1. 256; *Kurtz* OC. 208f.), sondern *an* den Altar. „Denn das Blut war keine auf dem Altar darzubringende Opfergabe und beim Taubenbrandopfer liess man es an der Wand des Altars auslaufen. Auch im übrigen Alterthum war jener Ritus der gewöhnliche, vgl. *τὸ αἷμα περιχέειν τῷ βωμῷ* (Luc. de sacrif. 13), *περιάγειν ἐπὶ τῶν βωμῶν* (Euseb. pr. ev. 4, 9), *ἐπιχέειν τῷ βωμῷ* (Eustath. ad Ody. 3, 446), *ῥαίνειν πρὸς τοὺς βωμούς* (Porph. abst. 2, 27), woneben freilich auch *σπένδειν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ* vorkommt (Paus. 8, 2, 1). Der Kunstausdruck für das Blutsprengen war *αἱμάσσειν τοὺς βωμούς* (Porph. 2, 7; Philostr. v. Apoll. 1, 1; Pollux 1, 1, 24) und die Gegner blutiger Opfer nannten es *μιαίνειν τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι* (Plato de leg. 6 p. 782). Der Römer sagte: aras sanguine spargere (Lucret. 5, 1200), sanguinem arae obfundere (Tac. hist. 2, 3), in aras fundere (Serv. ad Aen. 3, 321). Uebrigens geschah die Blutweihe auch auf andre Art, z. B. bei den Arabern durch Anstreichen des Blutes an die Götzenbilder (Shahrast. v. Haarbr. II. 352); über die Scythen s. Herod. 4, 61. Auf derselben Ansicht wie die Blutweihe beruht wohl auch die Behandlung der *σπλάγχνα*, exta: man betrachtete sie als besondere Sitze des Lebens, welches aus Gott oder der Weltseele kommt, und fand in ihren Zuckungen und Bewegungen (Verg. geo. 2, 194. Ovid. met. 15, 576.

Stat. Theb. 4, 466) göttliche Aeusserungen, vornämlich über die Zukunft; man weissagte aus ihnen (Porph. abst. 2, 51; Philostr. v. Apoll. 8, 15; Paus. 6, 2, 2) und weihte sie dann der Gottheit, wofür *reddere* der Kunstausdruck der röm. Priester war (Serv. a. a. O.). Die Eingeweideschau war nicht blos bei den westlichen Völkern in Uebung z. B. den Lusitaniern (Strabo 3 p. 154), Galliern (Diod. 5, 31), Etruskern (Cic. div. 1, 42), Römern (*Adam* röm. Altth. I. 573 f.) und Griechen (*Hermann* gottd. Alt. § 38, 22 ff.), sondern auch bei den morgenländischen z. B. den Armenern (Juven. 6, 549), Chaldäern (Ez. 21, 26; Diod. 2, 29), Aegyptern (Diod. 1, 73), den Sabiern (Barhebr. p. 125), Phöniken und Puniern (*Movers* Opf. der Karth. 65 f.). Im hebr. Opfergesetz findet sich nicht die Spur davon; aber auch Homer und Hesiod kennen sie noch nicht." — V. 6. Der Darbringer hat selbst (*Sam.* und LXX freilich geben den Plur. והפשיטו וניתחו, ebenso V. 12; auf die Priester oder Leviten bezogen, vgl. 2 Chr. 29, 34) „das Thier zu enthäuten und zu *zerstücken zu seinen Stücken* d. h. in die Theile zu zerlegen, in welche es nach seinem Baue zerfällt (V. 12. 8, 20. Ex. 29, 17), z. B. nach seinen Gebeinen (Jud. 19, 29), also es nicht in beliebige Stücke zerhacken. Die LXX meist: *μελίζειν*, was der griech. Kunstausdruck für das Zerlegen des Opferthiers ist, Jos. ant. 3, 9, 1: *διαμελίζειν*. Die Gebeine sollten nicht zerstört Gott dargeboten werden; auch dem Passahlamm durfte kein Gebein zerbrochen werden (Ex. 12, 46); bei den Indern wurde das Opferthier nicht geschlachtet, sondern erstickt, damit es der Gottheit nicht verstümmelt, sondern unversehrt dargebracht würde (Strabo 15 p. 710). Uebrigens entspricht das Zerlegen der morgenländischen Sitte, bei der Mahlzeit das Fleisch zerstückt aufzutragen und vorzusetzen (*Arvieux* Nachr. III. 238; *Niebuhr* Ar. S. 53; *Robins.* II. 726). — V. 7. Aaron's Söhne sollen Feuer auf den Altar thun und Hölzer darauf legen. Der Verf. denkt hier an das erste Brandopfer; nach Einrichtung des Opferdienstes soll das Feuer auf dem Brandopferaltar beständig brennen (6, 6). Mit עָרַךְ *reihen, ordnen* wird das geordnete Uebereinanderlegen bezeichnet." הכהן] *Sam.* und LXX הכהנים, wie V. 5 und 8. — V. 8. „Dann sollen die Priester die Opferstücke ebenfalls ordnungsmässig auf den Holzstoss legen. Die נְתָחִים bestimmt das Gesetz nicht im Einzelnen." את־הראש] nicht Appos. zu הנתחים, sondern Fortsetzung, daher *Sam.* und LXX ואת, vgl. V. 12. 8, 20. 9, 13. „Der Kopf erscheint auch bei den ägypt. Opfern als besonderes Stück, wurde aber nicht mitgeopfert (Herod. 2, 39. Plut. Isid. 31). פֶּדֶר] LXX *στέαρ*, GrVen. *στέαρ*, *δημός* und *λίπος*, Onk. und Syr. חַרְבָּא und ArErp. شحم, darnach wie nach der jüd. Erklärung überhaupt das *Fett*. Das Wort, etymologisch unklar (Vermuthungen bei *Ges.*), kommt nur beim Brandopfer hier, V. 12 und 8, 20 vor und scheint der Kunstausdruck für die Fetttheile zu sein, welche bei Zubereitung des Brandopferthiers herausgenommen und besonders aufgelegt wurden, also das Fett an den Eingeweiden, die man herausnahm, um sie zu waschen." — V. 9. „Die der Reinigung bedürfenden Theile waren vorher mit Wasser zu waschen.

קֶרֶב] eig. *Inneres, Mitte* bezeichnet in den Opfervorschriften überall die Eingeweide des Unterleibes als Magen, Gekröse und Gedärm (V. 13. 3, 3. 9. 14. 4, 8. 11. 7, 3. 8, 16. 21. 25. 9, 14. Ex. 12, 9. 29, 13. 17. 22), welche von den Alten gehörig gereinigt gegessen wurden (Athen. 3, 47 f. p. 94 f. 9, 67. p. 403) und auch im Opferdienste vorkommen; die hirae oder fendicae und lactes wurden den Göttern geopfert (Pers. sat. 2, 29 f. Arnob. 7. p. 230 f. vgl. Schol. ad Aristoph. equit. 301). Sie durften beim Brandopfer, welches das ganze Thier umfassen sollte, nicht weggelassen werden. LXX geben das Wort mit ἐνδόσθια, κοιλία und ἐγκοίλια und Jos. ant. 3, 9, 1 erklärt es durch τὰ κατὰ νηδύν. Andre verstehen hier unter קֶרֶב die Eingeweide der Brust, als Lunge, Herz, Leber. Aber nahm man diese beim Brandopfer heraus und bedurften sie einer Waschung? Bei den andern Opfern, wo man z. B. die Nieren opferte, wird niemals eine Waschung erwähnt. Die Aegypter nahmen beim Isisopfer πᾶσαν κοιλίην heraus, liessen aber die σπλάγχνα und das Fett darin (Herod. 2, 40). Das nur im Dual gebrauchte פְּרָעַיִם kommt blos beim Rind- und Kleinvieh (V. 13. 4, 11. 8, 24. 9, 14. Ex. 12, 9. 29, 17. Am. 3, 12) und von den Springfüssen der Heuschrecke vor (11, 21); es leitet sich ab von פָּרַע *sich beugen*, bedeutet eig. *Biegung, Krümmung* und bezeichnet nach dem arab. كُرَاع *pars cruris vel tibiae tenuior in ovibus et bobus, pes locustae, extremitas cujusque rei* das Bein vom Knie bis zum Fusse. Die LXX meist: πούς, auch σκέλος und ἀκρωτήριον und Josephus: πούς. An den Schenkel darf man (mit *Bähr* II. 351; *Kal.*) nicht denken, denn dieser heisst שׁוֹק (7, 32) und brauchte nicht gewaschen zu werden (da er abgezogen wurde), während dies bei den Füssen nöthig war". יִרְחָץ] *Sam.* und LXX ירחצו; ebenso LXX V. 13. — „Nach diesen Zubereitungen hatte der Priester zu verbrennen אֶת־הַכֹּל *das Ganze*, so dass also der Darbringer nichts für sich behielt, sondern alles Gott weihte. הִקְטִיר] *rauchen, dampfen lassen* d. i. in Dampf und Rauch aufgehen, aufdampfen lassen ist die gewöhnliche Bezeichnung des Verbrennens der Opfer und kommt bei allen Opfern vor (2, 2. 9. 3, 5. 11. 4, 10. 19. 6, 8. 7, 5 u. s. w.). Sie entspricht dem ursprünglichen Sinn und Zweck der Opfer. Seine Gaben konnte der Mensch nicht anders an Gott im Himmel bringen, als dadurch, dass er sie verbrannte und den Dampf davon zum Himmel emporsteigen liess; der Altar war der Heerd, von dem aus er sie an die Gottheit beförderte (vgl. Homer Il. 1, 317. 8, 549). Dies ist der im ganzen Alterthum vorwaltende Gebrauch; doch kommen auch andere Gebräuche vor. Den Meergöttern warf man die Opfer in's Meer (Il. 21, 132. Verg. Aen. 5, 237. 775. Liv. 29, 27), den unterirdischen grub man sie in die Erde ein (Euseb. pr. ev. 4, 9), der Scythe warf die für die Götter bestimmten Opferstücke vor sich hin (Her. 4, 61) und der Perser legte das gekochte Opferfleisch auf das Gras, liess den Priester einen religiösen Gesang halten und nahm es dann für sich hinweg (Her. 1, 132). Das beigesetzte הַמִּזְבֵּחָה eig. *altarwärts* ist in den Opfergesetzen herrschend (V. 13. 15. 17. 2, 2. 9 u. s. w.),

wechselt aber auch mit הַמִּזְבֵּחָה 6, 8, und עַל־הַמִּזְבֵּחָה 9, 13. 17, und besagt *zum Altar* d. i. auf dem Altar. Man vgl. im Deutschen zu Hause, zu Pferde, zu Schiffe sein (*Ges.* § 90, 2, b. *Ew.* § 216, a). ריח ניחוח] s. Gen. 8, 21. Es kommt zwar auch einmal (4, 31) von den Sühnopfern, aber sonst nur von den übrigen Opfern vor (V. 13. 17. 2, 2. 9. 12. 3, 5. 16. 6, 8. 14. Num. 15, 3 ff. u. ö.), wird von LXX durch ὀσμὴ εὐωδίας, von Vulg. durch *odor suavis, suavissimus, suavitatis* gegeben und besagt eig. *Geruch der Beruhigung* d. i. der Befriedigung, des Behagens und Wohlgefallens; vgl. acquiescere in re. Wie Bratenduft dem Menschen angenehm riecht, so war nach ältester Vorstellung der Duft des verbrannten Opfers etwas der Gottheit angenehmes, eine *κνίσης ἡδὺς ἀϋτμή* bei Hom. Od. 12, 369; Lucian Prometh. 19. אִשֶּׁה] von אָשׁ (gebildet wie לְבֵנָה und חֲפָתָה; ־ה — für ־י—), *Feueropfer;* das Wort gehört ebenfalls der hebr. Opfersprache an und kommt von allen Opfern vor, welche ganz oder theilweise verbrannt wurden (V. 13. 17. 2, 3. 10 f. 16. 3, 3. 9. 11 u. s. w.); über 24, 7. 9 s. d. Erkl. Es wird gern mit רֵיחַ נִיחֹחַ zu einem *Feueropfer des Wohlgeruchs* verbunden". — V. 10—13. „Die Vorschrift für das Brandopfer von Schafen und Ziegen. Das *Schaf* war das gewöhnlichste Brandopfer; unter den vorgeschriebenen Brandopfern erscheint es als das des Volkes an jedem Tag, Sabbath und hohen Festtag (9, 3. 23, 12. 18. Ex. 29, 38 ff. Num. 28 f. Ez. 46, 13), als das des Stammfürsten bei Einweihung der Stiftshütte (Num. 7, 15 ff.) und als das einzelner Verunreinigter und des Nasiräers (12, 6. 14, 10. 19 f. Num. 6, 14); es musste in allen diesen Fällen jährig und männlich sein. Der *Widder* kommt vor als Brandopfer des HP., des Volkes an allen hohen Festtagen und des Stammfürsten (s. 8, 18). Die *Ziege* findet sich unter den vorgeschriebenen Brandopfern nie, war aber bei den freiwilligen zulässig (22, 19. Num. 15, 11). Den jüngeren und älteren *Ziegenbock*, עַתּוּד und שָׂעִיר, erwähnt das Gesetz nie als Brandopfer. Die Brandopfervorschrift für das Kleinvieh stimmt mit der für das Rindvieh überein; nur werden die Angaben von der Handauflegung" (von den LXX hinter V. 10 eingefügt), „der Enthäutung des Thiers und der Wirkung des Opfers der Kürze wegen nicht wiederholt, natürlich auch nicht die von der Auflegung des Holzes". Statt deren ist hier neu eingefügt „die Bestimmung des Schlachtortes *auf der Seite des Altars nach Norden* d. i. nördlich vom Altar" (zu יֶרֶךְ s. Ex. 40, 22). „Sie galt für das Brand- Sünd- und Schuldopfer, wenigstens bei Kleinvieh (4, 24. 29. 33. 6, 18. 7, 2. 14, 13), fehlt aber beim Dankopfer (3, 2. 8. 13), welches man also auch an andern Plätzen des Vorhofs schlachten durfte (M. Zebach. 5, 6 ff.)". Irgend einen Grund wird diese Bestimmung haben. *Tholuck* (das A. T. im N.[3] 91) erklärt die Nordseite als die dunkle für die freudlose; *Ew.* (Alt. 59) für die heiligere; es habe sich in dieser Bestimmung wie in der Stellung des Schaubrodtisches im Heiligen (s. Ex. 25, 23 ff.) der Rest eines alten Glaubens, dass die Gottheit entweder im Osten oder im Norden (Ps. 48, 3. Ez, 1, 4. Jes. 14, 13) wohne und von daher komme, erhalten. *Kn.* erklärt: „auf der Westseite war das grosse

Becken (Ex. 40, 30), auf der Südseite der Zugang zum Altar, wenigstens im nachexilischen Tempel (Jos. b. jud. 5, 5, 6) und auf der Ostseite der Platz für den Abraum vom Altar (V. 16)"; aber warum war der Zugang zum Altar im S. und nicht im N.? וְנִתַּח] s. zu V. 6. „Bei וְאֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־פִּדְרוֹ wirkt *zerstücken* mit einer Wendung der Bedeutung in *abstücken*, *lostrennen* fort". — V. 14—17. Aber auch von den Vögeln können Brandopfer gebracht werden und sind in diesem Fall zulässig *Turteltauben und junge Tauben* (s. V. 2). הָעוֹף] bildet den Gegensatz nicht blos zu צֹאן V. 10 und בָּקָר V. 3, sondern zugleich zu dem beide zusammenfassenden בְּהֵמָה V. 2. „Die Tauben kommen nur als Brand- und Sündopfer vor z. B. zum Ersatz für einen Vierfüssler, und haben geringere Bedeutung, s. oben S. 378 f." Die Semikha unterbleibt, weil der Darbringer die Vögel in der Hand herzuträgt und so sie als die seinen bezeichnet. Eine Vergleichung dieses Taubenopfers mit dem ägypt. Vogelopfer, sammt Abbildungen von diesem s. bei *Ancessi* l'Égypte et Moïse I. 1875 p. 113—134. — V. 15. „Der Ritus folgt dem bei den Vierfüsslern, so weit thunlich. Der Priester soll die Taube zum Altar bringen, ihr den Kopf abkneipen und ihr Blut an die Wand des Altars auslaufen lassen". מָלַק] nur noch 5, 8; LXX *ἀποκνίσει*, Targ. II und III יחזם und יעזם, *abkneipen*, *abknicken*, näml. ohne Schneidewerkzeug, nur vermittelst der Finger und etwa des Fingernagels (*Raschi;* vgl. מָלַךְ Aehren *pflücken*, Haare *raufen*); *Hieron.* frei nach den Rabb.: retorto ad collum capite ac rupto vulneris loco. Die Frage, ob ein völliges Ablösen des Kopfs (M. Zeb. 6, 5 und Siphra ad h. l., *Rabb. Ke. Kal.* A.), oder ein blosses Zerbrechen des Halswirbels und Einreissen in die Haut, so dass der Kopf am Körper hängen blieb (*Bähr Kn. Ew. Anc.* A.), gemeint sei, ist nach dem jetzigen Text zu Gunsten der erstgenannten Ansicht zu entscheiden, theils weil das Nichtablösen 5, 8 ausdrücklich durch den Beisatz ולא יבדיל geboten wird, theils wegen des sogleich folgenden והקטיר המזבחה, was hier sinnlos ist, wenn nicht ראשׁ Object dazu ist (vgl. V. 8). Die Analogie des Taubensündopfers 5, 8 f. spricht nicht dagegen, da der Ritus von beiden nicht der gleiche gewesen sein muss. Auffallend jedoch ist diese gesonderte Angabe über das Verbrennen des Kopfs immer, und sind die Worte והק׳ המ׳ vielleicht corrupt (*Ew.* Alt. 61) oder ein jüngerer Zusatz (vgl. noch V. 17). ונמצה וגו׳] „*und es werde ausgedrückt ihr Blut* d. h. der Priester soll es auslaufen lassen an die Wand des Altars; es soll also nicht wie bei den Vierfüsslern (V. 5) ringsum gesprengt werden, weil es dazu nicht ausreicht; soll aber auch nicht einfach an den Boden des Altars hinfliessen, sondern geweiht werden; sonst s. zu V. 5. Beim Taubensündopfer wurde es theils an die Wand angespritzt, theils an den Boden auslaufen gelassen (5, 9)". — V. 16. „Dann soll der Priester den Unrath der Taube mit den Eingeweiden entfernen und neben den Altar auf dessen Ostseite hinwerfen, also an den Ort der Asche, welche jeden Morgen vom Brandopferaltar abgeräumt (6, 3) und dann weiter fortgebracht wurde (4, 12. 6, 4)". מֹרָאָה] nach den alten Uebers. und

Rabb. der *Kropf* (مَرِىءٌ *oesophagus* von مرأ, s. *Ges.*; nicht: *Geweide*, *Eingeweide* von רעה *Kn.*), ohne Zweifel mit Magen und Gedärmen zusammen (M. Zeb. 6, 5; *Ros.* A.), der ganze Verdauungsapparat. בְּנֹצָתָהּ] nach dieser Lesart: *mit seinem* (des Kropfes) *Unrath* (*Onk. Pesch. Ros. Ges. Kn. Ke. Kal. Ew.* A.). Indessen ist נֹצָה *Unrath* (sowohl von יצא als von צוא) kaum ableitbar, und *Sam.* gibt בנצתו, LXX *Symm. Theod. Vulg.* σὺν τοῖς πτεροῖς oder πτίλοις. Nun passt freilich בְּ in diesem Fall nicht. Aber dass selbst die Talmudisten noch schwankten, zeigt M. Zeb. 6, 5, wo beide Erklärungen mit einander verbunden sind. Wahrscheinlich wurde auch hier später am Text gemodelt, sei es dass ursprünglich בצאתה oder ונצתו (oder ואת־נצתו) stand. Die Erwähnung der *Federn* vermisst man ungern, da man sie doch schwerlich auf dem Altar mit verbrannte (vgl. V. 6). — V. 17. „Endlich soll der Priester *sie spalten an ihren Flügeln, nicht scheiden* d. h. an den Flügeln einreissen, ohne diese vom Körper loszutrennen. Die Flügel sollen also einigermassen vom Körper getrennt werden, damit das Taubenopfer dem Gesetz V. 6b entspreche, aber nicht gänzlich, sondern nur theilweise, weil diese kleinen und fleischlosen Glieder nicht schicklich als besondere Theile Gott vorgesetzt werden konnten. Die Vögelopfer wurden übrigens auch bei den Griechen ganz in's Feuer gethan (Euseb. pr. ev. 4, 9)". Dass das Einreissen an den Flügeln den Zweck habe, das Ausnehmen der Eingeweide zu ermöglichen (*Anc.*), ist nach der Stellung des Satzes nicht anzunehmen. והקטיר וגו׳] s. V. 9.

Cap. 2, über dessen Stellung vor Cap. 3 S. 374 zu vergleichen ist. Das Gesetz über das *Speisopfer* oder Getraideopfer, welches in feinem Waizenmehl (V. 1—3), oder in Backwerken aus solchem Mehl, die man im Ofen oder auf der Platte oder in der Pfanne ungesäuert bereitete (4—8), oder in Schrot als Erstlingsgabe (14—16) bestehen konnte. Es ist hier die Rede vom selbständigen Speisopfer, nicht blos von dem dem Fleischopfer beigegebenen (gegen *Bähr* II. 199). Dies erhellt schon aus V. 1 verglichen mit 1, 2 f., wonach קָרְבַּן מִנְחָה dem קָרְבָּן מִן־הַבְּהֵמָה gleichgeordnet und es jedermann überlassen ist, ein solches zu bringen. Im Gesetz freilich ist von dieser selbständigen Mincha nicht viel die Rede. Gesetzlich verlangt wird sie vom Priester 6, 12 ff. und beim Eiferopfer Num. 5, 15 ff., zugelassen als Sündopfer des Armen Lev. 5, 11 ff.; auch die Ostergarbe Lev. 23, 10 f., die Pfingstbrode 23, 16 f., und in gewissem Sinn die Schaubrode 24, 5 ff. kann man als Arten der Mincha betrachten. Aber daraus folgt nicht, dass blos in diesen Fällen eine selbständige Mincha zulässig war; im Gegentheil hier in Lev. 2 werden Formen der Mincha erlaubt, die weder auf jene Fälle noch auf die Mincha als Beigabe der Thieropfer Anwendung finden, und liegt darin der Beweis, dass hier ein weiterreichendes Minchagesetz vorliegt (vgl. auch die vielen Stellen, worin, wie in Lev. 1—3, עֹלָה מִנְחָה זֶבַח zusammengestellt werden, Am. 5, 22. Jos. 22, 23. 29. Jer. 17, 26. 33, 18. Ps. 40, 7). Mit der Zeit freilich trat die selbständige Mincha vor dem immer wichtiger werdenden

blutigen Opfer zurück, und erhielt ihre häufigste Anwendung als Beigabe zum Fleischopfer, „so wie man im Menschenleben Brod und Fleisch zu einer Mahlzeit verbindet, nämlich beim Brandopfer in Form von Mehl (s. V. 1) und beim Dankopfer in Form von Backwerk (s. V. 4), nicht beim Sünd- und Schuldopfer, die keine Speise Jahve's waren". Auch für diese Art der Mincha waren ohne Zweifel die hier Lev. 2 dargelegten Grundsätze maassgebend. Zu der richtigen Mincha, wie sie hier beschrieben wird, „gehört Oel (s. V. 1) und Salz (V. 13), zu den in Mehl und Schrot bestehenden auch Weihrauch (s. V. 1). Von diesen Gaben wurde (mit Ausnahme des 6, 16 bestimmten Falls) nur ein Theil, der Weihrauch jedoch ganz dem Jahve auf dem Altar verbrannt (s. V. 2), das Uebrige bekam der Priester (s. V. 3). Gesäuertes und mit Honig bereitetes durfte nicht auf den Altar kommen (V. 11 f.); war also die Mincha gesäuert, so bekam sie der Priester". Der Name מִנְחָה (von מָנַח) bedeutet eigentlich *Geschenk, Gabe*, besonders an Höherstehende, *Huldigungsgeschenk, Abgabe*, weiterhin *Gabe an Gott, Opfergabe*, möglicherweise ein Thieropfer (Gen. 4, 4 f.), aber im Gesetz ausschliesslich das *Speis(-Getraide)opfer*, und sieht man eben aus dieser allmähligen Verengerung des Sprachgebrauchs, dass es einst eine Zeit gab, wo das Speisopfer als Gabe an Gott gewöhnlich war. „Die LXX geben das Wort, wenn es vom Speisopfer steht, in der Regel wie auch זֶבַח durch *θυσία*". — V. 1—3. Die erste Form davon ist *Mehl* mit Oel und Weihrauch. „Lange vor Einführung der Fleischopfer und der kostbaren Rauchopfer brachte man den Göttern Mehl und Salz dar (Ovid. fast. 1, 338), oder zuerst Körner, später Mehl, noch später Backwerke (Porph. abst. 2, 6)". In Wirklichkeit mochte auch gewöhnliches Mehl (קֶמַח) oft genug vorkommen (Jud. 6, 19. 1 Sam. 1, 24); das Gesetz verlangt das beste, nämlich סֹלֶת, „auch für die das Brandopfer begleitende Mincha (14, 10. 21. 23, 13. Ex. 29, 40. Num. 7, 13 ff. 8, 8. 28, 5 ff. 29, 14 vgl. Ez. 46, 14) und das Armensündopfer (5, 11), für alle Opferbackwerke (V. 4. 5. 7. 6, 13), auch beim Dankopfer (7, 12. Ex. 29, 2. Num. 6, 15. 15, 4 ff.), für die Schaubrode und Pfingstbrode (23, 17. 24, 5)", und kennt nur für das Eiferopfer Gerstenmehl (Num. 5, 15 ff.). וְנָפַשׁ יְדֵי וגו׳] entspricht dem Satze 1, 2 s. d. סֹלֶת] nach den alten Uebers. und Ausl. ein besonders feines Mehl. Es war von Waizen (Ex. 29, 2) und noch einmal so viel werth als das von Gerste (2 Reg. 7, 1. 16. 18); es wird als vorzügliches Erzeugniss neben Honig und Oel genannt (Ez. 16, 13. 19) und dem gewöhnlichen Mehle vorangestellt (1 Reg. 5, 2); wegen seines Bedarfs beim Opferdienste erscheint es unter den Tempelvorräthen (1 Chron. 9, 29. 23, 29)". Nach *Kn.* bedeutet es von סלל, סלל *„bewegen, schwingen, wägen* abgeleitet (wie *πάλη, παιπάλη* von *πάλλειν*) eig. *Schwungmehl*, womit auch in manchen deutschen Gegenden das feinste Waizenmehl bezeichnet wird"; LXX: *σεμίδαλις.* קָרְבָּנוֹ] „das Suff. geht auf נֶפֶשׁ, welches bisweilen als masc. gebraucht (Num. 31, 28) und für אָדָם gesetzt häufig als masc. und fem. zugleich behandelt wird (4, 2. 27 f. 5, 1. 2. 4. 15. 17. 21. 7, 20. 20, 6. Num. 15, 30 f.). *und er giesse darauf Oel*] d. h. beschütte das

Mehl mit Oel. Das Oel war beim Speisopfer erforderlich (7, 10. 9, 4), mochte dieses in Schrot (2, 15) oder in Mehl (14, 10. 21. 23, 13. Ex. 29, 40. Num. 7, 13 ff. 8, 8. 15, 4 ff. 28, 5 ff. 29, 3 ff.) oder in Backwerk bestehen (V. 4 ff. 6, 14. 7, 12. 8, 26. Num. 6, 15). Es diente, wie bei uns die Butter, zur Anmachung der vegetabilischen Speisen, welche nicht trocken vorgesetzt werden konnten. Es durfte daher bei keiner Mincha, die eine Speise Jahve's sein sollte, fehlen. Auch andere alte Völker hatten mit Oel angemachte Mehlopfer. Die griech. *ψαιστά* waren *ἄλευρον ἐλαίῳ δεδευμένον* (Schol. ad Aristoph. Plut. 137) oder *ἄλφιτα ἐλαίῳ δεδευμένα* (Hesych. s. h. v. und u. *χαρά*) oder *ἄλφιτα ἐλαίῳ καὶ οἴνῳ δεδευμένα*, mit Oel und Wein zugleich angemacht (Suidas u. d. W. und Hesych. u. *ἄμφασμα*). Solche mit Wein und Oel angemachte Mehlopfer hiessen *θυλήματα* (Phot. und Suid. u. d. W.). *und er gebe darauf Weihrauch*] füge zum Mehle Weihrauch hinzu. Diesen streute man wohl nicht auf das Mehl, sondern that ihn im Ganzen hinzu, da er ganz von der Mincha abgenommen wurde, um mit verbrannt zu werden. Der *Weihrauch* kommt abgesehen vom Rauchopfer (s. Ex. 30, 34) nur vor bei den aus Mehl (6, 8) und Schrot (2, 15 f.) bestehenden Speisopfern sowie aus einem besonderen Grunde bei den Schaubroden (24, 7), ausserdem unter den Tempelvorräthen (1 Chron. 9, 29. Neh. 13, 5. 9). Sonst wurde er im Alterthum auch mit den Opferbackwerken (Porph. abst. 2, 16 f. Aelian. V. H. 11, 5) und sogar mit den Fleischopfern verbunden z. B. bei den Aegyptern (Herod. 2, 40. Lucian. Jup. trag. 15). Ob er den üblen Geruch verbessern oder eine Würze sein sollte, lässt sich nicht bestimmen; jedenfalls sollte er die Gabe zu einer angenehmeren Speise machen. Bei dem Mehlsündopfer und dem Eiferopfer blieb er wie das Oel weg (5, 11. Num. 5, 15), weil dies keine Speisen Jahve's waren". *Sam.* und LXX haben am Ende des V. noch מנחה הוא, vgl. V. 6. 15. — V. 2. „Der Geber soll die Mincha zu den Priestern bringen, der dienstthuende Priester eine Handvoll davon nehmen, nämlich von ihrem Mehle und Oele nebst (עַל wie Ex. 12, 8 f.) allem Weihrauch und das Genommene als Antheil Jehova's verbrennen". וקמץ] nicht der Geber (*Merx*) sondern der Priester oder einer der Aaronsöhne soll Subj. sein; füglich hätte der genannt werden müssen; er wird auch genannt hinter והקטיר, aber warum hier nicht und dort erst? Vielleicht ist alles von וקמץ bis לבניתה ein eingeschobenes Interpretament zu אזכרתה (vgl. V. 9. 6, 8). מִשָּׁם] *von da*, soll doch wohl s. v. a. מִמֶּנָּה *davon* sein, wie *Sam.* und LXX auch haben; vgl. 1 Reg. 17, 13. 2 Reg. 7, 19. Ez. 5, 3 (Gen. 3, 23). והקטיר וגו׳] s. 1, 9. אַזְכָּרָה] ein Kuntausdruck der Opfersprache, der nur im Priestergesetz vorkommt, bezeichnend den von der Mincha auf dem Altar zu verbrennenden Abhub (V. 9. 16. 5, 12. 6, 8. 24, 7. Num. 5, 26). Er wird gewöhnlich, als ein Infinitiv-artiges Subst. vom Hiph. mit א für ה, gedeutet: *μνημόσυνον, memoriale, ἀνάμνησις* (LXX *Vulg., GrVen.; Onk. Pesch.*) d. h. *Erinnerungsopfer, Gedenktheil*, der im Duft aufsteigend den Darbringer der Mincha bei Gott in Erinnerung bringt (*Abene. Luth. Ges. Ke. Kal. Öhl. Del.* A.), oder: *Lobpreis, Preis-*

theil (*Jonath.*, *deDieu*, *Ros. Win.*, *Bähr* II. 328), „was aber zu 5, 12. Num. 5, 26 nicht passt". Erst wieder davon denominirt wäre dann הִזְכִּיר d. i. eine אַזְכָּרָה verbrennen Jes. 66, 3. Ps. 38, 1. 70, 1. Allein eine solche aramäische Form in der alten Opfersprache ist gänzlich unwahrscheinlich und vielmehr eine Bildung vom Qal mit א prosth. (wie אַכְזָב, אַכְזָר, אַזְנָח, אַשְׁמֹרֶת *Ew.* § 162, c) vorauszusetzen (*Kn.*), aber dann als Bedeutung nicht *Bedenkung* d. i. *Gabe*, *Abgabe* (*Kn.*), was eine rein deutsche, keine hebr. Wendung des Begriffs wäre, sondern *Duftopfer*, *Dufttheil* (*Ew.* Alt. 62. *Hupf.* zu Ps. 20, 4, *Köhl.* Gesch. I. 392, nach *Saad.*, *Vatabl.*, *Schult.* zu Prov. 10, 7) anzunehmen, sofern זכר urspr. *stechen* auch vom scharfen Geruch oder Duft gesagt worden zu sein scheint (vgl. ذَكِيّ), und diese Bedeutung zu 24, 7. Hos. 14, 8. Jes. 66, 3 besser passt. — V. 3. „Das Uebrige vom Mehl und Oel, also das Ganze ausser der Askara, gehört den Priestern (6, 9). Vgl. V. 10. 5, 13. 7, 9 f. (anders 6, 16). קדש קדשים] s. 21, 22". — V. 4—13. „Die zweite Art des Speisopfers sind *Backwerke mit Oel im Ofen* oder *auf der Platte* oder *in der Pfanne bereitet.* Sie sind eine vollkommenere Art des Speisopfers (bei der Ausbildung des Opferdienstes auf das Mehl gefolgt, Porph. abst. 2, 6). Sie waren beim Dankopfer das gewöhnliche Speisopfer (7, 12 f. 8, 26. Ex. 29, 2. 23. Num. 6, 15. 19), während dieses beim Brandopfer in Mehl bestand (V. 1). Sie mussten aus Feinmehl und ungesäuert gemacht werden (V. 11). Sie werden im Gesetz als besondere Opfer nur selten gefordert (6, 13 f.); meist begleiten sie das Fleischopfer. Solche Opferbackwerke hatten auch andere alte Völker z. B. die Aegypter (Plut. de Isid. 30; Paus. 8, 2, 1) und die Griechen, bei denen sie *πέλανοι* hiessen. Diese griech. Opferkuchen waren aus feinem Waizenmehle gebacken (Etym. magn., Hesych., Harpocr., Phot. und Suid. u. *πέλανος*, *πέλανοι*), allen Göttern gemeinsam (Pollux 6, 11) und scheinen sehr häufig allein dargebracht worden zu sein, ohne Fleischopfer (Aeschyl. Pers. 204; Eurip. Ion. 233. 719. Helen. 1353 f. Troad. 1070; Dionys. Hal. 2, 74). Doch hatten die Griechen noch viele andre Opferbackwerke; man s. die alten Lexikographen z. B. Suid. u. *ἀναστάτοι*, *διακόνιον*, *σελῆναι*, *φθοῖς*, *ἀλετρίαι*. Abweichend von den Hebräern brachten sie ihre heiligen *πόπανα* mit Weihrauch dar (Porph. abst. 2, 16 f. Aelian. V. H. 11, 5). Auch bei den Römern waren die verschiedenen Opferbackwerke (liba, fercta, strues) sehr zahlreich; Arnob. 7 p. 230 und Festus nennen africia, catumeum, cubula, conspolium, farreum, gratilla, pastillum, punicum, secium, subucula, summanalia. Mehr bei *Saubert* p. 630 f." — V. 4. וכי תקריב] wegen des כִּי wahrscheinlich 3 p. fem., wie V. 1 (*Berth. Kn.*), nicht 2 p. m. wie V. 14 (*Kal.*). „Wann Jemand Gebäck des Ofens als Mincha darbringt, so Feinmehl d. h. soll es aus Feinmehl bereitet sein. תַּנּוּר] Backofen des Bäckers (Hos. 7, 4. 6 f.) und der zum Brodbacken gebrauchte Feuertopf (26, 26), welcher bei den Arabern noch jetzt تنّور heisst", s. *Ges.* th. 1513 und die Realwörterbücher. Das Ofengebäck

kann bestehen in *ungesäuerten Kuchen* (eig. *Mazzenkuchen*, denn חלות ist st. c., wie רקיקי) *beschüttet* (übergossen) oder aber *gemengt mit Oel*; ebenso 7, 12. Ex. 29, 2. Num. 6, 15. Die Bedeutung von בָּלוּל ist bestritten. Nach den LXX (*πεφυραμένος*) und Rabb. sowie nach der gewöhnlichen Bedeutung von בָּלַל wäre ein *Mengen* oder *Anmachen* des Teigs mit Oel zu verstehen (*Ros. Win. Bähr Ke. Kal.* A.), wogegen nicht streitet, dass in einem andern Gesetz 6, 14. 7, 12 מרבכת *geknetet* gebraucht ist; nach *Vulg.* (*oleo conspersus; Onk. Pesch.* פיל) und der Bedeutung des Verb. in Ps. 92, 11 und im Arab. wollen Andere lieber ein *Uebergiessen, Beschütten* des schon gebackenen Kuchens (*Ges. Kn.*). Wenn מִנְחָה בְלוּלָה בַּשָּׁמֶן oder סֹלֶת in 7, 10. 9, 4. 14, 10. 21. 23, 13. Ex. 29, 40. Num. 7, 13—79. 8, 8. 15, 4. 6. 9. 28, 5—28. 29, 3. 9. 14 ohne Zweifel nach 2, 1 zu verstehen ist, so vertrüge sich das immer noch mit *Mengen*, denn Mehl, worauf man Oel gegossen hat, ist eben hiedurch mit Oel gemengt. Auch V. 5 spricht für *Mengen*, aber der Ausdruck חלות בלולת fordert eher die Bedeutung *übergossen*. Uebrigens kommt בלל für eine Art Gebäck auch auf der Opfertafel von Marseille Z. 14 vor. חַלָּה] *Kuchen* (*Pesch. Targ.*), gegenüber von רָקִיק eine dickere Art, aber nicht über Fingers Dicke, und (der Ableitung von חלל nach) wahrscheinlich durchlöchert, sei es von den kleinen Steinchen, mit welchen der תַּנּוּר halb gefüllt und auf welche der Kuchen zum Backen gelegt wurde (*Ros.* nach *Arvieux*), sei es absichtlich durchstochen (nach *Kn.*: um das darauf gegossene Oel aufzunehmen). „In Aegypten bäckt man eine Art kleiner weicher durchstochener Kuchen, welche mit Sesam bestreut werden und zu den Leckerbissen gehören (*Sonnini* Reis. II. 19)". מַצּוֹת] s. Ex. 12, 20. Das Ofengebäck kann aber auch bestehen in *ungesäuerten Fladen* (eig. Mazzenfladen oder Mazzenblättern) *bestrichen mit Oel*. רָקִיק] „von רָקַק ist ein dünner (Oblaten-artiger) Kuchen, Fladen (wie רְקָקָה *panis tenuis, placenta*). Bei ihm wurde die ganze Oberfläche mit Oel bestrichen. Denn מָשַׁח gew. *salben* bedeutet eig. *streichen*, *bestreichen* (Jes. 21, 5. Jer. 22, 14). Das Wort ist das gewöhnliche bei diesen Fladen (7, 11. Ex. 29, 2. Num. 6, 15)". — V. 5. „Wenn die Opfergabe auf der *Machabath* d. i. ein auf ihr gebackenes Gebäck ist, so soll sie aus Feinmehl, welches man mit Oel angemacht hat, bereitet und ungesäuert gebacken sein". קרבנך] die Anrede, aus der Vorlage beibehalten (S. 374), geht durch bis V. 15. מַחֲבַת] „noch 6, 14. 7, 9. Ez. 4, 3 genannt und nach der letzten Stelle von Eisen muss wegen עַל ein flaches, plattes Geräth sein; auf ihm bereitete man מַעֲשֵׂה הַחֲבִתִּים, welches auch מַחֲבַת genannt wurde (1 Chron. 9, 31. 23, 29). Den Art. ה hat der *Sam.* hier nicht, dagegen 6, 14. 7, 9, wo ihn der mass. Text nicht hat. Die arab. Beduinen und syr. Fellah backen runde, ungesäuerte Brodkuchen auf einem eisernen Bleche (*Burckh.* Bed. 46). Ebenso nach *Nieb.* Ar. 52 und Reiseb. I. 234, und *Robins.* I. 55. II. 405 backen die Araber ungesäuertes Brod in grossen, runden, platten Kuchen oder dünnen Scheiben auf einer runden eisernen Platte über dem Feuer; die Turko-

manen Syriens bedienen sich desselben Geräths zum gleichen Zweck (*Burckh.* Syr. 1003), ebenso die Leute in Armenien (*Tavernier* R. I. 280). Diese Platte ist hier gemeint und das auf ihr bereitete Gebäck war Waizenbrod von der im Morgenlande gewöhnlichen Form. Die alten Uebers. irren, wenn sie an Pfanne oder Tiegel denken". — V. 6. „Der Brodkuchen soll aber nicht ganz, sondern zu Stücken gebrochen dargebracht und die Stücke mit Oel begossen werden. So erst sind sie eine Mincha, s. V. 1. Man schnitt das Brod nicht, sondern brach es in Bissen (Jes. 58, 7. Mtth. 14, 19. 26, 26. Act. 20, 11); daher wird bei diesem aus Brod bestehenden Speisopfer die Bissenform vorgeschrieben. Eine solche Brodmincha war es, welche (6, 14) dem Priester vorgeschrieben ist. Etwas ähnliches ist bei den Beduinen die فتيتة *ftita*, ein Backwerk von ungesäuertem Teige, welches in der heissen Asche gebacken, nachher mit etwas Butter vermischt und gehörig durchknetet in einem Napfe aufgetragen wird (*Burckh.* Bed. 46). Statt der Butter nimmt man auch Oel, wenn man die Stücke durchknetet (*Monconys* R. 235; *Wansleb* in Paulus Samml. III. 330). Der Inf. abs. פָּתוֹת für Verb. fin. wie Ex. 13, 3. 20, 8". — V. 7. „Wenn endlich die Gabe eine Mincha der *Marchescheth* ist, so soll sie als Feinmehl in Oel gemacht d. h. aus Feinmehl bereitet und in Oel gebacken werden. מַרְחֶשֶׁת] nur noch 7, 9, von רָחַשׁ *wallen, brodeln*, wäre demnach ein Geräth zum Sieden, nach dem in beiden Stellen vorgesetzten בְּ jedenfalls tiefer als die Machabath, nach M. Menach. 5, 8 auch mit einem Deckel versehen, also etwa Pfanne oder Kessel. Die alten Uebers. denken theils an den Rost z. B. *LXX* ἐσχάρα, *Syr.* ܡܪܬܚܫܐ und *Vulg.* craticula, theils an Pfanne oder Tiegel z. B. *Onk.* רַדְתָּא, *Jonath.* מַרְתְּחָא, *Arab.* طاجن und *GrVen.* λοπάς, womit לפץ, לפצה des *Sam.* vielleicht einerlei ist. Wir ziehen (mit den Rabb.) die zweite Erklärung vor und denken an ein Gebäck wie Pfannkuchen oder Kräpfeln. Solche werden nicht anders als ungesäuert bereitet, weshalb der Verf. unterlässt, dies besonders vorzuschreiben. Im heutigen Morgenlande ist der طاجن, griech. τάγηνον und τήγανον eine irdene oder thönerne Backpfanne, in welcher man ungesäuertes Brod wie dicke Pfannkuchen bäckt (*Shaw* R. 202; *Hoest* Marok. 132). Die griech. ταγήνιαι waren Kuchen, welche in Oel gebacken und warm mit Honig gegessen wurden (Athen. 14, 55 p. 646, Etym. magn., Hesych., Phot.)". — V. 8—10. „Die aus einem der von V. 4 an genannten Gebäcke bestehende Mincha soll der Geber zum Altar bringen und dem Priester übergeben, welcher die Askara für Jahve abheben und verbrennen wird; das Uebrigbleibende gehört wie der Rest vom Mehlopfer V. 3 den Priestern". אשר יעשה] s. zu Gen. 4, 18. והקריבה] *und man bringt sie dar;* die 3. p. ist auffallend genug, und vielleicht das ganze Wort ein späterer Einschub. והגישה] der Priester ist Subj. והרים] mit folg. מִן *abheben*, s. zu 7, 32; es entspricht hier dem וְקָמַץ V. 2; vgl. auch 4, 8. 6, 8. — V. 11—13 „fügen einige allgemeine Vorschriften hinsichtlich der Speisopfer hinzu.

Keine Mincha soll man gesäuert bereiten und Jahve opfern. Daher die das Dank- und Einweihungsopfer begleitenden Backwerke immer als Ungesäuertes bezeichnet (7, 12. 8, 2. 26. Ex. 29, 2. 23. Num. 6, 15 ff.). Auch das Mehl, welches von der Mincha den Priestern zufiel, war ungesäuert zu verbacken und zu verspeisen (6, 9 f. 10, 12). Die Pfingstbrode waren allerdings gesäuert, wurden aber nicht geopfert, sondern fielen den Priestern zu (23, 17. 20; über die Schaubrode s. zu 24, 9) und beim Dankopfer gab es ebenfalls gesäuertes Brod (7, 13), es diente aber nur dem Darbringer zu seiner Mahlzeit. Die Sitte Am. 4, 5 war nicht dem Gesetz gemäss. Das Gesäuerte nämlich war etwas Gährendes, Faulendes und Verderbtes, somit etwas Unreines. Diese Ansicht spricht sich auch 1 Cor. 5, 8. Gal. 5, 9, sowie Luc. 12, 1 aus. Aehnlich gebraucht Pers. sat. 1, 24 das Wort fermentum. Nach derselben Ansicht war es bei den Römern dem flamen dialis non fas, farinam fermento imbutam attingere (Plut. quae. rom. 109; Gell. 10, 15, 19). *denn aller Sauerteig und aller Honig: nicht sollt ihr von ihm räuchern ein Feueropfer dem Jahve*] von ihm keinen Theil opfern, weder für sich noch in andern Gaben, also auch nicht mit Sauerteig und Honig Bereitetes. Der Honig war sonst im alten Opferdienste beliebt (*Boch.* hz. III. 394 f.); aber er geht leicht in Säuerung über (Plin. 11, 15) und diente selbst zur Bereitung von Essig (Plin. 21, 48). Er brachte Säuerung in den Teig, was sich auch im talm. הִדְבִּישׁ *fermentari, acescere* ausspricht. Daher das Verbot". תקטירו תקריבו] *Sam.* LXX und *Targ. jer.* דְּבַשׁ] dies auf Trauben- und andern Früchte-Honig zu beschränken (*Bähr* II. 303. 322 f.) liegt kein Grund vor; umgekehrt aber dass ausschliesslich der Bienenhonig gemeint sei (*Kn. Ke.* A.), kann weder aus μέλι der LXX (vgl. Philo de vict. off. p. 255 M.; Plut. symp. 4, 5; *Boch.* hz. III. 393 ff.), noch aus 2 Chr. 31, 5 (wo auch nur דבש steht) bewiesen werden. Die Nachrichten über die Bäckerei der Alten sind zu unvollständig, um behaupten zu können, dass Früchtehonig in derselben nicht angewendet worden sei. Die Angabe von Honig bei den jüdischen Opfern bei Porph. abst. 2, 26 ist irrthümlich. — V. 12. „Nur als Erstlingsgabe, welche nicht auf den Altar kommt, sondern den Priestern gehört (Num. 18, 12 f.), darf Gesäuertes dargebracht werden, wie z. B. die Erstlingsbrode am Wochenfeste (23, 17) und auch Honig (2 Chr. 31, 5). אֹתָם] geht auf Sauerteig und Honig, wobei aber hauptsächlich an die damit bereiteten Backwerke zu denken ist. עֲלָה] *hinaufsteigen*, bei leblosen Dingen aber pass. *hinaufgebracht werden* wie Num. 19, 2. 1 Reg. 18, 29. 36. Job 5, 26; vgl. Jes. 60, 7". — V. 13. Dagegen soll Israel jede Speisopfer-Darbringung mit Salz versehen. *auf* oder *zu jeder Darbringung von dir sollst du Salz darbringen*] ihr beigeben, zugleich damit darbringen (vgl. הקריב על 7, 12 f. Num. 15, 9). Die Vorschrift lautet allgemein, bezieht sich auf קָרְבָּן überhaupt (s. 1, 2), und darf nicht (*Kn. Kur.*) auf die מִנְחָה eingeschränkt werden. Obwohl ohne וְ angeschlossen, wiederholt sie doch nicht blos einprägend das Vorhergehende, in welchem Fall מנחתך statt קרבנך stehen müsste, sondern bringt, bei Gelegenheit der Erwähnung des Salzes der Mincha,

eine neue und allgemeinere (auf blutige und unblutige Opfer bezügliche) Bestimmung hinzu (vgl. 3, 16). Die Sitte, die blutigen Opfer zu salzen, mag jünger, aus der Salzung der Mincha erst abgeleitet, selbst der Satz mag ein Nachtrag zu einem ursprünglichen Text sein, aber unmisverständlich ist er (vgl. auch Ex. 30, 35), und ist auch späterhin wirklich auf alle Opfer bezogen worden (Ez. 43, 24. Marc. 9, 49. Jos. ant. 3, 9, 1; vgl. auch M. Zeb. 6, 5. 6 über das Taubenopfer). Bei den mit Mincha zusammengesetzten thierischen Opfern mag in praxi die Salzung der Mincha genügt haben, aber selbst beim Sünd- und Schuldopfer, obwohl dies keine Speise Gottes war, erscheint Salz, wenn es einmal als Bundessalz galt, nicht unmöglich. Ueber die Schaubrode s. zu Lev. 24, 7. Auch im übrigen Alterthum wurde auf Salz beim Opfer gehalten. „Die *ὀλαί*, *οὐλαί* der Griechen waren ganze oder grob geschrotete und mit Salz gemischte Gerste, womit man das Opferthier, besonders das Haupt desselben bestreute (Didym. ad Iliad. 1, 449. Schol. ad Aristoph. equit. 1166; Suidas u. *οὐλαί* und *οὐλοθυτεῖν*). Auch einzelne Opferstücke (Odyss. 14, 429) z. B. die *σπλάγχνα* bestreute man damit, wiewohl nicht in ältester Zeit und auch später nicht immer (Athen. 14, 80 p. 661). Bei den Römern hiess diese Beigabe fruges salsae, mola salsa. Sie bestand, nach Valer. Max. 2, 5, 5. Serv. ad Verg. Aen. 2, 133. 12, 173. ecl. 8, 82 und Festus u. mola und immolare, aus Mehl von gedörrten Aehren und aus hinzugefügtem Salze; es wurden damit der Kopf des Opferthiers (*immolare*), der Altar und das Opfermesser bestreut. Salz galt als unentbehrlich beim Opfer (Plin. 31, 41). Das aus Mehl und Salz bestehende Opfer galt als eines der ältesten (Ovid. fast. 1, 337 f. Horat. od. 3, 23, 20) und wurde bei den Römern auf Numa zurückgeführt (Plin. 18, 2)". ולא תשבית] *und sollst nicht* feiern, aufhören d. i. *fehlen lassen* von auf d. i. *bei deinem Speisopfer*, vgl. Ruth 4, 14. *Bundessalz*] „wie gemeinschaftliches Essen überhaupt verbindet und befreundet (Gen. 31, 46. Ex. 24, 5. 11), so namentlich das Essen von Brod und Salz, z. B. bei den Arabern (*Volney* R. I. 314; *Tischend.* R. I. 267; *Arvieux* Nachr. III. 164 f.). Brod und Salz zusammen essen heisst daher, einen Freundschaftsbund (*Russell* Alep. I. 333) oder Friedensvertrag (*Schulz* Leit. V. 247 f.) schliessen. Besonders hielt man das Salz hoch, welches reinigende und erhaltende Kraft hat, die Speisen schmackhaft und kräftig macht; es war *σύμβολον φιλίας*, wurde vor allen übrigen Speisen dem Gastfreunde vorgesetzt (Eustath. ad Iliad. 1, 449); es gilt den Orientalen auch als Sinnbild und Unterpfand der Gastfreundschaft (*Herbelot* or. Bibl. II. 773) und ist Bundeszeichen. Wenn die Araber einen Bund abschliessen, so legen sie auf die Klingen der Schwerter Salz, wovon jeder etwas in den Mund steckt; dadurch werden sie Blutsverwandte und halten einander Treue auch in Todesgefahr (*Ritter* Erdk. XIV. 960). Ein Salzbund ist daher ein Bund, der unverbrüchlich gehalten wird und beständige Dauer hat (Num. 18, 19. 2 Chron. 13, 5). Jahve und Israel hatten beim Abschluss des theokrat. Bundes gleichsam Salz mit einander gegessen. Dies soll sich im Opferdienste stets fortsetzen, wie der Bund selbst

ewig bestehen soll". — V. 14—16. Nachdem zuvor schon durch einige allgemeine Bestimmungen abgeschlossen war, wird jetzt noch eine dritte Art der Mincha (nicht durch וְכִי wie V. 4, sondern durch וְאִם wie V. 5. 7 eingeleitet) nachgebracht, *das Speisopfer von neuer Frucht*, die man als Erstlingsgabe darbrachte. Sie sollte man darbringen *als frische Aehren am Feuer geröstet*, als *Zerriebenes von Frühfrucht*. „Wie der Mensch die ersten Aehren der Erndte als frische oder geröstete Körner ass (s. 23, 14) und erst weiterhin Mehl und Backwerk bereitete, so sollten (oder konnten) auch die Erstlinge der Erndte, die er Gott weihte, eine rohere Form haben, also nicht Mehl und noch weniger Backwerk sein. Eine ähnliche Bewandtniss hat es damit, dass beim ersten Erndtefeste eine Garbe, beim zweiten Brode dargebracht wurden (23, 11. 17)". Dass die Vorschrift hier sich nur auf das Lev. 23, 11 f. vorgeschriebene Erstlings-Gemeindeopfer beziehe, sucht umsonst zu beweisen *DHoffmann* Abh. über pentat. Gesetze S. 17 ff. אָבִיב] sind die frischen, noch milchigen Aehren. קלוי] s. 23, 14. גֶּרֶשׂ] nur hier und V. 16 ist *Zerriebenes* (ܓܪܣ *aufreiben*, جرش *zerreiben*, *zerstossen*), ܦܪܝܟܬܐ und פירוכן in *Pesch.* und *Targ.*, entweder nur in den Händen zerrieben, so dass die blossen Körner rein dargestellt wurden (*Kal.*) oder eher *in modum farris* (*Vulg.*), zu grobem *Schrot* zerrieben oder zerstossen, *χίδρα ἐρικτά* LXX. כַּרְמֶל] „sonst *Gartenland, gutes Fruchtland* (Jes. 29, 17. 32, 16), hier aber sowie 23, 14 und 2 Reg. 4, 12 vermuthlich *frische Frucht*", nicht sowohl frühreife (*Ges. Kal. Ke.*) wie sie im besten Land zuerst reift, als vielmehr, wie sie unmittelbar vom Land (vor der Erndte und vor der Einfuhr auf גֹּרֶן) weggenommen wird, noch weich (רכיכן *Onk.*) und saftig. „Die alten Uebers. umschreiben meist oder rathen, s. *Ros.* z. d. St.; *Kimchi* erklärt es von den zarten frischen Aehren, *Parchon* von zerriebenen frischen Waizen- oder Gerstenkörnern". Da ein וְ vor גרשׂ כ׳ nicht steht, so ist es als beschreibende Apposition zum Vorhergehenden aufzufassen: auf die Röstung folgt die Zerreibung. — V. 15. „Wie beim Speisopfer von Feinmehl V. 1, gehört Oel und Weihrauch dazu. — V. 16. Die Opferung ist dieselbe wie beim Mehle V. 2. Da nur eine Askara verbrannt wurde, so scheint der Rest den Priestern zugefallen zu sein. Der Verf. erwähnt dies nicht besonders, weil es sich von selbst verstand. Die zu V. 1 genannten *ψαιστά* mögen auch das Schrotopfer mit umfassen. Ein solches war wohl der *λιβανωτὸς ὁμοῦ πυροῖς μεμαγμένοις μέλιτι*, welchen die Eleer jeden Monat als ein alterthümliches Opfer darbrachten (Paus. 5, 15, 6)".

Cap. 3. Das Gesetz über das (seit *Luth.* s. g.) *Dankopfer*, besser *Friedmahlopfer*. Wie ʿOla und Mincha gehört auch dieses Opfer zu den ältesten (Gen. 31, 54. 46, 1. Ex. 10, 25. 18, 12. 32, 6) und blieb im wirklichen Leben noch viele Jahrhunderte nach Mose das gewöhnlichste aller blutigen Opfer, wird darum in den aussergesetzlichen Büchern am häufigsten erwähnt. Das Charakteristische im Ritus desselben ist die Opfermahlzeit, welche dabei veranstaltet wurde, wie es

auch aus Schlachtungen zum Zweck gemeinsamer Mahlzeiten ursprünglich hervorgegangen zu sein scheint (s. S. 380). Das Gesetz setzt das Wesentliche desselben als bekannt voraus und regelt nur, hier und 7, 11—21, einige nach den gottesdienstlichen Grundsätzen wichtige Hauptpunkte dabei, auch unterscheidet die Stelle 7, 11—21 nach den verschiedenen Anlässen dazu verschiedene Unterarten desselben, Dankopfer des *Lobes*, des *Gelübdes* und der *Freiwilligkeit* (s. d.); von anderen Arten, die eigentlich auch unter diese Kategorie gehören wie *Einweihungsopfer* (s. 7, 37) und *Nasiräeropfer* (Num. 6, 13 ff.), spricht es bei anderer Gelegenheit. Ein Namens der Gemeinde zu bringendes יְהוָה שׁ wird am Pfingstfest (23, 19) gesetzlich vorgeschrieben; sonst vgl. noch den Fall 9, 4. 18. Num. 7, 17 ff. „Zulässig sind bei diesem Opfer männliche und weibliche Thiere; die Blutsprengung ist wie beim Brandopfer (V. 2); die Fettstücke sind auf dem Altar zu verbrennen (V. 3 f.); den Priestern gebührt Brustkern und rechte Keule, diese Stücke werden aber vorher dem Jahve geweiht (7, 30. 32); das Uebrige verwendet der Darbringer für sich und seine Angehörigen und Gäste zu Mahlzeiten (Dt. 12, 17 f. 27, 7); doch muss jeder Theilnehmer levitisch rein sein (7, 19 f.) und das Fleisch am Opfertage und bei den geringeren Dankopfern spätestens am Tage darauf verzehrt werden (7, 16 f.). Tauben konnten nicht wohl eine solche Mahlzeit gewähren und kommen als Dankopfer nicht vor. Zu jedem Dankopfer gehörte übrigens ein Speis- und Trankopfer (Num. 15); das erstere bestand in Backwerk (s. 7, 12). Aus dem Ursprung und Charakter dieser Opferart erklärt es sich, dass sie sehr oft einfach זֶבַח *Schlachtung* genannt wird (7, 16 f. 17, 8. Num. 15, 3. 5. Dt. 12, 27. Jer. 6, 20. 7, 21 f. Ez. 40, 42. 44, 11. 1 Sam. 6, 15. 15, 22. 2 Reg. 5, 17. 10, 24. 16, 15. 2 Chr. 7, 5; vgl. 1 Reg. 8, 63); sie war das Opfer bei einem Schlachtfest oder das Opfer, woran sich ein Schlachtfest anschloss. Indess ist זֶבַח שְׁלָמִים die gewöhnlichste Bezeichnung (V. 1. 3. 6. 9. 4, 10. 26. 31. 35. 7, 11—37. 9, 18. 10, 14. 17, 5. 19, 5 u. s. w.), wofür auch das verkürzte שְׁלָמִים vorkommt (9, 22. Ex. 20, 24. 32, 6. Dt. 27, 7. Jos. 8, 31. Jud. 20, 26. 21, 4. 1 Sam. 13, 9. 2 Sam. 6, 17. 24. 25 u. ö.), שֶׁלֶם im Sing. nur Am. 5, 22“. Die Bedeutung von שְׁלָמִים ist bestritten, und wenig hilft es, zu wissen, dass auch die Phöniken neben der Opferart צוּעת eine Opferart שלם כלל (öfters auf der Opfertafel von Marseille) hatten, da der Sinn dieses Ausdrucks nicht bekannt ist. „Vielfach deutet man den hbr. Namen (nach dem Pi. שִׁלֵּם) Opfer der *Erstattung*, *Bezahlung*, etwas zu frei *Dankopfer*, Jos. ant. 3, 9, 2 *θυσία χαριστήρια*, *Luth. Pisc. Reland* ant. sacr. p. 329, *Iken* antiq. 1, 13, 27; *Ges. deW. Ros. Win.*, *Bähr* II. 352 f., *Ew.* Alt. 68“; *Kn.*, *Hofm.* Schriftb.[2] II, 1. 227 f. Für diese Deutung lässt sich anführen das Wort שַׁלְמֹנִים Jes. 1, 23, welches wie שִׁלֻּם Mich. 7, 3 *Bezahlung* (an den Richter) für geleistete oder zu leistende Dienste bedeutet, auch der häufige Ausdruck שִׁלֵּם נֶדֶר (s. 7, 16) und (Ps. 56, 13) שִׁלַּם תּוֹדָה, so wie der Umstand, dass eine Hauptart des יְהוָה שׁ den Namen יְהוָה תּוֹדָה führt. Sprachlich ist die Ableitung vom Pi. unbedenklich (*Ew.* § 144, b), und selbst der Plur.

שלמים, auch für ein Einzelopfer gebraucht (7, 14. 9, 22. Num. 6, 14. Ez. 45, 15), macht so wenig Schwierigkeit, wie שלמנים, קסמים (Num. 22, 7) u. a. (*Ew.* § 179, a). Freilich muss man sich des Gedankens entschlagen, dass es sich dabei nur um Dank oder gar um Dank im Gegensatz gegen Bitte handle. Denn nicht nur ist Bitte von keiner Opferart ausgeschlossen, sondern שלמים ist ja wirklich in Unglückszeiten und zur Erflehung von Hülfe geopfert worden (Jud. 20, 26. 21, 4. 1 Sam. 13, 9. 2 Sam. 24, 25). Vielmehr müsste man sagen: Gott kann etwas erstattet werden sowohl für eine schon erwiesene als für eine noch zu erweisende Gunst (*Hengst. Hofm.*), wie ja auch سَلَم = سَلَف d. h. *Vorausbezahlung* bedeuten kann. Bei erfreulichen Anlässen ebenso wie in banger Sorge und Erwartung kann der Mensch durch eine Schlachtung vor Gott mit diesem in Gemeinschaft treten und ihm dabei im Hinblick auf eine Wohlthat, die er von ihm empfangen hat oder empfangen möchte, eine Erstattung machen. Der Name שלמים, ursprünglich allgemeineren Sinnes, wäre erst im Laufe der Zeit dieser bestimmten Opferart, dem Mahlopfer, eigenthümlich geworden, ähnlich wie das allgemeine מִנְחָה dem Getreideopfer (s. 2, 1). Die andere Haupterklärung schliesst sich an den Begriff *heil, wohlbehalten, sicher, im Wohlverhältniss* oder *Frieden sein* an, welchen שָׁלֵם und Derivata, nam. שָׁלוֹם, haben. „Man erklärt also שְׁלָמִים durch *Heilsopfer* d. i. Opfer, welche die Wohlfahrt des Menschen betreffen und ihretwegen dargebracht werden (*Philo* de victim. p. 245 f. M., *Calv. Cler., Outram* p. 107, *Movers* Opf. d. Karth. 61 f.“, *Neumann* sacra V. T. salut. 1854 p. 18 ff., *Hengst. Öhl. Buns. Kal.*), „oder *Friedensopfer*, welche im Frieden mit Gott und zum Beweis und zur Pflege dieses Friedens dargebracht werden (*Aq. Theod. Symm., GrVen., Vulg., Brent. Scholl* V, 1 S. 108 ff., *Rödig.* in Ges. th. 1422, *Hupf.* II. 24“; *Kur. Ke. Del.*). „So bereits die LXX, welche *σωτήριον*, in Sam. Reg. Prov. *εἰρηνική* geben.“ Man kann dafür anführen, dass bei Combinationen verschiedener Opfer שְׁלָמִים immer nach חַטָּאת und עֹלָה, nicht vor diesen gebracht wird, und die allgemeine Möglichkeit, dass שֶׁלֶם *Befreundung* (*Del.*) bedeuten konnte. Dass die späteren Juden, welche den Pent. vor sich hatten, diesen Begriff heraushörten, lässt sich nicht läugnen. Aber in dieser Wendung des Begriffs wenigstens, wornach sie den Gegensatz gegen חטאת oder אשם in sich schlösse, kann die Benennung ursprünglich nicht gemeint sein, weil שלמים (Sache und gewiss auch Name) viel älter als die Ausbildung der חטאת ist. Der Ausdruck muss vielmehr auf das *Fried-* und *Freundschaftsmahl* bezogen werden, das bei diesem Opfer zwischen den daran Theilnehmenden stattfand und oft genug zu förmlicher Bundschliessung diente (ohne dass man deshalb dem ש-ל-ם, لَمّ die Bedeutung des *Aneinanderschliessens* — *Wel.* Gesch. I. 73 — vindiciren dürfte). Dass das die richtige Erklärung, beweist die bis jetzt freilich nicht beachtete Stelle 7, 11 (s. d.), wonach es auch ein זֶבַח שְׁלָמִים genanntes Schlachten gab, das kein Opfer für Jahve

war. — „Das Gesetz stellt dieses Opfer nicht so hoch, wie die andern: die priesterlichen Antheile dabei waren nicht hochheilig, sondern blos heilig (s. weiter zu 21, 22). Aber im Leben des Volks war es sehr beliebt, meist im Anschluss an Brandopfer z. B. Ex. 20, 21. 24, 5. 32, 6. Num. 10, 10. Dt. 27, 7. Jos. 8, 31. 2 Sam. 6, 17 f. 1 Reg. 3, 15. 8, 64. 9, 25. Ez. 43, 27 u. ö." — V. 1. וְאִם] nicht כִּי wie 2, 1; ein Zeichen, dass Cap. 2 ursprünglich (als correspondirend mit 1, 3) unmittelbar hinter Cap. 1 stand. Bemerke auch, dass in diesem Cap. (wie Cap. 1) die Rede in der 3. pers. durchgeht. „Wenn sein Opfer ein Dankopfer ist, wenn er es darbringt vom Rindvieh, es sei männlich oder weiblich, so soll er es fehllos darbringen vor Jahve, d. h. ein fehlerfreies Thier bringen. תמים] s. 22, 19. לפני יהוה] s. 1, 5. Anders als beim Brandopfer und Schuldopfer waren weibliche Thiere zulässig; doch mögen die männlichen vorgeherrscht haben, da das Gesetz, wo es das Geschlecht andeutet, nur männliche nennt, z. B. Stiere (Ex. 24, 5. Num. 7, 88), Widder (8, 22. 9, 4. 15. Ex. 29, 19. Num. 6, 14. 17. 7, 17 ff.) und junge Ziegenböcke (Num. 7, 17 ff.). Uebrigens erscheint das Rind als Dankopfer des Volks (9, 4. 18) und des Stammfürsten (Num. 7, 17 ff.)." — V. 2. „Der Darbringer soll das Thier weihen und beim Heiligthum schlachten, wo er indess nicht an den Platz des Brandopfers gebunden war (s. 1, 11); der Priester soll das Blut ringsum an den Altar sprengen. סָמַךְ] s. 1, 4. *Blutsprengen*] s. 1, 5. — V. 3. 4. „Von seinem Dankopfer soll er", der Darbringer (nicht: ein Priester, *Kal.*, obwohl schon die LXX והקריבו, bezüglich auf הכהנים, geben) als Feuerspeise (s. 1, 9) „für Jahve das *Fett* darbringen. Dieses besteht in 4 Stücken. a) *das die Eingeweide bedeckende Fett*, d. i. das grosse Netz, welches sich vom Magen über die Gedärme ausbreitet und diese umhüllet; es findet sich nur bei den Menschen und den Säugethieren und wird bei den Wiederkäuern sehr fettreich (Arist. h. an. 1, 16; Plin. 11, 80: ventriculus atque intestina pingui ac tenui omento integuntur, praeterquam ova gignentibus), daher hier חֵלֶב genannt. Jos. ant. 3, 9, 2 richtig: *ἐπίπλουϛ* d. i. omentum. b) *das Fett an den Eingeweiden*, d. h. das Fett, welches sich an den Gedärmen gebildet hat und leicht abschälen lässt, z. B. die netzförmigen Anhänge am Grimmdarm. קֶרֶב] geht allein auf die Eingeweide des Unterleibes (s. 1, 9), nicht zugleich auf die der Brust, an welchen sich abgesehen vom Herzbeutel kein Fett bildet. c) *die beiden Nieren und das Fett an ihnen*. An den Nieren bildet sich das meiste Fett, bei den Schafen in einem Maasse, dass sie daran sterben können; *οἱ νεφροὶ μάλιστα τῶν σπλάγχνων ἔχουσι πιμελήν* (Arist. de part. an. 3, 9 und h. an. 3, 17); animalia in renibus pinguissima, oves quidem lethaliter circum eos concreto pingui (Plin. 11, 81). Auch im A. T. erscheinen die Nieren als besondere Sitze des Fetts (Dt. 32, 14. Jes. 34, 6). עַל הַכְּסָלִים] *an den Lenden* d. i. den inneren Lendenmuskeln oben in der Gegend der Nieren, welche nach Plin. a. a. O. summis adhaerent lumbis. Das Wort kommt ausser in dieser Redensart (V. 10. 15. 4, 9. 7, 4) nur noch Jj. 15, 27 und Ps. 38, 8 vor. Die LXX, *Aquil.*

Theod. Symm. GrVen. geben es durch *μηρός*, *μηρίον*, *λαγών*, *ψόα*, *ψοιά*, *ψύα*, *ὑποψοιά*, und die Erklärung unterliegt keinem Zweifel; s. *Boch.* hz. I. 573 ff. und *Ges.* th. 701. d) *die Jothereth an* (V. 10. 15. 4, 9. 7, 4. Ex. 29, 13) oder *von der Leber* (9, 10) oder *die J. der Leber* (8, 16. 25. 9, 19. Ex. 29, 22)." Der Sinn dieses Ausdrucks (worüber *Ges.* th. 646) ist sonderbarer Weise noch immer nicht festgestellt. Die LXX und Jos. ant. 3, 9, 2 geben ihn *ὁ λοβὸς τοῦ ἥπατος*, *ἐπὶ τοῦ ἥπατος*, *Saad.* und die *Arab.* زيادة *augmentum*, und verstehen darnach *Boch.* hz. I. 562 ff., *Cler. JDMich. Ros. Win. Bähr* II. 354, *Ew. Kal.* A. *den grossen Leberlappen* (das Ueberflüssige an der Leber), *Ges.* die Fortsätze d. h. die Lappen der Leber im Pl. Aber das ist unmöglich, weil keiner dieser Lappen als Appendix zur Leber bezeichnet werden kann, sie alle vielmehr Theile der Leber sind, „und die Leber kein Fett bildet. Dieselben Gründe stehen den Erklärungen durch חַצְרָא (*Onk. Pesch.*)", wenn es, wie wahrscheinlich, *Vorhof der Leber* oder das äusserste Ende derselben bedeuten soll, und „durch טרפש = *τράπεζα*, ebenfalls ein Theil der Leber (*Rasch. Kimch. Sal. B. Melech*), entgegen". Dagegen *Vulg.* gibt reticulum jecoris, auch arvina oder adeps jecoris, und verstehen demnach *Luth. Pisc. deWe. Kn. Kur. Ke.* A. „das kleine Netz (omentum minus), Magennetz oder *Lebernetz* (omentum gastro-hepaticum), das von der Querfurche zwischen dem rechten und linken Leberlappen ausgeht und sich einerseits über den Magen, andererseits bis zur Nierengegend erstreckt". Aber dieses Netz ist zu dünn und zart, als dass es leicht abgelöst werden kann (*Boch.*); eine auffällige Fettanhäufung daran ist nicht vorhanden, und der Ausdruck יֹתֶרֶת *Uebriges* erklärt sich nicht. Wenn *Kn.* deshalb יֹתֶרֶת, von יָתַר *spannen* (vgl. יֶתֶר und מֵיתָר *Sehne*, auch ܝܬܪܐ und وتر ወተረ: c. deriv.) abgeleitet, als *Ueberspannung*, *Ausspannung* erklärt, so greift er damit nicht blos auf einen im gewöhnlichen Hebr. antiquirten Sprachgebrauch zurück, sondern auch מִן vor הַכָּבֵד in 9, 10 passt nicht. Das Uebrige an der Leber wird also vielmehr die durch das kleine Netz hindurch sichtbare ansehnliche *Fettanhäufung* sein, welche von der Leberpforte dem ligamentum hepatico-duodenale entlang zum Zwölffingerdarm hinzieht. Sie befindet sich an der dem Winslow'schen Loche und dem saccus epiploicus zugewendeten Fläche des genannten Bandes und reicht bis an die Nieren. Dadurch dass man das zarte omentum minus entfernt, gewinnt man den Zugang zu dem Fettzuge, der wie ein Appendix der Leber betrachtet werden kann; seine Entfernung macht dann nicht die geringste Schwierigkeit (Mittheilung des Geh. Med. Raths Prof. Dr. *Reichert*). Demnach kann man mit der *Vulg.* es kurz als *Leberfett* übersetzen. על הכלית יסירנה] „*an den Nieren soll er es entfernen* d. i. bei (LXX *σύν*) ihnen, bis in deren Gegend es reicht, es wegnehmen. Die 4 genannten Stücke umfassen alles Fett im Innern des Opferthiers; sie heissen daher *alles Fett* (V. 16. 4, 8. 19. 26. 31. 35. 7, 3) oder *das Fett* kurzweg (V. 9. 7, 33. 16, 25. 17, 6.

Num. 18, 17) oder *die Fette* d. i. Fettstücke (6, 5. 8, 26. 9, 19 f. 24. 10, 15). Ihre Verbrennung wird vorgeschrieben bei sämmtlichen Opfern; beim Brandopfer, wo man alles Fleisch verbrannte, war es mit eingeschlossen. Der Gebrauch erklärt sich leicht. Wollte man Jahve nur einen Theil weihen, so konnte die Wahl blos auf das Fett fallen. Denn in ihm zeigt sich die hervorbringende Lebenskraft am stärksten und es galt daher als das Vorzüglichste und Beste. Der Hebr. gebraucht חֵלֶב auch vom Besten der Bodenerzeugnisse (Gen. 45, 18. Num. 18, 12). Als der ständige Opferantheil Gottes hatte das Fett der Opferthiere eine besondere Heiligkeit und durfte vom Hebräer nicht gegessen werden (s. 7, 23). Mehr bei *Bähr* II. 381 f. So haben auch andere Völker gedacht. Die Perser legten beim Opfer etwas vom Netz auf das Feuer (Strabo 15 p. 732). Die Aegypter zündeten vom Schweinsopfer am Vollmond Schwanz, Milz, Netz und allen Bauchschmeer der Gottheit an (Herod. 2, 47). Die Griechen umwickelten (Paus. 1, 24, 2) die ausgeschnittenen Schenkelknochen (*μηρία*) des Opferrindes mit Fett zum Verbrennen (Iliad. 1, 460 f. 2, 423 f. Odyss. 3, 456 f. Apoll. Rhod. 1, 434); beim Schweinsopfer thaten sie von allen Gliedern Stücke mit Fett, mit Mehl bestreut, in's Feuer (Odyss. 14, 428 f., vgl. Paus. 8, 38, 6). Es ist spätere Klügelei, dass das Fett das Brennen habe befördern sollen (Schol. ad Apoll. Rhod. l. l.)." — V. 5. „Diese Fettstücke, die in אֹתוֹ zu חֵלֶב zusammengefasst sind, sollen die Priester verbrennen. Ueb. die Ausdrücke s. 1, 9." [בני אהרן LXX haben hier, V. 8 und 13 noch *οἱ ἱερεῖς* dahinter, ebenso in V. 13 *Sam.*, gewiss ursprünglicher. עַל־הָעֹלָה] nicht *nach Art und Weise des Brandopfers* (*Kn.*), da עַל das nicht bedeutet und der folgende Beisatz אֲשֶׁר וגו׳ dann zwecklos wäre, sondern: *auf dem Brandopfer* (vgl. 6, 5. 9, 14; auch 4, 35). Es ist vorausgesetzt, dass schon ein Brandopfer auf dem Altar ist, nicht weil ein שלמים oft genug mit einer besondern עלה verbunden war, sondern mit Rücksicht auf das tägliche Morgenbrandopfer (6, 1—5). Der Vrf. setzte als bekannt voraus, was nach der jetzigen Anordnung der Gesetze erst 6, 1 ff. vorgeschrieben wird. Möglicherweise könnten die Worte האש — על־העלה auch ein jüngerer Einschub sein (in *Sam.* und LXX hinten noch um אשר על המזבח vermehrt, vgl. 1, 8. 12). — V. 6. Auch vom *Kleinvieh* (Schafe und Ziegen) kann das Opferthier zum זָכָר׳ ד׳ männlich oder weiblich sein. — V. 7—11. „Die Vorschrift über das in einem *Schaf* bestehende Dankopfer (4, 35). Bei den öffentlichen Dankopfern scheinen jährige Schafe, also Schaflämmer gewöhnlich gewesen zu sein (23, 19 f. Num. 7, 17 ff.); doch kommt 9, 4 auch der Widder vor, ebenso beim Nasiräeropfer (Num. 6, 14). Der Ritus stimmt mit dem beim Rinde überein; nur kommt zu den genannten Fettstücken hier V. 9 noch der Fettschwanz hinzu. אַלְיָתָה] nur noch 7, 3. 8, 25. 9, 19. Ex. 29, 22 genannt, von *Sam. Chald. Syr. Arab.* beibehalten, von den griech. Uebers. *ὀσφύς, κέρκος, κέρκιον*, von *Jos.* ant. 3, 9, 2 *οὐρά* und von *Vulg.* cauda gegeben, ist das arab. أَلْيَةٌ *cauda ovis pinguis, adiposae clunes* etc. Schafe mit solchem Fettschwanz gibt's

im Orient z. B. in Nordafrika und Aegypten, wo man sie auch mästet und das Thier für den Schwanz einen kleinen Rollwagen erhält (Leo Afric. p. 753. *Sonnini* R. II. 358), ebenso in Arabien (Herod. 3, 113. Aelian. h. a. 10, 4) oder wenigstens Südarabien (Diod. Sic. 2, 54). Uebrigens ist hier z. B. in Oman der Schwanz der Schafe nicht so schwer wie bei denen auf der afrik. Küste (*Wellsted* R. I. 214); das beduinische Schaf in Nordarabien und das kurdische in Mesopotamien haben keinen Fettschwanz (*Burckh.* Bed. 162. 165). Dagegen sind in Syrien neben den gewöhnlichen Schafen die Fettschwänzer zu Hause (Arist. h. a. 8, 28; Plin. 8, 75), was Neuere bestätigen. Ihr Schwanz wird 15 und mehr Pfund schwer, besteht aus einem Mitteldinge von Mark und Fett, dient in der Küche oft statt Butter und schmeckt bei jungen Thieren wie das beste Mark (*Russell* Alep. II. 8f.; *Berggren* R. I. 266). Diese Art Schafe von der afrik. Race mit kurzem, fettem und breitem Schwanze findet sich auch in Belka (*Buckingham* Syr. II. 92); im heutigen Palästina gehören alle Schafe zu der breitgeschwänzten Gattung (*Robins.* II. 391), vielleicht auch im alten Kenaan." [חלבו האליה] deutlich ist hier wie 7, 3 die אליה zum Fett gerechnet; wenn dagegen LXX hier und 7, 3 ein וְ vor האליה geben (was im Mass. Text auch 8, 25 und Ex. 29, 22 eingefügt ist), so soll damit einer andern Ansicht, wornach האליה nicht zu dem (zu essen verbotenen) Fett gehörte, Ausdruck gegeben werden, s. zu 7, 23 und *Geiger* Urschr. 467f. [לְעֻמַּת] Ex. 25, 27. [עָצֶה] „hapaxleg., erklärt sich durch عَصَص *os caudae* und عُصْعُص *os caudae coccygisve* (was *Saad.* und *Abus.* hier geben), ist also das Steissbein, welches in die Schwanzwirbel übergeht. Nahe bei ihm, an ihm soll der Geber den Fettschwanz wegnehmen, diesen also ganz den übrigen Fettstücken beifügen, nichts davon für sich behalten. Der Schwanz des Thieres erscheint als Opferstück z. B. auch bei dem ägypt. Schweinsopfer (Her. 2, 47), bei den Griechen, welche *τὴν ὀσφὺν καὶ τὴν κέρκον* auf den Altar zu legen pflegten (Schol. ad Aristoph. pac. 1052; Clem. Alex. strom. 7 p. 716 Col.), sowie bei den Römern, deren offa penita ein obsegmen carnis cum cauda (Festus u. penita) oder cauda pecoris cum particula visceris war (Arnob. 7 p. 230). Im hebr. Opfergesetz kommt der Schwanz nur bei den Schafen als Opferstück vor und zwar lediglich deshalb, weil er aus Fett bestand." — V. 11. „Der Ausdruck לֶחֶם יְהוָה *Speise Jahve's*" ist ein Rest ältesten Sprachgebrauchs (S. 376) „und lässt über die ursprüngliche Bedeutung der Opfer keinen Zweifel. Er steht von den Opfern überhaupt (21, 6. 8. 17. 21f. Num. 28, 2. 24), vom Brand- und Dankopfer zusammen (22, 25), vom Dankopfer allein wie hier und V. 16, nie vom Sünd- und Schuldopfer im Besonderen", weil diese keine Speise Jahve's waren (*Kn.*), ohnedem ihre volle Ausbildung und Beschreibung einer jüngern Zeit verdanken, als eine geistigere Anschauung von den Opfern schon durchgedrungen war. [לֶחֶם אִשֶּׁה] noch V. 16 und Num. 28, 24 *Feueropferspeise* d. h. Speise, welche durch Feuer zum Geniessenden gelangt; s. 1, 9. — V. 12 bis 17. „Die Bestimmung über das in einer *Ziege* bestehende Dankopfer

stimmt ebenfalls mit den Vorschriften für das Rindsopfer überein"; dass männliche und weibliche Thiere zulässig sind, ist schon V. 6 gesagt. „Das Ziegenvieh erscheint im Gesetz nicht wie das Schafvieh unter den vorgeschriebenen Dankopfern, kommt aber als Dankopfer vor Num. 7, 17 ff. — V. 16. 17. Das Suff. in הַקְּטִרֵם geht wie 4, 10. 35. auf die חֲלָבִים *Fettstücke*, die vorher einzeln genannt sind." Nach נִיחֹחַ haben *Sam.* und LXX richtig noch ליהוה. Das folgende כל־חלב ליהוה ist nicht Epexegese zu ם֫ — von והקטירם (*Kn.*), sondern ein Satz für sich und spricht einen allgemeinen Grundsatz aus (vgl. 2, 13b): *alles Fett für Jahve!* Dazu gehört V. 17 חקת וגו׳. Ueber diesen Grundsatz wie über das Verbot, Blut und Fett zu essen, s. zu 7, 23. 25. לדרתיכם] wie Ex. 12, 14. בכל מושבתיכם] wie Ex. 12, 20.

Cap. 4—5. Es folgen nun, durch eine Einleitungsformel 4, 1 f. (vgl. 1, 1 f.) eingeführt, die Gesetze über die *Sühnopfer*, nämlich die *Sündopfer* 4, 1—5, 13 und die *Schuldopfer* 5, 14—26, letztere in 2 Abschnitten, deren jeder eine ähnliche, aber minder volle Einleitungsformel an der Spitze hat. Die Sühnopfer sind zuletzt gestellt, weil sie ihrer Entstehung und Ausbildung nach die jüngsten sind (vgl. ähnlich Ex. 30, 1 ff.). Dies geht schon aus ihrer Fassung hervor: während Cap. 1—3 als bekannt angenommen ist, was עֹלָה, מִנְחָה und זֶבַח שְׁלָמִים sei, wird hier beim Sünd- und Schuldopfer vielmehr mit Bestimmung des Begriffs und Zwecks derselben begonnen. Damit stimmt, dass sie in der vormosaischen Zeit (Gen., Ex.; Jj. 1, 5. 42, 8) nicht vorausgesetzt werden. Auch in der nachmosaischen Zeit werden sie als besondere Opferklasse nur selten und erst ziemlich spät ausdrücklich erwähnt (2 Reg. 12, 17. Hos. 4, 8. Jer. 17, 1. Ps. 40, 7; Ez. und weiter; vgl. 1 Sam. 3, 14. Mich. 6, 7). Und im Gesetz selbst zeigen die verschiedenen Verordnungen über sie mancherlei Abweichungen von einander (vgl. über die Sündopfer Ex. 29. Lev. 8; Lev. 4 f. Num. 15, 22 ff.; über die Schuldopfer Lev. 5, 14 ff. 22, 14—16. Num. 5, 5—10), woraus man sieht, wie die darauf bezüglichen Grundsätze und Gebräuche erst allmählig eine feste Gestaltung gewannen. Die erste Stelle nimmt das *Sündopfer* ein, welches überhaupt im Gesetze vorwaltet (4, 1—5, 13). Zuerst Cap. 4 über die viererlei Abstufungen desselben, welche sich aus der theokratischen Stellung der Sühnebedürftigen ergeben, dann 5, 1—13 über die möglichen Anlässe der Privatsündopfer und über die Surrogate derselben im Fall geringerer oder grösserer Armuth. Obwohl sich hier äusserlich Alles wohl an einander schliesst, so ist doch wenigstens 5, 1—7 nicht vom Hauptverfasser abgefasst, sondern von R sonst woher (S. 374 f.) aufgenommen und eingearbeitet. Was 4, 27 f. auf einen allgemeinen Begriff gebracht ist, wird hier durch 3—4 Specialfälle, die zum Theil darüber hinausliegen (s. zu 5, 1), klar gestellt; mit dem Ausdruck חַטָּאת wechselt V. 6 f. אָשָׁם, als wären sie noch nicht genau geschieden (*Kal.* I. 272 f. 508 ff.; auch *Wel.* Gesch. I. 78); auch der Styl ist schwerfälliger. — In beiden Gesetzen ist die Rede von dem durch eine bestimmte und bekannte einzelne Vergehung veranlassten Sündopfer und ist dieses in sofern zu unterscheiden von andern sonst im Gesetz vorgeschriebenen

und im Ritual zum Theil abweichenden Sündopfern, nämlich sowohl von den zur Ausreinigung aus gewissen leiblichen Zuständen oder Zufällen (wie Wochenbett, Samenfluss, Blutfluss, Aussatz, Verunreinigung eines Nasiräers 12, 6. 8. 15, 15. 30. 14, 10. 22. Num. 6, 11) geforderten Privatsündopfern und dem Nasiräeropfer (Num. 6, 14), als auch von den an den Festen zu bringenden öffentlichen und allgemeinen Sündopfern (16, 3. 5 ff. 23, 19. Num. 28 u. 29). Als solche einzelne bestimmte Vergehungen werden 5, 1—4 einige Fälle der levit. Verunreinigung und der Verfehlungen beim Zeugnissablegen und Schwören namhaft gemacht, welche zwar nicht unabsichtlich begangen, aber vom Schuldigen freiwillig eingestanden und bereut waren, dagegen 4, 2. 13. 22. 27 allgemein jede unabsichtliche Uebertretung von göttlichen Verboten (oder Geboten Num. 15, 22. 27), wogegen auf vorsätzliche Uebertretung die Drohung der Austilgung aus der Gemeinde gesetzt wird (Num. 15, 30 f.). Diese unabsichtlichen oder doch freiwillig eingestandenen Uebertretungen auf theokratische d. h. gegen ein positiv-religiöses Gebot gerichtete Sünden im Unterschied von den sittlichen Vergehungen (*Bähr* II. 387; *Kur.*, zum Theil auch *Kn.* u. A.) einzuschränken, hat man nach dem Wortlaut kein Recht, da ja auch das ganze Gebiet des Sittlichen durch positive göttliche Gebote geregelt ist, also die rein sittlichen Vergehungen auch Uebertretungen göttlicher Gebote sind. Durch jede derartige Uebertretung nun zieht sich der Mensch Schuld zu (אָשַׁם), wird misfällig und strafwürdig vor Gott, stört das friedliche Verhältniss zu dem hl. Bundesgott, dem er verpflichtet ist. Je ernster es mit dem Grundsatz der Heiligkeit Gottes und der Forderung der Heiligkeit und Reinheit seines Volkes genommen wurde, desto weniger durften solche Trübungen des Verhältnisses zu ihm unbeachtet vorübergehen, aber desto nothwendiger mussten auch in der Bundesanstalt Mittel dargeboten werden, durch welche solche Störungen wieder aufgehoben und dem schuldig Gewordenen die göttliche Gnade wieder erworben werden konnte. Nun kommen freilich innerhalb eines ganzen Volkes solcher Verfehlungen täglich eine zu grosse Menge vor, als dass für sie alle die Sühne durch ein Sündopfer geleistet oder auch nur im Ernste gefordert werden konnte; aber in Wirklichkeit traten ja nicht blos nicht entfernt alle den Uebertretern als Sünden in's Bewusstsein, sondern selbst wenn sie zum Bewusstsein kamen, mussten bei den Meisten noch besondere Umstände hinzutreten, um in ihnen ein beunruhigendes Schuldgefühl zu wecken, das sie zum ernsten Verlangen nach Sühne trieb. Aber für solche Fälle drückenden Schuldgefühls mussten dann auch Sühnemittel bereit sein, und diese eben haben die vorliegenden Gesetze ganz vorzüglich im Auge. Man bemerke, wie geflissentlich überall das וְאָשַׁם (4, 3. 13. 22. 27. 5, 2 f.) oder וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ (5, 1) hinzugesetzt wird. Und wie nach den Grundsätzen der Mosestiftung für den einzelnen Mann solche Mittel geboten werden mussten, so waren gewiss von Anfang an noch viel mehr für die Gemeinde als ganze in Fällen bestimmter Verschuldungen ihrer selbst oder ihrer höchsten Vertreter Mittel und Wege der Entsündigung nothwendig und üblich (vgl. Num. 15, 22—28). Erst auf Grund dieser

beiden an sich verschiedenen Entsündigungsfälle wurde dann späterhin das in Cap. 4 vorliegende Stufensystem zusammengestellt, worin die Schwere der Sünde nach der Lebensstellung der Uebertreter und demgemäss auch das Material und Ritual des Opfers in 3—4 Grade abgestuft erscheinen. Als die ersten Stufen stehen oben an die des Hohepriesters und des ganzen Volks: zu ihrer Sühne sollte ein Stier verwandt, mit seinem Blut im Heiligthum und an den Hörnern des Räucheraltars gesühnt, sein Fleisch aber an einem reinen Ort verbrannt werden. Als minder bedeutend wird die Vergehung eines „Fürsten" geachtet, und für ihn nur ein Ziegenbock gefordert; noch leichter konnte die Vergehung des gemeinen Mannes angesehen werden, für den eine weibliche Ziege oder ein weibliches Schaf (im Nothfall 5, 7—13 sogar ein Paar Tauben oder ein Mehlopfer) genügen: in diesen beiden minder bedeutenden Fällen wird blos an den Hörnern des Brandopferaltars gesühnt; das Fleisch des Thieres aber fällt dem Priester zu essen zu (s. 4, 11), während die Fettstücke von allen Sündopfern gleicherweise auf dem Brandopferaltar angezündet wurden (s. 4, 10). — Wie nun und in wiefern das Sündopfer sühnende d. h. Verzeihung für den Sünder bewirkende Kraft habe, darüber geben diese Gesetze keine ausdrückliche Erläuterung. Indessen bedenkt man, dass auch das Sündopfer wie alle andern Opfer ein קָרְבָּן, eine Darbringung (s. zu 1, 2) heisst, ferner dass im Nothfall eine מִנְחָה (5, 11—13) und nach einer 2 Reg. 12, 17 bezeugten Praxis der Königszeit sogar eine Geldzahlung an den Priester (das Heiligthum) für den Zweck genügte, dass endlich zum thierischen Sündopfer auch die Darbringung der Fettstücke auf dem Altar nothwendig gehörte und die Formel וְכִפֶּר עָלָיו וְנִסְלַח לוֹ immer erst nach der Erwähnung der Fettanzündung steht (4, 20. 26. 31. 35, vgl. 5, 10. 13), so ist vor allem soviel deutlich, dass das Sündopfer, wie alle andern Opfer, unter den obersten Gesichtspunkt einer Gabe an Gott zu stellen ist: durch ihre Darbringung (verbunden mit ausdrücklichem Bekenntniss 5, 5) erkennt der Mensch seine Verfehlung vor Gott förmlich an und sucht die göttliche Verzeihung nach. Indem der Priester sie für ihn an und auf dem Altar Gott nahe bringt, nimmt dieser sie an und verzeiht dafür die Sünde (4, 20. 26. 31. 35. 5, 10. 13. Num. 15, 25 f. 28), oder in andern Fällen, wird der Mensch rein (12, 7 f. 14, 19. 16, 30). Dass die Gabe nach dem Gesetz wo möglich ein Opferthier sein soll, könnte man zur Noth daraus erklären, dass die Fleischopfer nun einmal längst bei den Israeliten als die werthvolleren galten. Aber dass sie dafür galten, hat doch wohl schon einen anderweitigen, tieferen Grund. Nimmt man dann weiter in Betracht, dass ausnahmslos das Sündopfer (s. 5, 7—10) immer nur aus einem Thier bestehen soll (während z. B. das Brandopfer Vervielfachung der Thiere erlaubt), so ergibt sich, dass es hier nur auf das ankommt, was schon einem Thier, abgesehen von seiner Vervielfachung, eigenthümlich ist, nämlich das Leben. Damit stimmt, dass von dieser Gabe Gott nicht einmal das Fleisch auf seinen Altar, sondern nur das Blut und Fett beansprucht, ferner die auszeichnende Verwendung dieses Blutes (s. zu

4, 5) und die ausnehmende Heiligkeit desselben (6, 20). Hienach kann doch kein Zweifel sein, dass an der Sündopfergabe das Blut d. h. das Leben des Thieres hauptsächlich in Betracht kommt (vgl. auch Lev. 6, 23. 8, 15. 16, 16 ff.), wie denn 17, 11 der allgemeine Satz ausgesprochen ist, dass im Blut das Leben ist und das Blut von Gott den Israeliten für den Altar gegeben ist, um ihre Seelen zu decken, weil das Blut durch das Leben deckt. Das Blut d. i. das Leben, weil von Gott dem Urheber des Lebens stammend, ist an sich heilig und darf vom Menschen nicht für seine menschlichen Zwecke verwendet werden (Gen. 9, 4. Lev. 17, 10 ff. Dt. 12, 16); als heilig hat es auch reinigende Kraft (8, 23. Ex. 24, 8 u. s.); es ist die heiligste (äussere) Gabe, die der Mensch Gott geben kann, (nach 17, 11) ausdrücklich von Gott dazu vorbehalten und bestimmt, dem (unheiligen) Menschen als Deckung seines durch die verzehrende Heiligkeit Gottes gefährdeten Lebens zu dienen, und zumal wenn er sich einer bestimmten Sünde und Schuld anzuklagen hat, soll er, wo möglich, vermittelst dieser hl. Gabe, an die der Bundesgott seine Verzeihung gebunden hat, sich decken lassen (vgl. Hbr. 9, 22 u. T. Joma f. 5[a] אֵין כַּפָּרָא אֶלָּא בְּדָם). Da nun so der Regel nach Blut d. h. aufgeopfertes Leben zur Deckung des durch einen Fehltritt Verunreinigten vor Gott angewandt werden soll, so lag es freilich von da aus nahe genug, zu sagen, dass das Thierleben stellvertretend für das Menschenleben (Seele für Seele 17, 11) falle, also das Thier für den Menschen das erleide, was er zu leiden verdient hätte, den Tod, und wurde meist die satisfactio vicaria als die dem Sündopfer zu Grund liegende Idee bestimmt, „so schon von Manchen unter den Alten (*Euseb.* dem. ev. 1, 10; *Theodoret* qu. 61 ad Ex.), den Rabbinen (*Outram* p. 251 ff.) und den Neueren grossentheils (z. B. *Outram* p. 231 ff., *Bauer* bibl. Theolog. N. T. IV. 124 ff.; *De We.* opusc. 23 ff.; *Win.* RW. u. Sühnopfer; *v. Cölln* bibl. Thlg. I. 270 f.; *Scholl* V, 2 S. 153 ff. u. I, 2 S. 177 ff.“; *Kur. Ke. Hengst.* u. A.), auch *Kn.*, nur dass dieser blos Uebertragung der Strafe, nicht aber die der Sünde und Schuld auf das Opferthier annimmt. Nun ist ja freilich kein Zweifel, dass nach antiker und auch hebräischer Anschauung stellvertretende Straferleidung eines Menschen für andere denkbar ist (Ex. 32, 32, s. aber V. 33; Prov. 21, 18. Jes. 53, 4; dagegen Ex. 20, 5 f. 2 Sam. 21, 5 ff. 24, 10 ff. erklärt sich die Sache aus der solidarischen Verbindlichkeit einer Gemeinschaft für ihr Haupt), ebenso dass zur Opferung bestimmte oder sonstwie der Gottheit verfallene Menschen für durch Thiere ersetzbar galten (Gen. 22, 13. Ex. 13, 13 u. s.; Eurip. Iphig. Aul. 1591 ff.; Pausan. 9, 8, 1; Porph. abst. 2, 27. 55 f.; *Hermann* gott. Alt. Griech. § 27); „von den Aegyptern erzählt Herod. 2, 39, dass sie über den Kopf des Opferthieres den Fluch aussprachen, das ihnen bestimmte Unheil möge diesen treffen, und sagt Plut. Isid. cap. 31, dass bei ihnen die zum Opfer bestimmten Stiere ein Siegel erhielten mit dem Bild eines knienden Menschen, welchem die Hände auf den Rücken gebunden und ein Schwerdt an die Kehle gesetzt war; nach Porph. abst. 4, 15 wären bei den Syrern die Thieropfer erstmals eingeführt worden für

gewisse Zeiten, welche ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς forderten.“ Allein alle diese Analogien wollen für die gesetzlichen Sündopfer nicht zutreffen, weil diese weder aus Menschenopfern hervorgewachsen sind, noch ein Verfallensein des Menschen an die Gottheit zur Voraussetzung haben. Gerade in den Fällen, wo der Mensch Ausrottung als Strafe verdient hat, sind Sündopfer nicht zulässig und dagegen, dass er durch Schwachheitssünden den Tod als *Strafe* verdient habe, wird nirgends angedeutet, geschweige ausgesprochen, und wird speciell durch die Schuldopfer widerlegt, sofern in diesen für dieselben oder noch schwerere Sünden keine stellvertretende Tödtung, sondern eine Busse von bestimmtem Geldwerth gefordert wird. Unrein, unheilig wird der Mensch durch jederlei Sünde (Jes. 6, 5. 7) und darum sein Leben durch die verzehrende Heiligkeit Gottes gefährdet, aber nicht ein dem Straftod verfallener Missethäter. Sodann aber auch im Ritus dieses Opfers tritt die Idee eines stellvertretenden Straftodes, den das Thier erleidet, nirgends hervor, vielmehr das Schlachten (nicht Tödten) des Thieres geschieht so, wie bei jedem andern Thieropfer, wird nicht als der wichtigste Act, der es dann sein müsste, hervorgehoben und wird namentlich nicht durch den Priester als Stellvertreter Gottes, wie man dann erwarten müsste, sondern durch den Darbringer selbst vollzogen. Vollends von einer Uebertragung der Sünde und Schuld auf das Thier vermittelst Handauflegung kann für gewöhnlich keine Rede sein, da sonst das Thier unrein würde (vgl. Lev. 16, 21 ff.), während in Wahrheit sein Fleisch hochheilig ist (s. 6, 22) und sein Fett sogar auf den Altar kommt, die Auskunft aber (*Kur.*), dass durch die Erleidung des Straftodes das unrein gewordene Thier wieder in ein reines verwandelt werde, jeden Anhaltes im Texte entbehrt. Wenn demnach (mit *Öhl. Ritschl Riehm HSchultz* A.) der Straftheorie die Anknüpfungspunkte im Ritual des Sündopfers abgesprochen werden müssen und nur die Deckung des Sünders durch die stellvertretende Dahingabe eines Thierlebens gegen die den Sünder verzehrende Heiligkeit (Strafeifer) Gottes darin anerkannt werden kann, so ist dagegen allerdings zuzugeben, dass zerstreut auch noch andere Anschauungen vorkommen, welche ein unheimliches Grauen vor einem zur Sühne von Sünde und Unreinheit geschlachteten Thiere bekunden und es selbst für unrein zu erachten scheinen (s. Lev. 6, 23. 16, 28. 10, 17 ff.; auch Num. 19), und welche dann einige Neuere zu einer eigenthümlichen vermittelnden Theorie benützt haben (*Ew.* Alt. 85 f.; *Riehm* Sühne im AT. 1877 S. 63 ff.). In Wahrheit dürften sie eher als Reste einer älteren, allmählig im Verschwinden begriffenen Betrachtungsweise zu gelten haben, welche sich am zähesten im Zusammenhang mit den alten für das ganze Volk bestimmten Sühnegebräuchen forterhalten haben. Immerhin hat die Satisfactionstheorie an ihnen einen gewissen Anhalt, wie sie auch dem Geiste des höheren Alterthums nicht fremd ist. „Dagegen kommt man dem Wesen der Sache nicht bei oder trägt sogar ganz Fremdartiges hinein mit Erklärungen, wie: die Sühnopfer seien eine Busse gewesen, nach deren Zahlung die Strafe erlassen oder gemildert worden sei (*JDMich.* M. R. IV. 59 f. *Ros.* ad Lev. p. 198) oder eine

anschauliche Darstellung der Strafe, welche der Schuldige verdient habe (*Jahn* Arch. III. 403), oder sie hätten Gebeugtheit über die Verletzung des Gesetzes, Beschämung über die zugezogene Unreinigkeit, volle Hingabe, Dank und Freude ausdrücken sollen u. s. w. (*Steudel* Theol. A. T. 332 f.) oder sie drückten die Abhängigkeit von Gott als dem hl. Gesetzgeber aus, mit der Anerkennung der geschehenen Verletzung dieser Abhängigkeit, der Schuld und Strafbarkeit dieser Verletzung, der Verpflichtung dieselbe fernerhin zu achten und des Verlangens, zu Gott wieder in ein freundliches Verhältniss zu treten (*Klaiber* Stud. VIII, 2 S. 46 ff.), oder sie seien als ein Dar- und Nahebringen der Nephesch im Opferblute Symbol von dem Dar- und Nahebringen der Nephesch des Opfernden an Jahve und drückten aus, dass das seelische d. i. selbstische im Gegensatz zu Gott befindliche Leben des Opfernden hin- und aufgegeben werden d. i. sterben solle, was aber kein Aufgeben schlechthin sei, sondern ein Sterben, welches eo ipso zum Leben werde (*Bähr* II. S. 210 ff., zum Theil auch *Ke.*)." Den Namen חַטָּאת eig. *Sünde* und dann *Sühne* führt dieses Opfer, nicht etwa weil das Thier selbst zur Sünde gemacht würde, an ihre Stelle träte, sondern nach derselben Metonymie, nach der auch die andern Begriffe dieser Art (אָשָׁם, עָוֹן, פֶּשַׁע) die Wirkung und Folge der Vergehung in sich schliessen können (vgl. חָטָא Gen. 43, 9. Ex. 5, 16); LXX gewöhnlich *περὶ ἁμαρτίας*.

Cap. 4, 1. „Die Lehre vom Sündopfer wird als besondere vom Brand- Speis- und Dankopfer geschiedene Eröffnung Jahve's eingeführt." Ein anderes, mehrfach abweichendes Gesetz über denselben Gegenstand findet sich Num. 15, 22 ff. — V. 2. Allgemeine Bezeichnung des Falles, in welchem das Sündopfer einzutreten hat. *wann eine Seele sündigt* (*gegen eines*) *von allen den Geboten Jahve's, welche nicht gethan werden sollen und thut irgend eines von ihnen*] „wenn einer etwas von den göttlichen Verboten verfehlet, irgend ein göttliches Verbot übertritt. Zu dem מִן partit. muss man nach V. 13. 22. 27 ‚etwas' als Obj. Accus., welcher von חָטָא *verfehlen* d. i. sündigend thun abhängt, ergänzen." תעשינה] *Ew.* § 136, e. מאחת] מִן zur Besonderung von אֶחָד s. v. a. *irgend einer* wie 5, 13. Dt. 15, 7. Ez. 18, 10 (*Ew.* § 278, c. *Ges.* th. 801). בְּשֶׁגֶג] als masc. und fem. wie 2, 1. בִּשְׁגָגָה] „*durch Irrung, Verirrung* d. i. aus Versehen. Dieser Ausdruck sowie שְׁגָגָה und שְׁגִיאָה kommen vor von Handlungen wider das göttliche Gesetz, welche" aus Versehen begangen „und nachher als Sünden erkannt werden (V. 13. 22. 27. 5, 18. 22, 14. Num. 15, 22 ff.), oder aus einer Schwäche z. B. Fahrlässigkeit hervorgehen (5, 15) oder auf einem unglücklichen Zufalle beruhen (Num. 35, 11. 15. 22 f. Jos. 20, 3. 9), mithin überhaupt von unvorsätzlichen Sünden, im Gegensatz zu den בְּיָד רָמָה d. i. gewaltthätig, vorsätzlich verübten" und nicht bereuten, welche mit Ausrottung bedroht werden (Num. 15, 27—31) „und nicht mit Opfern gesühnt werden konnten. Die vorliegende Stelle ist ein blosser Vordersatz, der in den folgenden einzelnen Fällen V. 3. 13. 23. 27 wieder aufgenommen wird und erst da den Nachsatz erhält." — V. 3—12. Der erste Fall ist *die unvor-*

sätzliche Sünde des Hohenpriesters (Talmudisches darüber in M. Horaj. 2 f.). In der Systematik dieses Gesetzes (anders Num. 15, 22 ff.) eröffnet er die Reihe, nicht etwa als der erste Beamte der Theokratie (*Kn.*), denn das ist er im Gesetz nicht, auch Num. 27, 21 nicht, sondern als die Spitze der priesterlichen Vertretung des Volks vor Gott (Ex. 28, 12. 29. 38), welcher die heiligste Person im Volke und immer heilig sein soll (Lev. 21, 10 ff.), von dem also ein Fehler am schwersten wiegt und zumal, wenn in seinen Funktionen für das Volk und im Namen des Volks begangen, leicht eine Schuld auf das ganze Volk bringt. „Er heisst, weil nur er durch eine vollständige Salbung geweiht wurde (s. 8, 12. 30), *der gesalbte Priester* kurzweg (V. 5. 16. 6, 15), sonst הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל *der grosse Priester*, der Grosspriester (21, 10. Num. 35, 25. 28. Jos. 20, 6), bei den Späteren auch הַכֹּהֵן רֹאשׁ *der Priester das Haupt*, der Hauptpriester (2 Reg. 25, 18. 2 Chron. 19, 11. 24, 11. 26, 20. 31, 10. Esr. 7, 5). Wenn er sündigt, soll er wegen seiner Sünde einen jungen Stier Jahve zum Sündopfer darbringen, dies jedoch nur, wenn er sich verfehlet לְאַשְׁמַת הָעָם *zur Verschuldung des Volks* d. h. so, dass es diesem zur Verschuldung gereicht.“ Am leichtesten geschah das in seinen Amtshandlungen, aber dass es nicht auf solche einzuschränken ist, zeigt 10, 6. Der Fall, dass gemeine Opferpriester לְאַשְׁמַת הָעָם sich verfehlen, wird nicht gesetzt und überhaupt über die Sündopfer der gemeinen Priester nichts bestimmt. Der Bedeutung eines solchen Fehlers gemäss soll zum Sündopfer genommen werden „der Stier, das grösste Opferthier (s. 1, 3), welcher übrigens auch sonst als das Sündopfer des HP. erscheint (8, 14. 16, 6. 11. Ex. 29, 10. 36), neben ihm indess auch das Kalb (9, 2. 8). Auch das Rind des Sündopfers soll ein פר בן בקר sein V. 14. 16, 3. Ex. 29, 1. Num. 8, 8, worüber z. 1, 3. 22, 27. — V. 4. Die Darbringung bis zum Schlachten ist wie bei den übrigen Opfern. לפני יהוה] s. 1, 5. סמך] s. 1, 4. — V. 5—7. Anders verhält es sich mit dem Blute, dessen Gebrauch von dem aller übrigen Opfer abweicht.“ Bei den andern Opfern wurde das Blut an den Brandopferaltar ringsum gesprengt (s. zu 1, 5); beim Sündopfer wurde ein Theil davon an einen ausgezeichneteren Ort gebracht, und der Rest an den Grund des Brandopferaltars ausgegossen. Nämlich beim Sündopfer für den einzelnen Mann, vornehm oder gering, that der Priester mit dem Finger an die Hörner des Brandopferaltars (V. 25. 30. 34); bei dem für das ganze Volk und den HP. sollte nach unserer Stelle hier der HP. etwas Blut in das Heilige der Stiftshütte bringen und davon mit seinem Finger 7mal vor Jahve bei dem inneren Vorhang spritzen, auch davon an die Hörner des Räucheraltars (V. 6 f. 16—18) thun. Dieser Ritus ist analog dem der Sündopfer am Versöhnungstag, welche die Sünden und Unreinigkeiten des ganzen Jahres vom HP., Volk und Heiligthum wegschaffen sollten; da wurde vom HP. Blut theils in das Allerheiligste gebracht und damit 7 mal vor und an die Kapporeth gespritzt, theils an den Brandopferaltar gespritzt und an seine Hörner gestrichen 16, 14—19, doch nach Ex. 30, 10 auch an die des Räucheraltars. Dagegen bei dem von A erzählten Sündopfer

Aaron's, sowohl dem vor Abschluss seiner Priesterweihe (8, 15. Ex. 29, 12) als dem nach seiner Weihe gebrachten (9, 9), kam das Blut blos an die Hörner des Brandopferaltars. Diese Differenz des Ritus ist nicht zu übersehen. Der Fall Num. 19, 4 gehört nicht in diese Reihe. „Alle diese Gebräuche fanden aber nur Statt, wenn das Sündopfer ein Vierfüssler war; beim Taubensündopfer wurde das Blut blos an die Wand des Brandopferaltars gespritzt (5, 9). Aus dem Angeführten ergibt sich, dass das Blut beim Sündopfer" ausdrücklicher und nachdrücklicher als sonst verwandt, „mehr vor die Augen Gottes und mehr in seine Nähe gebracht wurde. Dies erklärt sich aus der Idee des Sündopfers." Der Sünder weiss in Folge seines Fehltritts sich d. i. sein Leben durch die göttliche Heiligkeit gefährdet. Darum kommt er mit einem Thierleben, stellvertretend für sein Leben, vor Gott, gibt dieses durch Schlachtung ihm hin und lässt dieses Leben (das Blut) durch den Priester an dem Ort, von wo aus Gott die Gaben der Menschen annimmt, in nachdrücklicher Weise ihm als die Deckung für sein Leben nicht blos zeigen sondern zueignen. „Gott lässt sich die Vertretung gefallen, da die Verfehlung nicht aus bösem Willen hervorgegangen ist und der Uebertreter gerade durch sein Erscheinen und seine Gabe Reue und frommen Sinn beweist." Er verzehrt sein Leben nicht, sondern wird ihm gnädig gestimmt und vergibt ihm. Das Blut des Thieres ist die Deckung (Sühne) für das Leben des Sünders (17, 11). „Der Grad, in welchem es Gott nahe gebracht wird, stellt sich nach der Grösse der Sünde. Die letztere ist minder gross, wenn sie ein Einzelner begangen hat, grösser, wenn Viele daran Theil haben, noch grösser, wenn sie das ganze Volk oder das priesterliche Haupt des Volks begangen hat, am grössten, wenn sie die in einem längeren Zeitraume zugezogenen Sünden und Unreinheiten der Gesammtheit umfasst. Je grösser sie aber ist, desto stärker berührt sie Gottes Heiligkeit", desto dringender ist die Gefahr für den Verschuldeten, „desto angelegentlicher hat der Sünder um Gnade zu flehen, desto näher dem Throne Gottes die Sühne bringen zu lassen." [הַמְּשִׁיחַ in *Sam.* und LXX ist אשר מלא את ידו hinzugefügt. הָוָה] s. 1, 5. *siebenmal*] „soll er sprengen wie bei andern Sündopfern (V. 17. 16, 14. 19. Num. 19, 4) und ähnlichen Sprengungen (8, 11. 14, 7. 16. 27. 51). Die Siebenzahl ist auch sonst häufig im Cultus, z. B. beim Opferdienste (23, 18. Num. 23, 1. 4. 14. 29. 28, 11. 19. 27. 29, 2. 8. 13. 36) und beim goldenen Leuchter (Ex. 25, 37. 37, 23)"; vor allem liegt sie dem Sabbath zu Grund s. Ex. 20, 8. Sonst vgl. zu Gen. 21, 31. Lev. 23. *vor Jahve*] der im Allerheiligsten über der Bundeslade thronte (Ex. 25, 22). Der Ausdruck steht hier wie auch sonst im engeren Sinne von dem Raume vor dem Allerheiligsten, wo der Räucheraltar, Schaubrodtisch und Leuchter standen (Ex. 27, 21. 28, 35. 30, 8. 34, 34. 40, 23. 25). את פני פרכת] *vor dem* (nicht *gegen* oder *an den, Kal.*) *Vorhang* (V. 17), welcher das Allerheiligste und Heilige schied (Ex. 26, 31 ff.). In andern Fällen wird לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת gesagt (Ex. 30, 6. 40, 26). Ueber den Räucheraltar s. Ex. 30, 1 ff. An seine Hörner (s. Ex. 27, 2)", die eigentlichen Höhepunkte des

Altars, „that man das Blut der Sühne, um es am heiligen Orte deutlich hervortreten zu lassen und dem Auge Gottes recht sichtbar zu machen. S. auch zu Ex. 21, 14. אֶת כָּל דַּם הַפַּר] *die Gesammtheit des Blutes des Farren* d. h. sein Blut im Ganzen, die grosse Masse desselben" (ebenso V. 18. 30. 34. Ex. 29, 12; ohne כל 4, 25. 8, 15). Gemeint ist alles übrige Blut (5, 9; vgl. Jud. 16, 17. 1 Sam. 8, 5). „Beim Sprengen mit dem Finger brauchte man nur wenig Blut, die grosse Masse wurde *an den Grund des Brandopferaltars* d. h. an seinem Fusse ausgeschüttet. Dies wird nur beim Sündopfer vorgeschrieben (V. 18. 25. 30. 34. 5, 9. 8, 15. 9, 9. Ex. 29, 12), wo das Blut eine besondre Heiligkeit hatte; es stand nicht frei, es auf jede beliebige Art wegzuschaffen, sondern man hatte es am hl. Orte auszugiessen. Analog ist die Vorschrift, die hochheiligen Gaben am hl. Orte zu geniessen, worüb. z. 21, 22." — V. 8—10. „Blos die Fettstücke des Opferthiers sollen beim Sündopfer Gott verbrannt werden (V. 19. 26. 31. 35. 8, 16. 9, 10. 16, 25. Ex. 29, 13), nicht das Fleisch, auch nicht das ganze Opferthier wie beim Brandopfer. Denn das Sündopfer hat nur den Zweck, dem Sünder Deckung und Verzeihung von Gott zu erwerben, nicht aber ihm ein Mahl zu bereiten oder ihn zu Gast zu haben; daher wird es auch nicht als Speise Gottes bezeichnet (s. 3, 11) und den Sühnopfern kein Speis- und Trankopfer (Num. 15, 28f.) und dem in Mehl bestehenden Sündopfer kein Oel und Weihrauch beigegeben (5, 11. Num. 5, 15)." Aber etwas von der Gabe muss doch auf den Altar, sonst wäre sie kein Opfer. Es soll also von der ganzen Darbringung das Beste, die Fettstücke, die auch bei jedem andern Opfer auf den Altar kommen, für Gott abgehoben (הרים s. zu 7, 32) und auf dem Altar verbrannt werden, und nach V. 20. 26. 31. 35 wird erst hiemit die Deckung vollständig. Denn erst dadurch, dass dieser für die ganze Gabe stellvertretende Theil derselben im Altarfeuer himmelwärts steigt (s. V. 31), wird die göttliche Verzeihung oder die gnädige Wiederannahme des Sünders bei Gott sacramental vergewissert. Davon jedoch, dass diese Verbrennung der Fettstücke die Hingabe des bessern, der Erneuerung fähigen Kernes des Menschen in das läuternde Feuer der göttlichen Heiligkeit oder des hl. Geistes versinnbildliche (*Ke. Kahnis* A.), kann keine Rede sein, weil weder die Fettstücke (darunter הֶחָלֶב) das Innere des Menschen abbilden können, noch das Altarfeuer die dargebotenen Stoffe (als wären sie Gold und Silber) blos läutert. Gegen die närrische Deutung der Verbrennung im Altarfeuer auf die verdienten Höllenstrafen des Sünders s. schon *Bähr* II. 349. „Zu יוּרַם ist פֶּל־חֶלֶב Subj. Ueber die einzelnen Fettstücke s. zu 3, 3; auf sie geht das Suff. in הקטירם wie 3, 16. שׁוֹר] ist das *Rind* überhaupt, es sei männlich oder weiblich; beim Dankopfer waren beide Geschlechter zulässig (3, 1)." — V. 11. 12. „Die Verwendung des übrigen Opfers ausser dem Blut und Fett. Jahve nahm das Fleisch des Sündopfers nicht als Speise für sich an; dem Darbringer aber kam davon nichts zu; er brachte das Opfer zum Zweck seiner Begnadigung, konnte also mit ihm sich nicht einen Genuss bereiten wollen. Auch im übrigen Alterthum be-

rührten die Opfernden die Sühnopfer nicht (Porph. abst. 2, 44). Es trat also entweder Abtretung des Fleisches an den Priester oder Vernichtung desselben ein. Nämlich bei den Sündopfern der einzelnen Israeliten erhielt der Priester das Fleisch und hatte es am hl. Orte zu verzehren (6, 19ff.), wie auch das der Schuldopfer (7, 6f.)." Da bei diesen Opfern der Priester nicht der war, für den geopfert wurde, so stand der Abtretung des Fleisches an ihn, damit er als hl. Person es, wie andere Gaben, verzehre, nichts im Wege. Doch kommt ihm dieser Genuss nicht blos als Recht, sondern als Pflicht (10, 16ff.) zu. Er soll aber nicht etwa die dem Opferthier imputirte Sünde durch Essen sich incorporiren und vermittelst seiner Amtsheiligkeit tilgen (*Ke.*), auch nicht das gefährliche Fleisch und die durch dasselbe gebüsste Schuld (*Ew.* Alt. 88) oder das Fleisch als Gebanntes (*Riehm* S. 67f.) in sich aufnehmen und so vernichten, denn das Fleisch ist hochheilig (s. 6, 23), die Sühne ist von diesem Essen nicht abhängig (V. 20. 26. 31. 35) und eine Tilgung der Sünde nach ihrer Vergebung (*Ke.*) ist nicht am Platz. Wohl aber soll er, indem er, selbst heilig, dieses Fleisch isst, es als ein hochheiliges anerkennen und so seinerseits bestätigen und bezeugen, dass die Sünde wirklich bedeckt ist (*Öhl.*), s. zu 10, 17. „Bei den Sündopfern dagegen, welche dem HP. und dem Volke galten, war die Haut des Thiers, all sein Fleisch nebst (עַל wie Ex. 12, 8f.) seinem Kopfe und seinen Beinen sowie sein Eingeweide und sein Mist zu verbrennen (V. 21. 6, 23. 8, 17. 9, 11. 16, 27. Ex. 29, 14). כְּרָעַיִם, קֶרֶב] s. 1, 9." Den Grund dafür findet *Kn.* darin, dass weil hier das Blut bis in's Heiligthum (6, 23), bis in die unmittelbare Nähe Gottes gelangt war, auch das Fleisch so heilig war, dass sein Genuss selbst dem Priester nicht zustand, wie man etwas von Gott Berührtes (Gen. 32, 33) nicht essen durfte. Aber auch das gewöhnliche Sündopferfleisch galt ja als hochheilig (6, 18ff.). Der näher liegende und völlig zureichende Grund ist vielmehr, dass bei diesen Opfern auch die Priester selbst zu den zu sühnenden gehörten. Das Verbrennen hat nicht etwa deshalb zu geschehen, weil der Leib des Thieres durch die imputirte Sünde (*Ke.*; auch *Ew.* 87) oder durch den erlittenen Straftod (*Kal.* I. 206) unrein geworden wäre, denn sonst müsste auch das Fett unrein geworden sein, das doch auf den Altar kam, sondern als „die reinlichste und zugleich vollkommenste Art der Vernichtung von etwas Heiligem; durch sie wurde ein profaner Gebrauch am sichersten verhütet (vgl. ähnliche Fälle Ex. 12, 10. Lev. 7, 17. 8, 32. 19, 6). Sie hatte aber zu geschehen an einem *reinen Orte* d. h. auf einem Platze ausserhalb des Lagers, welcher von levit. Verunreinigung frei war und natürlich auch vor anderweitiger Verunreinigung geschützt wurde", bei dem *Aschenschutt* d. h. „auf dem Platze, wohin von Zeit zu Zeit die Opferasche von dem 1, 16 erwähnten Orte geschüttet wurde (6, 4)." וְהוֹצִיא, וְשָׁרַף] *Sam.* und LXX וְהוֹצִיאוּ, וְשָׂרְפוּ; ebenso die LXX V. 21; vgl. 16, 27f. (auch Num. 19, 8f.). Welcher der beiden Texte der corrigirte sei, ist nicht mehr auszumachen. Ueber das V. 11 vorangeschobene Object s. *Ges.* § 145, 2. *Ew.* § 309. — V. 13—21. Der zweite Fall ist *die un-*

vorsätzliche Sünde des ganzen Volkes. (Talmudisches darüber in M. Horaj. 1). Wenn dieses sich *verirrt* und es *verbirgt* (entzieht) sich etwas vor seinen Augen d. h. „wenn es ein Versehen begeht ohne dieses als solches zu erkennen, und es übertritt ein göttliches Verbot (V. 2) und verschuldet sich dadurch d. h. wird oder fühlt sich straffällig, und wenn dann die begangene Sünde erkannt wird d. h. wenn es (durch die auf ihm lastende Schuld) zu der Erkenntniss seiner Sünde kommt, „so soll es einen Stier zum Sündopfer darbringen. Eine solche Verirrung z. B. war es, als das Volk einst, des Blutverbotes nicht gedenkend, blutiges Fleisch ass (1 Sam. 14, 32 f.). Sonst erscheint nur der Ziegenbock als Sündopfer des Volkes (s. V. 23)", nam. in dem Gesetz Num. 15, 24 ff., wo für den entsprechenden Fall ein Stier als Brandopfer und ein Ziegenbock als Sündopfer verlangt ist. Die Abweichung muss als solche anerkannt und kann durch die spitzfindige und undurchführbare Unterscheidung (*Kn. Ke.*) von Begehungs- (Lev. 4) und Unterlassungs- (Num. 15) Sünden oder (*Öhl.*) von Sünden, bei denen die Gemeinde (Lev. 4) und ein Einzelner in ihr (Num. 15) der Thäter ist, nicht ausgeglichen werden. Hier in diesem Gesetz ist der Stier schon durch die Analogie des Falles V. 3 gefordert. עליה] nicht: *auf Grund deren* sie gesündigt haben (*Kn. Ke.*), als wäre es s. v. a. אֲשֶׁר חָטְאוּ בָהּ (V. 23), sondern auf אַחַת V. 13 bezüglich: welche sie *dawider* oder in Betreff desselben (5, 5. Num. 6, 11. Neh. 13, 26) ges. haben. בן בקר] *Sam.* LXX fügen תמים (vgl. V. 3. 23. 28. 32) hinzu. וְנֶעְלָם] wie 5, 2—4. Num. 5, 13. — V. 15—19. „Bei der Sühnung erscheinen die Aeltesten im Namen des Volkes, die Gebräuche werden vom HP. vollzogen; sie sind dieselben wie beim Sündopfer für den HP. und das Volk steht auf gleicher Linie mit seinem priesterlichen Haupt, wird jedoch erst nach demselben genannt". Zu bemerken ist hier der Ausdruck זקני (vgl. 9, 1. Ex. 12, 21), wie auch der Wechsel von עֵדָה und קָהָל V. 13—22. וְשָׁחַט] LXX und *Pesch.* richtiger ושחטו. Nach der mass. Lesart „ist wohl der erste der Aeltesten Subject (*Kn.*). ושבל — מן הדם] wie 14, 16; etwa: *er benetze seinen Finger mit etwas von dem Blut;* sonst einfach בְּ z. B. V. 6. — V. 20. 21. Der HP. soll mit dem Stiere verfahren, wie er mit dem Sündopferstier verfahren hat; eine ungelenke Rückweisung auf V. 3—12, vgl. V. 21, wo הפר הראשון in höchst eigenthümlicher Weise den *erstgenannten Stier* bedeutet. וְכִפֶּר עֲלֵהֶם] eig. *und er schaffe Deckung für sie* vermittelst des Sündopfers, indem er die vorgeschriebenen Gebräuche mit demselben (vom Blutsprengen bis zum Fettanzünden) rite vollzieht. Vgl. über כִּפֶּר die Verhandlungen bei *Bähr* II. 201 ff. 280; *Ke.*[2] 27; *Oehl.* in RE. X. 630; *Kal.* 1. 477; *Hofm.* Schriftb.[2] II, 1. 231 ff. *Ritschl* Vers. II. 71 ff. 187 ff.; *Riehm* Begriff der Sühne 1876; *Wel.* Gesch. I. 66 f. Die rein sinnliche Bedeutung von כפר ist (abgesehen von Gen. 6, 14 wo das Qal vielleicht von כֹּפֶר *Asphalt* denominirt ist und von Jes. 28, 18 wo *Hupf.* u. A. תפר emendiren wollen) nur in einigen Derivaten wie כַּפֹּרֶת, כְּפִיר, כְּפוֹר erhalten; dagegen vielgebraucht ist es in seiner Uebertragung auf ethisch-rechtliche und religiöse Dinge und dadurch von כִּסָּה wohl unterschieden. Veranlassend und maass-

gebend für die Entwicklung dieser Bedeutung wurde das alte Wort כֹּפֶר d. h. nicht etwa was sich mit einem andern deckt (*Hofm.*, s. dagegen *Ritschl*), auch nicht was dem Beleidigten die Augen zudeckt (*Wel.*, wie כְּסוּת עֵינַיִם Gen. 20, 26. Jj. 9, 24), denn כִּפֶּר wird viel allgemeiner gebraucht, und in Gen. 32, 21 herrscht bereits die abgeleitete Bedeutung *begütigen* (s. unten), während in 1 Sam. 12, 3 (wenn die Lesart richtig ist) nur der Tropus von Ex. 23, 8. Sir. 20, 29 vorliegt; sondern כֹּפֶר ist das, was ein anderes gegen Gefahr u. s. w. schützend deckt, *Deckung, Schutz- und Sühnmittel, λύτρον, Ersatz.* Daran schliesst sich בִּפֶּר im religiösen und liturgischen Sprachgebrauch, wenn es nicht geradezu von כִּפֶּר denominirt ist, und so wenig ist es richtig, dass sich dieser Sprachgebrauch vom ursprünglichen am weitesten entfernt (*Wel.*), dass er vielmehr sich streng in der dem כִּפֶּר zu Grund liegenden Anschauung bewegt. Denn es bedeutet 1) zunächst *Deckung schaffen, durch ein* כֹּפֶר *decken* und so *von Schuld und Gefahr befreien, sühnen*, nicht aber *bedecken* überhaupt, als wäre es blos auf eine Verbergung vor dem Beleidiger und somit auf eine Täuschung abgesehen. Das Obj. des Deckens ist in der liturg. Sprache nie das Gesicht des Beleidigten d. i. Gottes (wie in dem anthropomorphischen, übrigens schon vergeistigten חִלָּה פְּנֵי יי׳ s. Ex. 32, 11), sondern, wie bei כִּפֶּר, der Gefährdete und Schuldige, eingeführt mit בְּעַד (was zum Ausdruck des blossen Begriffs *zudecken* nie gebraucht wird) Lev. 9, 7. 16, 6. 11. 24 u. s., häufiger mit עַל 1, 4. 4, 26. 31. 35. 5, 6 u. s. w., einmal mit לְ Num. 35, 33, wozu noch die Schuld oder Unreinheit, gegen oder für welche die Deckung geschieht, durch מִן oder עַל (s. zu 4, 26) hinzugefügt sein kann. Auch leblose Dinge, sofern sie als mit Sünde beladen oder unrein gedacht sind, können so Obj. der *Deckung* d. h. *Entsündigung, Ausreinigung* sein, eingeführt mit עַל Ex. 29, 36 f. Lev. 8, 15. 14, 53. 16, 16. 18. (Ex. 30, 10 ist es local gemeint) oder im Acc. (16, 33. Dt. 32, 43. Ez. 43, 20. 26. 45, 20). Selten, aber nicht im Priestergesetz ist die Schuld Obj. 1 Sam. 3, 14. Jes. 27, 9. Dan. 9, 24(?); mit בְּעַד Ex. 32, 30. Das Mittel (der כִּפֶּר), insgemein durch בְּ eingeführt (z. B. 7, 7. 19, 22. Ex. 29, 33. Num. 5, 8; 1 Sam. 3, 14) ist im eig. Sündopfer die Opfergabe selbst, auch das Weihrauchopfer Num. 17, 11 f.; sonst auch andere Gaben Ex. 30, 12 ff. Num. 8, 19; Gebet Ex. 32, 30; Strafe des schuldigen Theiles eines Ganzen Num. 25, 13. 35, 33 (Anderes s. Prov. 16, 6. Jes. 27, 9). Subject des Deckens ist im eig. Opferwesen d. h. innerhalb der Gottesdienstordnung nie der Gefährdete, auch nie Gott (*Bähr* 203), sondern der Priester, aber nicht als Stellvertreter Gottes (*Bähr Kur.*), sondern als Mittler, sonst wohl auch eine andere Mittelsperson. (Grammatisches Subj. kann übrigens auch der כִּפֶּר sein, so 17, 11^{b} und vielleicht 1, 4). Andere abgeleitete Wendungen des Begriffs בִּפֶּר, die aber nur ausserhalb des liturgischen Sprachgebrauchs vorkommen, sind 2) den Beleidigten oder Gefürchteten *durch ein* כִּפֶּר *treffen* oder *behandeln* d. h. *begütigen, besänftigen.* Wenn man das in Gen. 32, 21 (vgl. 1 Sam. 12, 3) vielleicht nach Analogie der Augendecke erklären könnte, so doch nicht 2 Sam. 21, 3. Prov. 16, 14.

Jes. 47, 11; 3) *als gedeckt ansehen* d. i. *vergeben*, aber immer nur von Gott als Subj. ausgesagt, mit Acc. der Sünde oder Schuld Ps. 65, 4. 78, 38. Dan. 9, 24?; (in Passivconstruction Jes. 6, 7. 22, 14. Dt. 21, 8) oder mit עַל derselben Jer. 18, 23. Ps. 79, 9, mit לְ des Schuldigen Dt. 21, 8 (Num. 35, 33?). Ez. 16, 63 (ganz abnorm mit בְּעַד 2 Chr. 30, 18). Man könnte auch diese Bedeutung einfacher gewinnen durch Zurückgehen auf die Analogie von נָשָׂא עָוֹן Ps. 85, 3. 32, 1. Neh. 3, 37 (vgl. מָחָה Jer. 18, 23. Jes. 43, 25. 44, 22; עָבַר עַל Mich. 7, 18 und ähnl. Jer. 31, 34. Jes. 38, 17. Mich. 7, 19), allein durch den Begriff von כִּפֶּר, das niemals einfach s. v. a. *καλύπτειν* ist, ist das ausgeschlossen. LXX geben es fast immer (auch Gen. 32, 21) durch (ἐξ)ἱλάσκεσθαι, (ἐκ)καθαρίζειν, nie durch *καλύπτειν*. וְנִסְלַח לָהֶם] *„und es wird ihnen verziehen werden* d. i. Gott wird sie so ansehen, als hätten sie nicht gesündigt, ihnen also wieder wie vorher sein Wohlwollen schenken. Diese Verzeihung erwähnt das Gesetz nur bei der Sühnung sündlicher Handlungen (V. 26. 35. 5, 10. 13. 16. 18. 19, 22. Num. 15, 25 ff.). nicht auch bei Sühnung gewisser sündlicher Zustände und Unreinheiten; in diesem Falle wird blos die Reinheit als Folge der Vollziehung des Sühngebrauchs angegeben (12, 7. 8. 14, 20. 53. Num. 8, 21)". והוציא] s. zu V. 12. — V. 22—26. „Der dritte Fall ist die *unvorsätzliche Sünde eines Fürsten* d. i. des Hauptes eines Stammes oder (Num. 3, 24. 30. 35. 1 Reg. 8, 1. 1 Chr. 4, 38) einer Stammabtheilung. Dieser 3. Fall steht an Bedeutung den beiden ersten nach und unterscheidet sich von ihnen dadurch, dass a) das Opfer nur in einem Ziegenbock besteht, b) das Blut nur an die Hörner des Brandopferaltars gethan, c) das Fleisch nicht verbrannt wird, sondern dem Priester zufällt (6, 19. 22), und d) nicht der HP., sondern ein gewöhnlicher Priester die Sühnung vollzieht. Zu אֲשֶׁר *wenn* vgl. 5, 2. Deut. 11, 27. Jos. 4, 21". Möglich ist auch: *welcher Fürst sündigt* d. i. wenn ein F. s. (Ex. 21, 13) *Ew.* § 334, a. Der Nachsatz kommt V. 23b. In V. 23a ist אוֹ auffallend genug; einfach s. v. a. אִם *wenn* (*Kn. Ke. Ka. Ew.* § 252, a) ist אוֹ nicht, sondern blos *sive, oder wenn* (Ex. 21, 36). Es liegt also darin, dass durch וְעָשָׂה בְשִׁגְגָה וְאָשֵׁם V. 22 ein Wissen um den Fehltritt nicht aussondern eingeschlossen ist (vgl. והוא ידע 5, 3 f.), somit בשגגה nicht blos Unwissenheits- sondern auch Schwachheits- und Uebereilungsfehler bezeichnet. Ebenso V. 28; die LXX haben beidemale für אוֹ das erleichternde וְ. Auch הוֹדַע אֵל (Hoph.) nur hier und V. 28: *oder wenn ihm seine Sünde bekannt gegeben wird* d. h. ein anderer ihn darauf aufmerksam macht. שָׂעִיר] *„rauh, haarig* (Gen. 27, 11. 23), *zottig*, dann *Ziegenbock* (vgl. *hircus* mit *hirtus, hirsutus*), vollständiger שְׂעִיר עִזִּים, kommt im Gesetz nie als Speise Jahve's d. i. als Brand- und Dankopfer, nie als Schlachtthier des Menschen vor. Neben ihm wird Num. 7, 16 ff. der עַתּוּד eig. *bereit, rüstig* angeführt, aber als Dankopfer (zur Mahlzeit). Schon deshalb und nach dem Arab. (*Boch.* hz. I. 740), hat man unter עַתּוּד den jüngeren Ziegenbock zu verstehen, welcher als Schlachtthier dient (Dt. 32, 14. Jer. 51, 40) und oft als Brand- und Dankopfer genannt wird (Jes. 1, 11. 34, 6. Ez. 39, 18.

Ps. 50, 9. 13. 66, 15). Er ist wohl einerlei mit dem תַּיִשׁ *Stösser* (Gen. 30, 35. 31, 10. 32, 15. 2 Chron. 17, 11). Demnach muss unter שָׂעִיר der ältere Ziegenbock, welcher mit den Jahren immer längere Haare bekommt, namentlich am Halse und Rücken, und unter שְׂעִירַת עִזִּים die ältere Ziege verstanden werden. Beide kommen blos als Sündopfer vor, jener als das des Stammfürsten (Num. 7, 16 ff.) und als das des Volks an Festen (16, 9. 15. 23, 19. Num. 28, 15. 22. 30. 29, 5. 16 ff.), bei Einweihung der Stiftshütte (9, 3. 15. 10, 16)" und in dem Gesetz Num. 15, 24 (in Abweichung von Lev. 4, 13—21), „diese als das des einzelnen Israeliten (V. 28. 5, 6). Das Ziegenvieh überhaupt erscheint unter den vorgeschriebenen Opfern nur beim Sündopfer und waltet hier vor. Es hat ein minder schmackhaftes Fleisch und kam als Speise Jahve's weniger zur Verwendung; wohl aber wies das Gesetz es dem Sündopfer zu, bei welchem die Stellung eines Lebens für das Leben des Sünders die Hauptsache war". Dass die שְׂעִירִם durch ihre langen schwarzen Haare an Busse und Trauer (שׂק) erinnern (*Bähr* II. 399), wird wenigstens nicht der ursprüngliche Grund gewesen sein; eher möglich wäre, dass geschichtliche Anknüpfung an althergebrachte Sühnegebräuche (16, 21 ff.) stattfand. Vielleicht wirkte auch der Gegensatz gegen das Schuldopfer, für welches der אַיִל (5, 15) feste Geltung hatte, mit. — V. 24. 25. וּשְׁחָט] LXX וְשָׁחַט, ebenso V. 29, 33; s. zu 1, 5. בִּמְקוֹם אֲשֶׁר] *Ew.* § 332, c; *Ges.* § 116, 2. יִשְׁחָט] besser יִשְׁחֲטוּ *Sam.* LXX; ebenso V. 33. Am Ort des Brandopfers, s. 1, 11. Ueber die Hörner des Brandopferaltars s. V. 5. Dass הַכֹּהֵן ein gewöhnlicher Priester sei, ergibt sich aus 6, 19. 22. — V. 26. מֵחַטָּאתוֹ *von wegen seiner Sünde* vgl. 5, 6. 10. 14, 19. 15, 15. 16, 34. Num. 6, 11. Es kommt dafür auch עַל־חַטָּאתוֹ vor (V. 35. 5, 13. 18. 19, 22), so dass über den Sinn kein Zweifel sein kann". Doch ist die privative Fassung des מִן (so dass seine Sünde nicht mehr an ihm ist) im Ganzen ebenso möglich und in Stellen wie Lev. 19, 22. 16, 34 vorzuziehen. — V. 27—35. „Der vierte Fall ist *die unvorsätzliche Sünde eines gewöhnlichen Israeliten.* Er trifft hinsichtlich der Gebräuche ganz mit dem dritten zusammen, das Opfer ist jedoch etwas kleiner und geringer, nämlich eine Ziege, die aber auch mit einem Schafe ersetzt werden konnte. — V. 27. מֵעַם הָאָרֶץ] *vom Volk des Landes* eine Seele, d. i. der Landesbevölkerung, aus der grossen Masse, im Unterschied von den über dem Volk stehenden Häuptern (2 Reg. 11, 18 f. 16, 15. 21, 24. Ez. 7, 27)"; s. noch 20, 2. 4. מכל־מצות] מכל־מצות *Sam.* und LXX, wie V. 2—13. 22. — V. 28. אוֹ] s. V. 23. חָטָא] *Sam.* fügt עָלֶיהָ hinzu (wie V. 14), dasselbe oder בָּהּ (V. 23) LXX. שְׂעִירַת עִזִּים] nach *Kn.* „die ältere Ziege (s. V. 23)"; ebenso 5, 6. In dem Gesetz Num. 15, 27 wird eine *einjährige* Ziege verlangt, und ein weibliches Schaf nicht (wie hier V. 32 und 5, 6) dafür zur Wahl gelassen eine Abweichung, die aus der unhaltbaren Unterscheidung zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden nicht zu erklären ist (s. zu V. 13). In den Gesetzen 14, 10. Num. 6, 14 werden bei etwas geringeren Sündopferfällen einjährige weibliche Schafe bestimmt. Das weibliche

Geschlecht herrscht also beim gewöhnlichen Sündopfer (vgl. auch Num. 19 und selbst Dt. 21) durch: ob blos wegen der Abstufung gegen die männlichen Thiere in den gewichtigeren Sündopferfällen des נָשִׂיא, der עֵדָה und des כֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ (*Kn. Kal.*)? aber als Grundlage des Systems ist doch eher das gemeine, nicht das seltnere Opfer anzusehen. Dass die weiblichen Thiere für schwächer und geringer galten (*Ew.* Alt. 82), kann wohl dabei mitgewirkt haben. — V. 29. וְשָׁחַט] s. su V. 24. בִּמְקוֹם הָעוֹלָה] במקום אשר ישחטו את־העולה *Sam.* LXX, wie V. 24. — V. 31. הוּסַר] Das Perf. ist auffallend und soll wohl auf eine frühere Erwähnung (Cap. 3) hinweisen (vgl. V. 20 und הָרִאשׁוֹן V. 21); *Sam.* יסיר; LXX und *Pesch.* geben das Praes. (vgl. V. 35 und יוּרַם V. 10). לְרֵיחַ נִיחֹחַ] s. 1, 9. Der Ausdruck kommt beim Sühnopfer nur hier vor. Dass er dem Vrf. aus Versehen entschlüpft sei (*Kn. Kal.*), ist nicht anzunehmen; höchstens wäre möglich, dass ein Ueberarbeiter ihn aus Cap. 3, worauf eben verwiesen war, ergänzt oder umgekehrt, wenn er einst auch an andern Stellen gestanden, hier stehen gelassen hätte. An sich ist die Formel hier nicht unpassend (Jes. 1, 13 f. kann nichts beweisen), da allerdings das Sündopfer, zu dem der Opferfettduft wesentlich gehört, zur *Beruhigung* Gottes dient (s. V. 8). Nur wenn man die Formel geistiger als Ausdruck des göttlichen Wohlgefallens versteht, muss sie unpassend erscheinen. Vielleicht gab es, je nach dem verschiedenen Verständniss derselben, wie über so vieles andere, so auch über ihre Anwendbarkeit auf das Sühnopfer verschiedene priesterliche Theorien, und hat die schliesslich unterlegene nur in dieser einen Stelle sich noch behauptet. — V. 33. וְשָׁחַט und יִשְׁחַט] s. zu V. 24. — V. 35. אֹתָם] auf die Fettstücke bezüglich, wie 3, 16. Es fehlt in *Sam.* על אשי יהוה] nicht *nach Art der F.* (*Kn.*), sondern *auf den Feueropfern Jahve's*, näml. welche vorher schon auf dem Altar sind (ebenso 5, 12); man braucht kein besonderes Feuer dazu anzuzünden, s. zu 3, 5.

Cap. 5, 1—13. „Beispiele von Vergehungen, welche Sündopfer erheischen, sowie Vorschriften hinsichtlich der Sündopfer Unvermögender". Dass dieser Abschnitt nicht vom Schuldopfer (*Bähr Saalsch. Ew. Hofm.* A.), sondern noch vom Sündopfer handle, ergibt sich sicher aus dem Mangel einer besondern Einleitung (vgl. dagegen 4, 1 und 5, 14), aus den V. 6 (vgl. 4, 28. 32) genannten Opferthieren, aus der ausdrücklichen Angabe לחטאת V. 6—9. 11 f., sowie aus der Analogie von 12, 8. 14, 21 f. mit V. 7 ff. Aber unverkennbar ist, dass wenigstens sein Anfang (V. 1—7) nicht vom gleichen Vrf. wie Cap. 4 stammt, und älter als dieser ist, da der Fall V. 1 nicht gut zu der 4, 2. 13 f. 22 f. 27 f. gegebenen Regel passt und ebenso, wie die Einmischung des Ausdrucks אָשָׁם V. 6 f., die Theorie vom Sündopfer noch in einem früheren Stadium der Entwicklung erkennen lässt. Offenbar ist hier eine ältere Schrift wenigstens bis V. 7 eingearbeitet (s. S. 374 f.). Ein Rangunterschied zwischen den Personen, die sich vergehen, wird nicht gemacht: nach der Absicht des Redactors ordnen sich die Fälle zu 4, 27 (vgl. 5, 6 mit 4, 28. 32). — V. 1—6 drei besondere Hauptfälle, in welchen ein Sündopfer zu bringen ist; zu

V. 1—5a kommt die Apodosis erst V. 5b. V. 1. Erster Fall: wann Jemand sich versündigt und — er hat gehört eine laut ausgesprochene Beschwörung und *ist* Zeuge d. h. „Zeugniss abzulegen im Stande, *sei es dass* (s. Ex. 21, 31) er (das Geschehene) gesehen *oder dass* er (es) erkannt d. i. anderweitig in Erfahrung gebracht hat", wenn er — nicht (es) anzeigt und (nun in Folge davon) seine Vergehung trägt d. h. durch Unterlassung der Anzeige eine Schuld auf sich liegen hat (s. v. a. אָשַׁם V. 2. 3. 4 f.; vgl. V. 17). וְנִשְׂא עֲוֹנוֹ] ist nicht Apodosis, bedeutet auch nicht: so hat er das zu büssen, näml. durch ein Sündopfer (*Kn. Ke.*). Vielmehr נָשָׂא עֲוֹנוֹ oder נָשָׂא חֲטָאתוֹ meint (über eine andere Bedeutung s. zu 10, 17): in der Sünde auch ihre Folgen d. h. Schuld und Strafe auf sich nehmen (Gen. 4, 13. Lev. 7, 18. 17, 16. 19, 8. 17); Strafe wird sich immer daraus entwickeln, in der Regel durch Gott (z. B. 20, 20. 22, 9. Ex. 28, 43. Num. 5, 31. 14, 33. 18, 22; s. auch zu 24, 15), aber nicht nothwendig sogleich nach der That, und hier ist, wie in dem sonst dafür stehenden אָשָׁם, zunächst nur an das Vorhandensein einer Schuld und das sie begleitende (vielleicht bereits durch irgend ein Misgeschick geweckte) Schuldgefühl zu denken, denn das Sündopfer soll ja eben zur Wegräumung der Schuld und damit der Strafe dienen. נֶפֶשׁ masc. und fem., s. 2, 1. אָלָה] „bei Ermittlung von Verbrechen z. B. von Diebstählen wurde eine Verwünschung ausgesprochen (Prov. 29, 24. Jud. 17, 2); wer dann nicht als Zeuge auftrat und das Geschehene doch wusste, der sündigte und zwar gegen Gott, da der Richter im Namen Gottes Recht sprach (Ex. 21, 6) und seine Aufforderung zum Zeugniss von Gott ausging". Ein blosses Versehen ist das nicht: wenn auch „Schwachheit z. B. Furcht oder weichliche Rücksichtnahme" als zu Grund liegend gedacht werden kann, so ist doch durch den Text sogar vorsätzliche Verschweigung der Wahrheit nicht ausgeschlossen, so dass der Fall von der 4, 27 f. aufgestellten Regel abweicht. Nur die Reue und das Selbstgeständniss ist es, was ihn gleichwohl durch ein Sündopfer sühnbar macht (ähnlich 5, 21 ff.). Auf keinen Fall handelt es sich hier um ein Vergehen leichterer Art (*Ke.*) als 4, 27 ff. — V. 2. 3. „Der zweite Fall ist, wenn einer eine unreine Sache, sei es (s. V. 1) das Aas eines unreinen wilden oder zahmen Vierfüsslers (Gen. 1, 25. 2, 19) oder eines unreinen Kriechthiers (Gen. 7, 21. 1, 21) oder die Unreinigkeit eines Menschen, berührt und sich dadurch verschuldet, wenn ihm aber die Verunreinigung verborgen d. i. unbekannt ist und er sie erst nachher erkennt d. i. inne wird, dass er sich verunreinigt habe. אֲשֶׁר] durch אוֹ V. 3 fortgesetzt ist (wie 4, 22) als *wann* zu fassen. לְכֹל טֻמְאָתוֹ] *bezüglich aller seiner Unreinigkeit, womit er sich verunreinigt* d. h. aller der Verunreinigungen, welchen der Mensch ausgesetzt ist", d. i. irgend welche derselben. Ebenso לְ V. 4 (Ex. 28, 38). Ueber diese Unreinheiten s. Cap. 11—15. וְנֶעְלַם—וְאָשֵׁם] V. 2 fehlt in LXX, vielleicht mit Recht, denn טמא statt ידע ist sehr auffällig. Das Sündopfer gilt hier nicht der Verunreinigung als solcher (*Kal.*), sondern der Unterlassung der vorgeschriebenen Reinigung (*Ros. Kn. Ke.*), sonst hätte das וְנֶעְלַם מִמֶּנּוּ וְהוּא יָדַע keinen Sinn (vgl. 17, 16).

— V. 4. „Der dritte Fall ist, wenn einer schwört, *plappernd* oder schwatzend *mit den Lippen*, *Böses oder Gutes zu thun* d. h. wenn er mit eitlem Lippenwort, ohne dass das Herz etwas davon weiss, also unbesonnen schwört, er wolle dies oder jenes thun" und hernach selbst zur Erkenntniss kommt, dass er unüberlegt geschworen habe, und so eine Schuld hat und fühlt. לְבַטֵּא] *effutiendo;* der Inf. wie Gen. 2, 3. Ex. 23, 2 (*Ew.* § 280, d). לכל יגו'] wie V. 3: „*in Bezug auf alles, was der Mensch plappert mit Schwur* d. i. was nur immer der Mensch so in unbesonnenem Geschwätz eidlich versichern kann. לאחת מאלה] *in Bezug auf eines von diesen,* näml. Dingen, hinsichtlich deren man thöricht schwören und sich verschulden kann. *Böses und Gutes*] überhaupt etwas, was es auch sei (Gen. 24, 50. Jes. 41, 23. Num. 24, 13). Das geht auf Fälle, wo einer in Lebhaftigkeit und Uebereilung mit einem eidlichen Versprechen herausfährt, z. B. bei Gelübden, wovon מְבַטֵּא vorkommt (Num. 30, 7. 9), ohne ernstlich zu bedenken, dass und was er schwört, also eidliche Versicherungen, die man zu halten nicht beabsichtigt oder vermag, nicht ernst meint und mithin nicht erfüllt. Dies ist eine Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott (s. Ex. 20, 7), und erheischt eine Sühne". — V. 5. 6. „Wenn also jemand hinsichtlich einer von den V. 1—4 genannten Sachen sich verschuldet, so soll er bekennen", was (*Sam.* את אשר) er *daran* oder *dawider* (sc. אַחַת מֵאֵלֶּה, s. 4, 14) gesündigt hat, d. i. sein darauf bezügliches Vergehen eingestehen und *seine Busse dem Jahve darbringen,* wegen seiner Sünde die er gesündigt hat, näml. *ein Weibchen vom Kleinvieh.* הִתְוַדֶּה] wird dadurch, dass es in Chr. Neh. Dan. (aus dem Gesetz) wieder vorkommt noch nicht zu einem aramaisirenden und jungen Wort (*Ryssel* de Eloh. serm. p. 71); gegenüber von dem vulgären הוֹדָה ist es das technische und bezeichnendere Wort (*sich geständig zeigen*) wie 16, 21. Num. 5, 7. אַשְׁמוֹ] ist nicht der Name seines Opfers, der vielmehr nachher mit לַחַטָּאת angegeben wird, bedeutet aber auch nicht Schuldigkeit (debitum *Kn. Kal.*), weder hier noch sonstwo, sondern Schuld (culpa) und Büssung derselben, also *Busse,* ebenso V. 7. 15. 25. 19, 21 (dagegen Num. 5, 7 f. den Gegenstand der Schuld oder Verschuldung). Das auffallende ist nur, dass der Ausdruck hier und V. 7 nicht lieber vermieden ist, wie in ganz Cap. 4 (bes. 4, 3). Es weist das hin auf eine Zeit, wo der Unterschied zwischen אָשָׁם und חַטָּאת noch nicht so fest ausgeprägt war. Dagegen dass alles von על-חטאתו V. 6 an auf Umarbeitung eines älteren Textes beruhe, in welchem diese Fälle als אָשָׁם behandelt waren, wird kaum anzunehmen sein. Zu bemerken ist ausserdem, dass hier V. 6. 7. 11. 15. 18 (wie 19, 21. Num. 6, 12. 15, 25) für *darbringen* stehend הֵבִיא, nicht wie Cap. 4 הִקְרִיב gebraucht ist. נְפָשׁ] s. 4, 20. מחטאתו] s. 4, 26; *Sam.* und LXX fügen אשר חטא ונסלח לו hinzu, vgl. 4, 35. — V. 7—13. „Ermässigende Bestimmungen über die Leistung Unvermögender", zunächst für die V. 1—6 behandelten Sündopferfälle, aber dem Sinne des Gesetzbuches nach nicht blos für diese (*Ke.*), sondern auch für den 4, 27 ff. behandelten Fall gültig. „Wenn des Sünders *Hand nicht erreicht die Genüge eines Kleinviehs* d. h.

(12, 8) wegen Armuth ein Schaf oder eine Ziege nicht erwerben und hergeben kann, so soll er (als) *seine Schuld, welche er gesündigt* d. i. durch Sündigen verursacht", verschuldet hat (s. V. 11; auch Gen. 43, 9; der Sinn erhellt aus dem deutlicheren Ausdruck V. 6), 2 Turteltauben oder 2 junge Tauben bringen, die eine zum Sündopfer, die andre zum Brandopfer. Sündopfer konnte immer nur ein einziges Thier sein (s. S. 415). Eine Taube als Sündopfer genügte aber nicht, weil zum Sündopfer sowohl das Blutsprengen als die Altargabe gehörte. Da nun von einer Taube sich Fettstücke für die Altargabe nicht ablösen liessen, die Verbrennung der ganzen Taube auf dem Altar aber das Charakteristische des Sündopfers (gegenüber vom Brandopfer) aufgehoben hätte, so wurde noch eine zweite Taube hinzugenommen, welche als Brandopfer auf dem Altar die Fettgabe ersetzte und durch beide zusammen erst wurde die Sühne (V. 10) vollständig. Waren ja doch auch bei dem Sündopfer des Volks nach dem Gesetz Num. 15, 24 f. und bei den grossen Weihungen und Sühnungen Sündopfer und Brandopfer verbunden. — V. 8. „Der Priester soll die zum Sündopfer bestimmte Taube zuerst darbringen und ihren Kopf abknicken (s. 1, 15) מִמּוּל עָרְפּוֹ *von vor ihrem Nacken*" d. i. vorn am Nacken, „beim Genicke gleich unterhalb des Kopfes, jedoch diesen letzteren nicht ganz lostrennen, s. 1, 17. Das Einreissen der Flügel wird hier nicht wie beim Brandopfer gefordert", weil diese Taube nicht verbrannt wurde. „Sie gehörte dem Priester (M. Zebach. 6, 4), wie sich aus 6, 19. 22 ergibt". — V. 9. Vom Blut soll der Priester etwas an die Wand des Brandopferaltars spritzen, wahrscheinlich während des Auslaufens, durch eine Schwenkung des Vogels, das übrige aber an den Grund desselben auslaufen lassen. Das Taubenblut, weil zu wenig, wurde nicht in einem Gefäss aufgefangen (1, 15), daher dieser abweichende Ritus. [הנשאר בדם *das übrige an Blut* d. i. der Rest davon; בְּ wie 8, 32. 14, 18. 25, 52. Jes. 10, 22. [יִמָּצֶה für יִמָּצֵה *Ges.* § 75 Anm. 17; wahrscheinlich stand einst ימצא, was *Sam.* noch hat. — V. 10. Die andre Taube soll er als Brandopfer bereiten כַּמִּשְׁפָּט *gemäss dem Recht* d. i. nach den 1, 14 ff. vorgeschriebenen Gebräuchen. — V. 11. „Kann aber der Sünder wegen Armuth nicht 2 Tauben geben, so soll er als seine Gabe, die er sündigend verschuldet hat (s. V. 7), ein Zehntheil Epha Feinmehl zu einem Sündopfer bringen, aber Oel und Weihrauch nicht daran thun, da es ein Sündopfer ist und nicht Speise Jahve's; s. zu 2, 1. 4, 8. [תַּשִּׂיג יָדוֹ hier mit לְ, sonst mit Acc. verbunden, eig. *seine Hand reicht an etwas* d. i. wird einer Sache habhaft, kann sie aufbringen, ist im Stande und vermögend. Es kommt in diesem Sinn nur bei A (14, 21 f. 30—32. 25, 26. 47. 49. 27, 8. Num. 6, 21) vor und darnach Ez. 46, 7. Andere ähnliche Redensarten V. 7. 12, 8. 25, 28. — V. 12. Mit dem Mehl soll der Priester verfahren wie beim Speisopfer, worüber zu 2, 2. [על אשי יהוה 4, 35. — V. 13. Der Rest davon gehört den Priestern wie beim Speisopfer 2, 3. [מאחת מאלה vgl. V. 5 und 4, 2.

Cap. 5, 14—26. Das Gesetz vom *Schuldopfer* oder eigentlich 2 Gesetze, da V. 20—26 eine neue Einleitungsformel hat. Der Grund

dieser Trennung wird derselbe sein, wie bei der Trennung des Sündopfergesetzes in 2 Theile (4, 1. 5, 1): es ist in 5, 20—26 ein älteres Stück eingearbeitet, das wohl einst mit 5, 1—7 zusammenhing (s. zu 5, 20). Ein anderes, in Fassung und Ausdruck wieder etwas abweichendes Schuldopfergesetz findet sich Num. 5, 5—10. „Das Schuldopfer trifft mit dem Sündopfer darin zusammen, dass es durch eine Vergehung veranlasst wird und Vergebung bei Gott bewirken soll, also ebenfalls ein Sühnopfer ist (V. 16. 18. 26. 19, 22. Num. 5, 8); aber es wird doch" (wie hier und 6, 17—7, 10, so auch sonst) „überall vom Sündopfer unterschieden (7, 37. Num. 18, 9. Ez. 40, 39. 42, 13. 44, 29. 46, 20. 2 Reg. 12, 17) oder 14, 12 ff. Num. 6, 11 f. zugleich mit dem Sündopfer vorgeschrieben. Es muss also seine besondre Beziehung und Bedeutung haben. Dafür entscheidet auch der vom Sündopfer stark abweichende Ritus. Das Schuldopfer galt immer nur dem einzelnen Israeliten und war für alle gleich (ohne Rücksicht auf die theokrat. Stellung des Sünders); bestand immer in einem Schafvieh; musste seinen gesetzlich bestimmten Werth haben und wurde bei Unvermögen nicht auf ein Paar Tauben oder ein Speisopfer ermässigt; das Blut wurde nur an die Seiten des Brandopferaltars gesprengt (7, 2); das Fleisch gehörte immer dem Priester (7, 6)". Schwieriger ist es, das Wesen des Schuldopfers in seinem Unterschied vom Sündopfer genauer zu bestimmen, da das Gesetz nur eine Reihe von Einzelfällen namhaft macht, in denen ein אָשָׁם zu bringen ist, nicht aber ein einheitliches Princip dafür aufstellt. Die älteren Meinungen darüber sind zusammengestellt und beurtheilt bei *Winer*[3] II. 432 ff. und *Bähr* II. 401—412; weiter handelten darüber *Kurtz* das mos. Opfer 1842 S. 197 ff. und der Atttest. Opfercult 1862 S. 156 ff.; *Riehm* in den Theol. Stud. und Krit. 1854 S. 93 ff.; *Rink* ebenda 1855 S. 369 ff.; *Hofmann* Schriftb.[2] II, 1. 259 ff.; *Öhler* in Herzog RE. X. 642 ff.; *Keil* Archäol., *Ewald* Altth.; *H. Schultz* AT. Theol.[2] S. 411 ff. Geht man, wie die meisten Neueren mit Recht thun, von den drei in 5, 15 f. 5, 21—26 und Num. 5, 6—8 abgehandelten Fällen aus, so ergibt sich, dass hier immer eine Veruntreuung oder Unterschlagung fremden Eigenthums vorliegt, sei es des Nächsten (5, 21 ff. Num. 5, 6 ff.), sei es Gottes oder seiner Priester (5, 15 f.), und deshalb ausser der Rückerstattung von 6/5 des widerrechtlich Angeeigneten auch ein אָשָׁם an Gott verlangt wird, sofern nicht blos die Vorenthaltung der ihm zukommenden hl. Gaben, sondern auch jede Veruntreuung gegen den Nächsten eine Untreuesünde gegen ihn selbst (מעל ביהוה 5, 21. Num. 5, 6), den Hüter des Rechtes seiner Unterthanen, in sich schliesst. Insoweit kann man sagen, dass da, wo ein Schuldopferfall vorliegt, die Schuld in der widerrechtlichen Aneignung fremden Eigenthums besteht und theils durch Wiedererstattung an den Benachtheiligten theils durch eine Gott zu leistende Busse ausgeglichen oder wieder gut gemacht werden soll, muss aber schon hier hinzunehmen, dass es sich nur um solche Vergehungen handelt, die nicht bürgerlich gestraft waren (weil dem Gericht nicht bekannt) oder überhaupt nicht bürgerlich gestraft werden konnten, die also recht eigent-

lich als eine Schuld auf dem Gewissen des Thäters lasteten. Wie gerade widerrechtlich angeeignetes fremdes Eigenthum in ganz besonderem Sinn als אָשָׁם, als eine nur durch Genugthuung wegzuräumende Schuld empfunden wurde, zeigt auch die Handlungsweise der Philister 1 Sam. 6, 3 ff. (obwohl hier von einem Schuldopfer keine Rede ist). Auch 2 andere, gelegentlich erwähnte Schuldopferfälle, lassen sich unter diesen Begriff einreihen, nämlich Lev. 19, 20—22, wo es sich um die Beschlafung einer einem andern gehörigen Beischläferin, und Esr. 10, 19, wo es sich um die Ehelichung ausländischer Weiber, unter Hintansetzung der Töchter des Volkes Gottes handelt. Von Ersatz an den Nächsten ist zwar hier nichts erwähnt, aber doch wohl nur, weil er hier nicht thunlich war (nach Andern soll seine Stelle dort die bürgerliche Ahndung, hier die Entlassung der Ausländerinnen vertreten); aber die Antastung der Sklavin Lev. 19 war ein Eingriff in fremdes Eigenthum, und in der Ehelichung nichtisraelitischer Weiber wurde (wohl schon in Auslegung des Gesetzes) Verfehlung gegen eines der קדשי יהוה (5, 15) erkannt, vgl. Esr. 10, 2. 10. Zu dem aus den besprochenen Stellen sich ergebenden Begriff des אָשָׁם scheint nun freilich Lev. 5, 17—19 wenig zu passen, weil hier als Anlass blos die Uebertretung irgend eines der Gebote Gottes genannt, von Rückerstattung fremden Eigenthums aber keine Rede ist, und dieses Letztere einfach hinzuzudenken (*Kn.*) nicht angeht. Eine Vereinigung glaubte man dadurch erzielen zu können, dass man annahm, diese Gebote liegen innerhalb derselben Sphäre, wie die 5, 14—18 behandelte Vergreifung an den קדשי יהוה, d. h. sie betreffen die Bundesrechte Gottes an sein Volk, und formulirte darum: Schuldopfer wurden gebracht für solche Uebertretungen der Bundesgebote, die zugleich Verletzungen der Bundesrechte sind, Sündopfer für die Uebertretung der Bundesgebote, bei welchen dies nicht der Fall ist (*Ri. Kur. Ke. Öhl.* A.). Eine Bestätigung dafür wollte man in den für die Reinigung des Aussätzigen (Lev. 14, 11 ff. 21 ff.) und des Nasiräers, dessen Gelübdezeit unterbrochen worden war (Num. 6, 12), vorgeschriebenen Schuldopfern finden, sofern sowohl der Aussätzige während seines Aussatzes seine theokratischen Pflichten nicht erfüllt, als auch der Nasiräer durch die Unterbrechung seiner Weihezeit die Bezahlung seines Gelübdes an Gott verzögert, also beide die Rechte Gottes an sie beeinträchtigt haben (*Ri. Kur. Öhl.*). Allein diese letztere Theorie ist dort mindestens im Text nicht angedeutet, weshalb Andere diese Schuldopfer anders erklären (z. B. *Kn.* daraus, dass sie durch Nichterfüllung ihrer bürgerlichen Pflichten oder durch Verlängerung der Zeit ihrer Nichterfüllung die Rechte des Nächsten an sie beeinträchtigt haben, *Ke.* daraus, dass es sich bei beiden um Wiedererlangung gewisser verlorner Bundesrechte handle und das Schuldopfer hier das Aequivalent für das wiederherzustellende Recht sei). Sodann aber ist die erwähnte Deutung von Lev. 5, 17—19 exegetisch unzulässig (s. d.), endlich ist die Unterscheidung von Vergehungen gegen die göttlichen Bundesrechte und Bundesgebote an sich sehr künstlich, im Text ohne Anhalt (da 5, 17 wie in 4, 2. 13. 22. 27 immer nur מִצְוֹת, niemals מִשְׁפָּטִים ge-

nannt sind), und auch darum unhaltbar, weil am Ende jede Verletzung eines Gebotes Gottes auch eine Verletzung seines Rechts auf Gehorsam seiner Unterthanen ist. In Wahrheit ergibt sich aus dem Wortlaut von 5, 17—19 eine viel einfachere Lösung der Schwierigkeit: ein Schuldopfer wird dort gefordert, weil der Schuldige die Vergehung, durch welche er die Schuld sich zugezogen hat, nicht bestimmt angeben kann und demnach die Möglichkeit vorliegt, dass er mit derselben an fremdem Eigenthum sich vergriffen hat. Gerade so und weitaus am einfachsten, auch dem Sinne des Alterthums am gemässesten erklären sich die Schuldopfer des Aussätzigen und des verunreinigten Nasiräers, sofern eine dunkle, nicht näher bekannte Schuld als die Veranlassung des Misgeschicks, das sie betroffen, gedacht wurde. Demnach ist es nicht nöthig, die Veranlassung des Schuldopfers zu einer Antastung der Bundesrechte Gottes an sein Volk zu verallgemeinern, und genügt die oben gefundene Begriffsbestimmung, dass die Veranlassung immer in einem (wirklichen oder blos als möglich gedachten) Eingriff in das Eigenthumsrecht Gottes oder des Nächsten liegt und darum auch immer, wenn thunlich, Vergütung des Veruntreuten an den rechtmässigen Eigenthümer damit verbunden war, nur dass letztere z. B. nicht thunlich war, wo die Art und Weise der Verschuldung nicht näher bekannt war. Dass blos unabsichtlicher Eingriff in fremdes Eigenthum durch ein Schuldopfer sühnbar war (*Kn.*), ist nicht richtig (s. zu V. 22); vielmehr wie beim Sündopfer (s. 5, 1) so galt auch hier eine durch Selbstanklage und freiwilliges Geständniss offenbar gewordene Schuld (5, 21 ff.) ebenso für sühnbar, wie eine aus blosser Schwachheit oder Irrthum (5, 15) zugezogene. Nur offenkundige, bürgerlich strafbare Eingriffe sind hier ausgeschlossen. Demgemäss ist das Verhältniss zwischen חַטָּאת und אָשָׁם einfach dieses: eine Schuld, welche durch unvorsätzliche oder wenigstens freiwillig eingestandene und bereute Vergehung gegen ein göttliches Gebot zugezogen war, wurde durch ein Sündopfer gesühnt; bestand aber solche Vergehung in einer Antastung fremden Eigenthumsrechtes oder war sie wenigstens möglicherweise damit verbunden, so war durch ein Schuldopfer zu sühnen, d. h. durch eine Busse an den Beeinträchtigten und zugleich an Gott. Daher heisst es auch אָשָׁם d. h. „ein Opfer, das nach seinem Wesen eine schuldige Strafe oder Busse ist". Jedenfalls hat der Unterschied immer einen objectiven Grund, in der Verschiedenartigkeit des Vergehens, nicht aber (wie *Rinck* meint) einen subjectiven, in der Stimmung des Schuldigen, je nachdem in ihm das Bedürfniss nach Versöhnung oder nach Genugthuung vorherrschend war. Dass das Schuldopfer an sich von geringerer Bedeutung sei, als das Sündopfer (*Win.*, *Ranke* II. 77 u. A.), kann man so allgemein nicht behaupten, z. B. die 5, 22 ff. genannten Vergehungen (Unterschlagung mit Meineid) sind schwerer, als viele Sündopferfälle; auch ergibt sich die Behauptung, dass bei den eine חטאת begründenden Vergehungen das Leben des Sünders verwirkt sei, nicht aber bei den Schuldopferfällen (*Kn.*), deutlich als unrichtig. Richtig ist nur, dass beim Sündopfer die Sühne der Sünde gegen Gott der maassgebende Gesichtspunkt war und da-

durch auch im Ritual die ausgezeichnete Verwendung des Blutes begründet ist, dagegen im Schuldopfer der Begriff der Wiedererstattung des widerrechtlich Entzogenen so sehr vorherrscht, dass auch die Wegräumung der Schuld gegen Gott unter diesen Gesichtspunkt gestellt und durch die Bezahlung einer Gabe an ihn, die eben darum einen bestimmten Werth haben muss, bewirkt wird; in beiden Fällen aber ist es der dem reuigen Sünder entgegenkommende Gnadenwille, welcher sich mit dem (an sich unzulänglichen) Sühnemittel zufriedengibt und verzeiht. Alle übrigen Abweichungen vom Sündopfer hängen mit diesem Grundunterschied zusammen. Bei Festopfern (für das Volk) kann אָשָׁם seinem Begriff nach nicht zur Anwendung kommen. Eine Abstufung nach dem theokratischen Rang des Sünders hat sich hier nicht ausgebildet, da die 2 höchsten Stufen fehlten, sofern das Volk als solches in den Fall nicht kommen kann, und vom HP. ein derartiges Vergehen wohl gar nicht vorausgesetzt wurde. Auf ein Paar Tauben oder gar ein Mehlopfer wurde das Schuldopfer nicht ermässigt, weil es sich hier um eine der Eigenthumsverletzung entsprechende Busse handelt, ganz unbedeutende Eigenthumsverletzungen aber wohl überhaupt nicht in Betracht gezogen wurden (s. zu 22, 14). Warum die Busse regelmässig in einem Schafvieh besteht, s. zu V. 15. Ueber die Verwendung des Fleisches s. zu 4, 11; über das Ritual, s. zu 7, 1 ff. — Eine sichere und ausreichende Tradition über den Unterschied der beiden Opferarten ist nicht vorhanden. Wenn die LXX im Pent. אָשָׁם mit *πλημμέλεια* oder *τὸ τῆς πλημμελείας* (wohl im Sinne des classischen *πλημμέλημα widerrechtlicher Vortheil*), im Ezech. mit *τὸ ὑπὲρ ἀγνοίας* wiedergeben, so ist das erste ziemlich zutreffend; viel bedenklicher ist das zweite, es müsste denn im Sinne von 5, 17 gemeint sein, was nicht wahrscheinlich ist. Dagegen *Jos.* ant. 3, 9, 3 und *Philo* de vict. p. 247 M., wenn sie erklären, das Schuldopfer betreffe ein Vergehen, dessen der Fehlende sich selbst bewusst und freiwillig geständig wurde, ohne von Andern erinnert oder überführt zu werden (was dann *Reland* ant. sacr. III, 4, 4, *Bauer* gottesd. Verf. I. 149, *Winer* II. 432, *Bähr* II. 409; *Ew.* Alt. 77 f. wieder aufnahmen), und die Talmudisten (s. zu 5, 17) haben zwar Momente des Richtigen erfasst, zeigen aber nicht die volle Einsicht in den Sachverhalt. Viel trug zur Verwirrung der Ansichten über diesen Gegenstand auch der oben S. 427 bemerkte Irrthum bei, dass 5, 1—13 vom Schuldopfer handeln. Und so ist es nicht zu verwundern, dass sogar behauptet wurde, „der Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer bestehe nur in der Verschiedenheit der Namen (*Cler.* zu 5, 16) oder er hänge lediglich von der Willkühr des Gesetzgebers ab (*Carpz.* appar. p. 707; *Ges.* th. 160) oder er sei wohl ursprünglich vorhanden gewesen, im Laufe der Zeit aber vergessen oder vernachlässigt worden (*DeWe.* opusc. p. 20 f.), so dass er nicht mehr aufgefunden werden könne (*Scholl* IV, 1 S. 40 ff.). — Uebrigens hat der Redactor der Gesetze den Ritus des Schuldopfers hier genauer zu beschreiben unterlassen (anders Cap. 4 beim Sündopfer), weil er ihn Cap. 7, 1—10 bringen wollte. — V. 15—16. „Als erster Fall eines Schuldopfers

wird genannt die Veruntreuung von *Heiligthümern Jahve's* d. i. hier (vgl. V. 16) von heiligen Abgaben, welche den Priestern gehörten (s. zu 21, 22). Die Veruntreuung des Heiligen nimmt angemessen die erste Stelle ein. Das Wort מָעַל meist mit מַעַל verbunden, bedeutet *treulos handeln* z. B. gegen Jahve (Dt. 32, 51. Lev. 26, 40. Num. 31, 16. Jos. 22, 16. 22. 31. Jos. 7, 1. 22, 20) oder gegen den Ehemann (Num. 5, 12. 27). Wenn also einer eine *Untreue untreut* d. i. eine Veruntreuung begeht und *sündigt von* (4, 2) *den Heiligthümern* d. h. nimmt sündigend etwas von den heiligen Abgaben, dies jedoch *durch Verirrung* (4, 2), indem er vergesslicher, saumseliger und fahrlässiger Weise nicht abliefert, was er nach dem Gesetz abzuliefern hat, so soll er als seine Schuld (V. 6) Jahve einen Widder zum Schuldopfer bringen". Ob 22, 14 diesem Gesetz widerspreche, s. dort. בערכך וגו׳] „eine Art Apposition zum Widder: *nach deiner Schätzung ein Geld von Sekeln* d. h. ein Geldbetrag von mehreren Sekeln (Ex. 21, 32. Num. 18, 16. 2 Sam. 24, 24); der Widder soll nicht zu gering, sondern mehrere Sekel werth sein. Man versteht den Plur. einfach von 2 Sekeln (*Vulg. Abus. Raschi, Luth. Brent.*) oder von wenigstens 2 Sekeln (*Abene. Abarb.*). Dies ist allerdings die Meinung des Gesetzgebers. Der Widder soll so ausgewachsen und gross (nach M. Zebach. 10, 5 zwei Jahre alt) sein, dass sein Werth Sekel in der Mehrzahl beträgt, sollten es auch nur zwei sein". Schwerlich nach der Grösse der Veruntreuung (*Riehm. Öhl. Ke.*) sollte sich der Werth des Widders richten (denn der Werth eines fehlerlosen Widders konnte nicht so stark variiren, dass er auch nur eine annähernd ausreichende Proportionsscala erlaubt hätte), sondern ganz abgesehen von dieser sollte er mindestens 2 Sekel Werth haben. Auch ist die Meinung nicht, dass man statt des Busswidders auch den Geldbetrag geben konnte (*Cler. Ros.*), denn kein Text hat אוֹ vor בְּעֶרְכְּךָ. *h. Sekel*] Ex. 30, 13. „Angeredet ist Mose, mit dem aber sonst die Priester wechseln 27, 2. 12. Num. 18, 8. 16. Das Opfer besteht bei allen solchen Veruntreuungen in einem Widder (V. 18. 25. 19, 21. Num. 5, 8), beim Schuldopfer des Aussätzigen oder Nasiräers in einem älteren oder jährigen männl. Schafe (14, 10. 12. 21. Num. 6, 12). Nur das Schafvieh kommt beim Schuldopfer vor, weil es sich dabei um eine zu entrichtende Busse handelt. Das Schaf war ein gewöhnliches Zahlmittel. Tributzahlungen leistete z. B. Moab in Schafen (2 Reg. 3, 4. Jes. 16, 1 vgl. 2 Chron. 17, 11) und Strafen verbüsste man ebenfalls mit Schafvieh, welches mit den Kameelen bei den Arabern noch jetzt oft die Geldbusse vertritt (*Burckh.* Bed. 100 f. *Seetzen* I. 356 f.). Bei den Römern ältester Zeit, wo es noch an Geld fehlte, bestanden die zudictirten Strafen in Schafen und Rindern (Plin. 18, 3. Varro ling. lat. 5, 95. Plutarch. Public. 11); kleinere Vergehen büsste man mit einem Schafe, grössere mit einem Rinde, die grösste Vermögensstrafe waren 2 Schafe und 30 Rinder; später trat Geld mit dem aufgeprägten Bilde eines Rindes, Schafes oder Hammels (Plin. l. l. Varro de re rust. 2, 1 und ap. Non. Marcell. u. vervecem) an die Stelle und man berechnete das Schaf zu 10, das Rind zu 100 As

(Festus u. aestimata, multam, ovibus, peculatus). Bei jenen Viehstrafen sah man aber auf das männliche Geschlecht (Gell. 11, 1) und der Widder erscheint häufig als Busse und Sühnopfer. Bei den Athenern expiandi gratia aries inigitur ab eo, qui scelus admisit poenae pendendae loco (Festus u. subici) und Numa setzte fest, dass der unvorsätzliche Todtschläger den Kindern des Umgebrachten einen Widder gab (Serv. ad Verg. ecl. 4, 43); am Feste der Agonalien, wo man Janus versöhnte, war das Opfer ein Widder (Ovid. fast. 1, 334. Varro ling. lat. 6, 12)". — V. 16. „Ausserdem soll der Schuldige das Veruntreute erstatten und zugleich den fünften Theil davon (seines Werthes) dazu hinzufügen (darauflegen) und dem Priester geben (V. 24, 22, 14. Num. 5, 7). Die Erstattung glich das benachtheiligte Recht aus, die Darauflage war eine Entschädigung für den Benachtheiligten und eine Busse auf Seiten des Schuldigen. Beim Diebstahle als vorsätzlicher Entwendung musste mehrfacher Ersatz geleistet werden (Ex. 21, 37. 22, 3). Ueber Fälle, wo $^1/_5$ ersetzt wurde, s. weiter 27, 13. 15. 19. 27. 31. Die Fünfzahl ist nicht selten bei Abgaben (Gen. 41, 34. 47, 24), Opfern (Num. 7, 17 ff.) und Loskaufungen (Num. 18, 16); sie erklärt sich leicht als halbe Zehnzahl oder auch anders (s. Gen. 43, 34). נסלח, כפר] s. 4, 20". — V. 17—19. Ein zweiter Fall besteht darin, dass Jemand eine dunkle Schuld auf sich lasten fühlt wegen der unvorsätzlichen Uebertretung eines göttlichen Gebots, ohne jedoch diese selbst genauer angeben zu können: auch in diesem Fall soll er ein Schuldopfer bringen, weil ja die Uebertretung möglicherweise in Veruntreuung bestand, dagegen von einer Bezahlung von $^6/_5$ des Veruntreuten kann selbstverständlich hier keine Rede sein. וְאִם] hier einfach *sive, oder aber* wie Prov. 27, 24. Die Eingangsformel bis תעשינה ist inhaltlich dieselbe wie bei den Sündopfern 4, 2. 13. 22. 27, nur dass בשגגה fehlt (vgl. aber V. 18), und doch soll hier ein Schuldopfer damit begründet werden. Um hier zu helfen, wollten Neuere (*Bähr Riehm Kur. Öhl. Kn. Ke.*) aus V. 14 ff. hinzudenken, dass es sich auch hier handle um unvorsätzliche Eingriffe in die Rechte des Nächsten im Gegensatz gegen (V. 15) die der Priester (*Kn. Kal.*) oder gar um solche in die Bundesrechte Gottes an sein Volk bezüglich seiner ausschliesslichen und richtigen Verehrung u. s. w. (*Ri. Öhl. Ke.*) — gegen alle exegetische Regel (s. wie 4, 2. 13. 22. 27 viermal das Gleiche *ausdrücklich* wiederholt wird), zumal in einem Gesetz. Andere verzichteten darauf, einen Unterschied zwischen 5, 17 f. und 4, 27 ff. zu finden (*Vater, DeWe.; Wel.* Gesch. I. 78: hier wird für denselben Fall ein אָשָׁם gefordert, für den 4, 22 ff. eine חַטָּאת); oder corrigirten den Text (*JDMich., Ew.* Alt. 78) oder erklärten ihn für verdorben (*Merx* in *Hilgenf.* Zeitschr. f. w. Theol. VI. 72). Vielmehr liegt der Unterschied in וְלֹא יָדַע, was Cap. 4 sich nirgends findet, aber nicht bedeutet: er hat die מִצְוָה nicht gekannt, als er sie übertrat (*Kurtz* mos. Opf. 210 ff.; *Baumg.* A), noch weniger: er hat seinen Fehler nicht sogleich, sondern erst später bemerkt (*Hofm.* II, 1. 259 f.), auch nicht den Begriff *unwissentlich* umschreibt (so die Meisten), wegen V. 18, wo es hinter אֲשֶׁר שָׁגַג ziemlich müssig stünde (vgl. 4, 2. 22.

27; in 4, 13 ist ונעלם וגו׳ nur darum hinzugesetzt, um zu erklären, wie es möglich ist, dass die ganze Gemeinde בשגגה fehle), sondern die Meinung ist: er kennt das bestimmte Vergehen, durch das er sich verfehlt hat, nicht näher, fühlt aber gleichwohl eine Schuld auf sich lasten (s. zu 5, 1), etwa weil plötzlich Unglück, Unsegen u. s. w. ihn traf (z. B. Gen. 12, 17 f. 20, 5 ff. 2 Sam. 21, 1 ff.). Auch für solche Fälle mussten Sühnemittel dargeboten werden; sie kamen gewiss häufig genug vor. Auf der richtigen Spur waren die Talmudisten und Rabb. mit ihrer an ולא ידע angeknüpften Unterscheidung von אשם תלוי und ודאי א׳ (*Reland* ant. sacr. 3, 4, 5 f.). — V. 18. In einem solchen Fall, wo der Anlass der Verschuldung nicht näher bekannt war, wo also möglicherweise ein מַעַל zu Grund liegen konnte, soll er ein אָשָׁם, nicht (wie 4, 27 ff.) eine חַטָּאת bringen, einen Widder, dessen Zulässigkeit für אָשָׁם der seinen Werth abschätzende Priester ausspricht (V. 15), und der Priester wird ihn mittelst desselben versöhnen für seinen (unvorsätzlichen) Fehler, den er begangen, den er aber nicht näher kennt, dass er Verzeihung erhält. — V. 19. Eine Schuld (ein Schuldopferfall) ist das; allerdings verschuldet hat er sich an Jahve, wenn auch ein Ersatz des Veruntreuten in diesem Fall, dessen Veranlassung man nicht näher kennt, sich nicht einfordern lässt. — V. 20—26. Ein dritter Fall, wieder anderer Art als die beiden ersten, aber durch ein neues וידבר וגו׳ eingeleitet, weil er wahrscheinlich aus einem andern Codex geschöpft ist. Er verhält sich zu V. 14—19, wie 5, 1 ff. zu 4, 27 ff., und gehört sicher derselben Quelle wie 5, 1 ff. an: beachte nam. den langen Vordersatz und seine Wiederaufnahme durch וְהָיָה V. 23 (wie 5, 5), auch וְאֶת־אֲשָׁמוֹ V. 25 wie 5, 6 f., besonders עָמִית V. 21 (sonst im Pent. nur in Lev. 18—25, näml. 18, 20. 19, 11. 15. 17. 24, 19. 25, 14 f. 17). Es heisst: „wann einer dem Nächsten ableugnet ein פִּקָּדוֹן etwas ihm zur Aufbewahrung und Beaufsichtigung Anvertrautes (Gen. 41, 36) oder תְּשׂוּמֶת יָד etwas in seine Hand Gelegtes, ihm als Hinterlage oder Unterpfand Uebergebenes“ (nicht: durch Handschlag bekräftigte Geschäftsgenossenschaft, LXX *Pesch. Onk. Abene. Ros.*; vgl. V. 23, wo es neben פקדון fehlt) „oder גְּזֵל *Entrissenes*, etwas, was er von den Gütern des Nächsten z. B. Aeckern, Brunnen und Vieh (Gen. 21, 25. Mich. 2, 2. Job. 24, 2) an sich gerissen und diesem entzogen hat oder wenn er seinen Nächsten עָשַׁק *gedrückt* d. i. ihm etwas abgepresst oder vorenthalten oder überhaupt ihn unrechtmässig bevortheilt hat (19, 13. Dt. 24, 12. Hos. 12, 8. Mal. 3, 5) oder wenn er אֲבֵדָה *Verlorenes* (Ex. 22, 8. Ez. 34, 4. 16) gefunden hat und es ableugnet und wenn er schwört *auf Lüge* d. i. auf Grund von ihr, also falsch schwört über irgend eine von den Sachen, welche der Mensch thut zu sündigen durch sie d. h. mit denen er sich verfehlen kann und verfehlt. Zu פָּחַשׁ mit doppeltem בְּ *an jemand mit etwas lügen* d. i. an ihm damit zum Lügner werden, ihm etwas ableugnen vgl. שָׁקַר mit בְּ der Sache Ps. 44, 18. 89, 34. Das Schwören geht auf alle genannten Fälle“. Dass bei diesen Handlungen von Schwäche, Unabsichtlichkeit (*Kn.*) nicht die Rede sein kann, ist selbstverständlich; ebenso wenig ist richtig, dass

hier einige derselben Verbrechen, die nach Ex. 22, 1—14 gerichtlich zu bestrafen sind, durch ein blosses Opfer und $^6/_5$ Ersatz sühnbar erscheinen, also verschiedene Behandlung derselben Sache zu verschiedenen Zeiten daraus erhelle (*Kal.* I. 272 ff. 517 ff.). Vielmehr handelt es sich um Vergehungen gegen das Eigenthum, welche als solche gerichtlich nicht ermittelt und geahndet werden können (*Cler. Ros. Win. Bähr Ri.* A), sondern vom Thäter selbst in Folge seiner Gewissensbisse freiwillig aufgedeckt werden (V. 23 i. A.). Nur dieses Selbstgeständniss macht es möglich, sie, statt als bürgerliche Verbrechen, als Schuldopferfall zu behandeln. Ein Schuldopferfall ist das, nicht (wie bei einem ähnlichen Anlass 5, 1) ein Sündopferfall, weil dabei zugleich eine Beeinträchtigung des Nächsten vorliegt; ein Opferfall aber ist es und genügt der blosse Ersatz an den Nächsten nicht, weil nicht blos durch den falschen Eid sondern (Num. 5, 6) auch durch die Antastung des Eigenthums des Nächsten ein מַעַל gegen Jahve verübt wurde. — V. 23. 24. Der Nachsatz wie V. 5. Der Schuldige soll zuvörderst das zurückgeben, was er dem Nächsten genommen und abgeleugnet hat, also es erstatten בְּרֹאשׁוֹ *mit seiner Summe* (Ex. 30, 12. Num. 1, 2. 49) d. i. „in seinem vollen Betrage und dazu *hinzufügen sein Fünftheil*, wie V. 16. V. 24. אוֹ] fehlt in LXX. מִכְּל] s. 4, 2. חמשתיו] wäre nicht vom Plur. חמשתים (*Abene. Rasch. Kn. Ke.*) abzuleiten, sondern nach *Ew.* § 259, b zu erklären; es ist aber wahrscheinlich nur Schreibfehler für חמישתו (*Sam.*) oder חמשיתו (hbr. MSS.), und die alten Versionen geben alle den Sing. לאשר וגו׳] „*dem, welchem es ist, soll er es geben* d. i. dem rechtmässigen Eigenthümer. *am Tage seiner Büssung*] wo er seine Schuld bekennt (V. 5. Num. 5, 7) und sich durch das Opfer versöhnen lässt". — V. 25. 26. „Zugleich soll er Jahve einen Widder als Schuldopfer zur Versöhnung darbringen". אשמו] wie V. 6 f. אֶל־הַכֹּהֵן] fehlt in *Sam.* und LXX, wie V. 15; s. aber V. 18. על אחת] wegen irgend einer Sache von allen, die er (man) thun mag, sich damit zu verschulden. Zum doppelten על s. 4, 35. 5, 13.

Cap. 6—7. Auf das Hauptgesetz vom Opfer und dessen Arten folgt hier eine neue Reihe von Opfervorschriften, welche sich über sämmtliche Hauptopferarten verbreiten und durch besondere Ueberschriften oder Einleitungsformeln in 8 Abschnitte getheilt sind. In der Hauptsache enthalten sie Regeln über die priesterlichen Obliegenheiten bei den Opfern und die priesterlichen Antheile an denselben, und während das Hauptgesetz Cap. 1—5 an die Israeliten gerichtet ist (1, 2. 4, 2), werden von diesen Vorschriften No. 1—6 als an die Priester (6, 2. 18) eröffnet oder wenigstens ihnen geltend (6, 13) bezeichnet und nur No. 7 und 8 an die Israeliten überhaupt (7, 23. 29) gerichtet. Ohne Zweifel liegt in diesen Kapiteln eine besondere kleine Schrift priesterlicher *Weisungen, Weisthümer* (תּוֹרָה 6, 2. 7. 18. 7, 1. 11) zu Grund, welches vom Hauptverfasser des Opfergesetzes nicht frei aufgesetzt, sondern überkommen und aufgenommen ist (*Vat. DeWe. Hartm. Berth. Ew. Kal.*). Die Vortragsweise ist meist sehr verschieden von der in Cap. 1. 3. 4 und einem Theil von Cap. 5;

sie ist knapper und mehrmals dunkel, keine zusammenhängende Lehrentwicklung, sondern eine Zusammenreihung einzelner kurzer selbstständiger Regeln (in der Art von Ex. 20—23); die עֹלָה und מִנְחָה (6, 1—16) werden hier in anderem Sinn behandelt als Cap. 1 f.; Verf. kennt זִבְחֵי שְׁלָמִים die keine Opfer sind (s. zu 7, 11); auch im Ausdruck findet sich manches Eigenthümliche z. B. יָקָר 6, 2. 5 f., בֹּקֶר 6, 3, מְרַבֶּכֶת 6, 14. 7, 12, כָּלִיל 6, 15 f., תְּפִינֵי 6, 14, auch der Ausdruck תּוֹרָה für die einzelnen Abschnitte. Dazu kommt, dass die Abschnitte je gerade 5 oder 10 Sätze umfassen (*Bertheau* S. 160 ff., *Ew.* Gesch. II. 238) oder wenigstens ursprünglich umfasst zu haben scheinen. Sowohl dies (s. S. 220) und allerlei Zeichen aus dem Inhalt (6, 1—16), als auch ganz besonders die Zugehörigkeit dieser Regeln zu den Sinaigesetzen (7, 37 f.) weisen auf ein höheres Alter hin und ist das Büchlein darum sehr wichtig, weil darin gewisse Vorschriften, Einrichtungen und technische Ausdrücke, deren vorexilisches Alter man neuerdings anzuzweifeln liebt, als ältere bezeugt sind und weil man auch aus diesem Stück sieht, dass A in seiner Bearbeitung der Gesetze ältere Vorlagen benützte. Freilich ist dasselbe nicht rein erhalten, sondern vom Hauptverfasser der Gesetze überarbeitet, so dass nicht immer mit Sicherheit entschieden werden kann, was ihm und was dem ursprünglichen Buch angehört. Sicher werden dem Ueberarbeiter die Einleitungsformeln 6, 1. 2α. 12. 17. 18α. 7, 22. 23a. 28. 29a und ein Theil der Unterschriften 7, 35—38 zuzuschreiben sein, aber auch sonst z. B. 6, 7—11. 7, 2—5. 20 f. 34 stösst man auf die ihm so geläufigen Formeln oder breitere Ausdrucksweise und 7, 22—27 (s. zu V. 29) ist vielleicht erst ein Einsatz von ihm, wie ausserdem in 6, 9. 19. 6, 13 u. s. sich wahrscheinlich jüngere Glossen finden. Unhaltbar ist das Urtheil von *Merx* (in *Hilgenfeld's* Zeitschr. VI. 1863 S. 41—84 und 164—181), welcher Cap. 6 f. für jünger als Cap. 1—5 erklärt. Freilich ergänzt 7, 2—5 eine wesentliche Lücke in Cap. 5, 14—26, aber daraus folgt nur, dass der Verf. von 5, 14 ff. schon im Sinn hatte, 7, 2 ff. zu bringen, und ist dies wahrscheinlich von ihm auch geschrieben, ebenso wohl auch 7, 8—10. Ueber andere Einwürfe s. in der Auslegung. — V. 1—6. Die erste Weisung, an die Priester, über die Behandlung *des Brandopfers*, in 5 Sätzen, nicht des Brandopfers im Allgemeinen, wie Cap. 1, sondern des von Gemeinde wegen Abends und Morgens zu bringenden täglichen Brandopfers, welches in älterer Zeit, da die Schelamim (V. 5) noch über die Brandopfer der Privatleute vorherrschten, das gewöhnlichste und hauptsächlichste Brandopfer gewesen zu sein scheint. V. 2. Dies ist die Weisung über das Brandopfer. *Es, das Brandopfer,* (bleibt) *auf seinem Brande auf dem Altar die ganze Nacht durch bis zum Morgen, und das Feuer des Altars wird damit brennend erhalten,* brennt daran fort. בּוֹ] nicht: *auf ihm*, dem Altar (*Kn. Merx* A.), weil selbstverständlich, und weil das Feuer nicht בַּמִּזְבֵּחַ, sondern עַל־ הַמ׳ brennt; eher frei auf עֹלָה bezogen (*Ke. Kal.*, vgl. V. 8 מְנָחָה; Ex. 11, 6), am besten auf מוֹקְדָה, welches selbst ebendarum und wegen mangelnden Artikels (den nur *Sam.* hat) als מוּקָד mit raphirtem ה־

(vor ע) aufzufassen ist. Die Correctur הַמּוּקָדָה für על מוקדה (*Merx* nach *Onk.* und *Pesch.*: „das ist das Brandopfer welches verbrannt wird“ u. s. w.), taugt nichts, weil 1) wohl Feuer הוּקַד, aber nicht Opfer, 2) dies eine sonderbare Umschreibung der עֹלַת תָּמִיד wäre und 3) ואש וגו׳ sich daran nicht anschlösse. — V. 3. „Dann zieht der Priester (am Morgen) sein linnenes Gewand an, und linnene Beinkleider, und *hebt auf* oder *ab*, räumt ab *die Fettasche*, *zu welcher das Feuer das Brandopfer verzehrt* d. h. in welche das Feuer das Fleisch verwandelt, und *legt*, schüttet *sie* neben den Altar hin (s. 1, 16)“. מדו] nicht poet. st. c.-Form (*Ew.* § 211, b), auch nicht מָדוּ oder מֶדֶו (*Böttch.*), sondern מַד mit Suff., das an בַּד nicht angehängt werden konnte (vgl. 26, 42 u. ö. bei *Ew.* § 291, b; *Ges.* § 121, b), obgleich מִכְנְסֵי בַד weder Suff. noch Artikel hat; *Sam.* und *Targ.* geben מַדֵּי, und LXX zwar Sing., aber ohne Suff. Der Plur. taugt nicht, da Gürtel und Mütze (Ex. 28, 40) keine מַדִּים sind. בַּד] s. Ex. 28, 42. „Es sind die priesterlichen Kleider, ohne welche der Priester nicht an den Altar treten durfte“. בשרו] euphemistisch, s. Ex. 28, 42. Lev. 15, 2 f. אֲשֶׁר] vertritt hier den Acc. des Produkts (לְ Am. 2, 1) *Ew.* § 281, d. — V. 4. „Dann soll er die Priesterkleider ablegen, welche nur am hl. Orte zu tragen waren (Ez. 44, 19) und andre anziehen, näml. seine gewöhnlichen und die Asche an einen reinen Ort ausserhalb des Lagers bringen (s. 4, 12). Dies geschah wohl nur von Zeit zu Zeit; in der Darstellung dieser Geschäfte aber wird das Einzelne einander näher gerückt. Aehnlich 4, 20 f.“ — V. 5. Das Feuer auf dem Altar soll *damit* (dem מוֹקֵד der עֹלָה wie V. 2) forterhalten werden, soll nicht verlöschen näml. die Nacht über bis zum Morgen; dann (Morgens) „soll der Priester *anzünden* (Neh. 10, 35. Jes. 50, 11) *auf ihm Hölzer* d. i. Holz auf die noch glühenden Kohlen auflegen und angehen lassen und dann das Morgenbrandopfer anrichten sowie ferner die Fettstücke (s. 3, 3) der Dankopfer verbrennen“, näml. wenn solche den Tag über vorkommen. Die שְׁלָמִים waren damals noch die gewöhnlichsten Privatopfer (s. V. 1). — V. 6. „So soll auf dem Altar beständig Feuer unterhalten werden und niemals erlöschen. Aehnliches findet sich auch bei andern alten Völkern. Auf den Altären des Ammon zu Bostar in Afrika unterhielt man ein unauslöschliches Feuer (Sil. Ital. 3, 29), ebenso im Tempel der Demeter zu Mantinea in Arkadien (Paus. 8, 9, 1) und im Pantempel einer andern arkadischen Stadt (Paus. 8, 37, 8). Dagegen das unauslöschliche Feuer der Hestia oder Vesta (Orph. hymn. 83; Plut. Numa cp. 9. Camill. 20; Pollux 1, 4. Paus. 5, 15, 5) beruht auf der eigenthümlichen Bedeutung dieser Gottheit und das auf den Altären der Perser (Strabo 15 p. 732 f. Curt. 3, 3, 9. Amm. Marc. 23, 6, 34) auf der religiösen Verehrung des Feuers“. — V. 7—11. Die zweite Weisung betrifft das *Speisopfer*, in 5 Sätzen. Es ist nicht ein misverstandener Auszug aus Cap. 2 (*Merx*), wenn gleich der Natur der Sache nach beide Stellen zum Theil die gleichen Bestimmungen enthalten, sondern ein selbständiges Gesetz. Dabei ist möglich, dass wie in der ersten Weisung das Tamid-Brandopfer, so hier speciell das (in Ex. 29, 40. Num. 28

5 schon enger damit verbundene) Tamid-Speisopfer gemeint ist (*Ros.*), wenigstens scheinen LXX und *Targ.* das ausdrücken zu wollen, wenn sie הקריבו (*Sam.* הקריבו) durch ἣν προσάξουσιν αὐτήν oder דיקרבון יתה übersetzen. הקרב] Inf. abs. wie 2, 6. Ex. 13, 3 u. s.; בני אהרון ist Subj. dazu wie Dt. 15, 2 u. s. (*Ew.* § 328, c); ist die Privatmincha bezielt, dann ist הקריב hier anders zu verstehen als 2, 8. „לפני יהוה] s. 1, 5. אל פני] für לפני bei Verbis der Bewegung 9, 5. 16, 2. Ex. 23, 17. Num. 17, 8. 20, 10. — V. 8. Der Dufttheil für Jahve, s. zu 2, 1 f.“ והרים] Subj. ist der einzelne oder dienstthuende Aaronsohn. ממנו] frei (Ex. 11, 6), hier um so eher möglich, da es sofort durch מסלת ומשמן erläutert wird; *Sam.* ממנה. המזבח] *Sam.* המזבחה (*Ew.* § 281, d; *Ges.* § 118, 1). ריח] *Sam.* und LXX: אשה ריח vgl. 2, 2; aber es ist hier überhaupt ein von den sonstigen Formeln etwas abweichender Sprachgebrauch. — V. 9. „Der Rest für die Priester (s. 2, 3), welche ihn aber als Ungesäuertes essen, also ohne Säuerung verbacken sollen (s. 2, 11), und zwar am hl. Ort.“ בחצר אהל מועד] wie V. 19, abweichend von dem Ausdruck Ex. 27, 9 und von פתח א' מ' oder auch (10, 12) אצל המזבח des A, und wohl Glosse. — V. 10. Er soll nicht gesäuert oder zu Gesäuertem verbacken werden. „Er ist ihr Theil, den Jahve von seinen Feueropfern (*Sam.* und LXX: מאשי יהוה) ihnen verleiht, und hochheilig (s. 2, 3) wie Sünd- und Schuldopfer.“ Uebrigens fällt die 1. pers. נתתי auf (s. 7, 34) und ist hier wohl der Ueberarbeiter zu erkennen, wie in V. 11. — V. 11. „Nur die männlichen Aaroniden durften die heiligen Gaben ersten Ranges verzehren, ihre Angehörigen waren blos bei denen zweiten Ranges zugelassen; s. 21, 22. לדרתיכם] wie Ex. 12, 14. Das Suff. בָּהֶם geht auf die eben genannten hochheiligen Gaben.“ *jeglicher, welcher sie anrührt, wird heilig*] wie *sacer esto!* Ebenso V. 20. Ex. 29, 37. 30, 29. Was näher unter dem יקדש zu verstehen sei, ob: dem Heiligthum verfallen wie ein חֵרֶם (*Ew.* Alt. 106), oder so dass er dem Heiligthum fortan Dienste zu thun hat, davon aber sich lösen kann, wie einer, der sich Gott gelobt hat 27, 2 ff. (*Theodoret* qu. 5 ad Lev., *Abene. Kur. Kn.*), oder: heilig, so dass er fortan sich wie Priester besonderer Heiligkeit zu befleissigen und doch nicht priesterliche Rechte geniessen soll (*Ke.*), ist weder hier noch sonstwo angegeben. Nur das Letztere ist sicher unrichtig, da man Niemand mit einer Strafe straft, die man von ihm nicht erzwingen kann. „Das Wort קֹדֶשׁ hat hier mit דָּבָר denselben Sinn (27, 10. 21. Jos. 6, 19) und kommt auch sonst so vor (Num. 17, 2 f. Dt. 22, 9). Für den Sinn *er soll heilig sein* d. h. nur Heilige (Priester) dürfen sie anrühren (*Luth. Cler. JDMich.*“ *Kal., Riehm* Sühne 65, *Baudissin* Stud. II. 54 f.) „müssten die Worte anders lauten“, nach dem קדש קדשים הוא V. 10 wäre dieser Satz selbstverständlich und unnöthig; auch die V. 20 f. daraus abgeleiteten Folgen sprechen nicht für diese Auffassung. Sonst vgl. Ez. 44, 19. 46, 20. Hagg. 2, 12; auch *Geiger* Urschr. 171 ff. — V. 12—16. Ein dritter Abschnitt betrifft *das Speiseopfer des Hohepriesters.* Er ist nicht wie die andern als תּוֹרָה bezeichnet, hat V. 12 eine von 6, 2 (18) verschiedene Einführungsformel, enthält mehreres unklare oder sich wider-

sprechende, und scheint erst durch jüngere Ueberarbeitung in seine jetzige Gestalt gebracht zu sein. Den ganzen Abschnitt für einen sehr jungen Einschub zu halten (*Merx* 172ff.) wird durch Ausdrücke wie מרבכת (vgl. 7, 12) תפיני, כליל eher widerrathen als empfohlen, und die Ungewöhnlichkeit selbständiger Speisopfer in jüngeren Zeiten weist vielmehr darauf hin, dass hier eine alte Regel zu Grund liegt. Das Fehlen des Abschnittes im Cod. Alex. der LXX hat schwerlich kritische Bedeutung, da die andern Zeugen, nam. *Sam.*, ihn haben. — V. 13. *am Tage seiner Salbung*] s. 4, 3. 8, 12; Acc. beim Pass. wie Ex. 10, 8 u. ö. Nach Ex. 29, 35. Lev. 8, 33 bei A dauert die Weihe 7 Tage und בְּיוֹם müsste auf den ersten von diesen gehen, oder wie Gen. 2, 4 allgemeiner für *wann* genommen werden. Es von dem 8. Tag, nach vollendeter Weihe (Cap. 9) zu verstehen (*Rabb. Ke. Öhl.*), erlaubt der Ausdruck nicht und verbietet die Anrede an Mose V. 14, welcher nur während der 7 Tage als Priester waltete. Da nun aber diese Mincha zugleich als תָּמִיד bezeichnet wird und dieser Ausdruck eine Einschränkung derselben auf den Amtsantritt jedes neuen HP. (*Kn. Kal.*) nicht erlaubt, sondern die traditionelle Auslegung (Sir. 45, 14. *Jos.* ant. 3, 10, 7; Talmud, *Outr. Rel. Öhl. Ew. Kur.*) fordert, wornach der HP. für sich und sein Haus (אהרון ובניו) täglich Morgens und Abends diese (später מִנְחַת חֲבִתִּים genannte) Mincha zu wiederholen hatte, so muss entweder תָּמִיד oder ביום המשח אתו ein jüngerer Zusatz sein. Da wahrscheinlich A selbst (s. S. 375) Cap. 6f. schon aufgenommen hatte, er aber weder Cap. 8 noch Cap. 9 diese Mincha erwähnt, so ist anzunehmen, dass ביום המשח אתו (vgl. zu בְּיוֹם auch 7, 36) zugesetzt und im Zusammenhang damit V. 14 תביאנה und תקריב aus יביאנה und יקריב geändert ist, um die nachexilische Praxis bei der Amtsübernahme der Priester daran anzuknüpfen. מנחה תמיד] eig. *ein Speisopfer fortwährend* d. h. ein immer, täglich sich wiederholendes (Num. 28, 3); der st. c. ist sonst gewöhnlicher *Ges.* § 116, 6. *Ew.* § 287, h. סלת] s. 2, 1. „Ein $^1/_{10}$ Epha Mehl war das kleinste Speisopfer, welches das Schaf begleitete (Num. 15, 4. 28, 5), aber auch selbständig als Sündopfer vorkommt (5, 11. Num. 5, 15)." — V. 14. „Auf der Machabath (2, 5) soll es mit Oel bereitet werden und Mose soll es zum Altar herbeibringen als מֻרְבֶּכֶת *Gemischtes*, *Gemengtes* d. h. gehörig mit Oel durchmengt und durcheinander gearbeitet. Es ist eine Bereitung gemeint, wie sie bei der Ftita der Araber stattfindet. Das Wort findet sich nur noch 7, 12. 1 Chr. 23, 29 und bestimmt sich nach رَبَكَ *commiscuit, paravit miscendo* cibum." תֻּפִינֵי] *Sam.* תופני; das Wort nur hier und unklar, von *Onk.* beibehalten, in *Vulg.* umgangen, in LXX (ἐφοικτά, var. ἑλικτά) und *Targ. Jon.* (מְרַסְקָא) wie in *Pesch.* auf den Begriff *brechen* zurückgeführt. Sprachlich unmöglich sind die Ableitungen von אָפָה (*Gebäcke, GrVen., Abene. Raschi Kimchi Ges.*), von חָפָא חָפַשׂ den Kochtopf auf den Stein oder Untersatz stellen (wohlgeschichtete *Aufsätze* (!) einer Bissen-Mincha, *Kn.*), von תוף (angeblich: *brennen*

rösten, also *Geröstetes*, *Fürst Kal.* vgl. *Olsh.* § 215, h), sprachlich kaum möglich, jedenfalls sachlich unstatthaft die von أفن (angeblich: *deminuit*, woher *comminuta! frusta!* kommen soll, *Ros. Ke.*); auf fingirten Wurzelbedeutungen ruhen *Schichten* (תֻּפִּין *Ew.* § 156, c von תָּפַן *schichten*) und *Pochstückchen*, *Bröcklein* (*Böttch.* von angeblichem תָּפַן *klein pochen* oder *stossen*). Entweder muss man ein bis jetzt undeutbares Wort unklarer Abkunft anerkennen, oder darin eine verdorbene Lesart vermuthen, und mit *Pesch.* (ܘܦܘܬܝܗ) תְּפֻתֶּנָּה *sollst sie zu einer Brocken-Mincha zerbrechen* (*Merx* 60 f.) wiederherstellen. Die Brockenform soll wohl der Zerlegung in die נְתָחִים bei der thierischen עֹלָה (1, 8) entsprechen. Dieses Opfer bringt der HP. für sich und die Priester, natürlich *ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων* (*Jos.* ant. 3, 10, 7), in gleichem Sinn wie die עֹלַת תָּמִיד für das Volk gebracht wurde. Nach jüdischer, aber nicht allgemein angenommener Tradition sollen auch die gemeinen Priester wenigstens bei ihrer Weihe diese מִנְחַת פִּתִּים geopfert haben: aus dem Text geht das nicht hervor. Ob Num. 4, 16 dieselbe מִנְחָה gemeint sei, ist fraglich. תַּקְרִיב] sonst immer תקטיר in dieser Phrase. Auch רֵיחַ נִיחֹחַ, ohne אשה davor, ist ungewöhnlich, doch so schon V. 8. — V. 15. 16. „*Der statt seiner von seinen Söhnen gesalbte Priester* (s. 4, 3) *soll es machen* d. i. wer in Zukunft von Aarons Nachkommen HP. wird, soll es darzubringen haben. Es soll aber dem Jahve als Ganzopfer verbrannt werden, wie auch jedes andre Speisopfer eines Priesters ein Ganzopfer sein soll. Am Speisopfer hatte der Darbringer keinen Antheil (2, 3. 10). Da nun hier der Darbringer ein Priester ist und Hochheiliges sonst niemand essen darf, so muss das priesterliche Speisopfer ganz verbrannt werden.“ כָּלִיל] s. zu 1, 3. — V. 17—23. Der 4. Abschnitt ist wieder eine *Weisung*, und zwar über das *Sündopfer*, wegen der Unterbrechung durch V. 12—16 neu eingeleitet durch die V. 1 f. dagewesene Formel. Die Voraufsetzung des Sünd- und Schuldopfers vor das Dankopfer (anders als Cap. 1—5) schwerlich, weil dem Vrf. jene wichtiger schienen (*Kn. Kal.*), sondern weil er über das Dankopfer, als das gewöhnlichste von allen, viel mehr zu sagen hatte (7, 11—34). V. 18. במקום אשר] 4, 24. „Am Ort des Brandopfers (1, 11) ist es darzubringen; hochheilig (21, 22) ist es.“ Die erstere Bestimmung schon 4, 24. 29. 33; schwerlich blos dorther wiederholt, eher umgekehrt. לפני יהוה] s. 1, 5; vgl. 4, 4. — V. 19. „Dem die Sühngebräuche vollziehenden Priester soll das Fleisch gehören (s. 4, 11), er darf es aber nur am hl. Orte im Vorhofe des Heiligthums bereiten und verzehren (s. 21, 22).“ מחטא] חִטֵּא hat hier und 9, 15 als Pi. denom. die Bedeutung, *die* חַטָּאת *behandeln*, *vollziehen*, *darbringen*, während die hieraus erst abgeleitete *entsündigen*, *versöhnen*, *reinigen* sonst im Gesetz (Lev. 8, 15. 14, 49 ff. Num. 19, 19. Ex. 29, 36) vorherrscht. בחצר וגו׳] wie V. 9. Uebrigens stehen hier V. 19—22 (nur) Privatsündopfer in Rede. — V. 20. *Wer berührt*] s. V. 11. וַאֲשֶׁר יִזֶּה וגו׳] nicht: *wer spritzt* (*Kn. Ke.*) sondern: *was* (wenn etwas

s. 4, 22) *von seinem Blut auf das Kleid spritzt — das worauf* (בֶּגֶד hier fem., aber *Sam.* עליו) *es spritzt, sollst du waschen am hl. Ort* d. h. wenn Jemandes Kleid „von dem Blut befleckt wird, so soll der Flecken an Ort und Stelle ausgewaschen werden, damit der Bespritzte nicht hl. Blut (s. 4, 7) mit hinwegnehme in's gemeine Leben und es entweihe. Angeredet ist Aaron d. i. der Priester; er soll waschen, weil der Laie das hl. Blut nicht anrühren darf.“ In LXX freilich blos *πλυθήσεται*, und in einigen Ms. des *Sam.* יכבס. — V. 21. „Das irdene Geräth, worin der Priester sich das Fleisch kocht, soll zerbrochen werden; wenn es aber in einem kupfernen gekocht worden ist, so soll dieses gerieben und geschwemmt d. i. gehörig gescheuert und abgespület werden. Das irdene Geräth“ (zumal wenn nicht glasirt) „zieht den Stoff ein und wird von ihm durchdrungen, während er beim metallenen sich blos aussen ansetzt. Aehnlich die Bestimmungen hinsichtlich verunreinigter irdener Gefässe und Geräthe 11, 33. 35.“ Von wann an diese peinliche Auslegung des Begriffs der Hochheiligkeit datire, kann nicht bestimmt werden. Uebrigens zeigt die Stelle, dass es am hl. Ort Kochstätten gab (vgl. Ez. 46, 20. 24) wie Backstätten 6, 9 f. — V. 22. *Alles Männliche*] s. 21, 22. Diese Vorschrift, wenn auch nicht in Widerspruch mit V. 19, geht doch über V. 19 hinaus und dürfte ein Zusatz sein, zur Ausgleichung mit Num. 18, 9 f.; ebenso aber muss dann auch über 7, 6 und 6, 11[a] geurtheilt werden. In der That ist ja auch das natürliche, dass dem sühnenden Priester das Fleisch zunächst zufiel und erst weiterhin, weil er nicht alles aufessen konnte, auch die andern zugelassen wurden. Allein um soweit dieses Recht fortzubilden, dazu gehörte keine lange Praxis. Die Meinung ist: Pflicht und Recht zu essen hat zunächst der Sühnende (6, 19. 7, 7), aber davon essen *können* alle Priester (6, 22. 7, 6), nur sonst Niemand; Num. 18, 9 f. macht nur das letztere geltend, weil es die Priesterantheile überhaupt aufzählen will. Auf jeden Fall ist, dass 6, 19. 7, 7 die (aus einem älteren Gesetz) eingeschalteten Verse seien (*Merx*), nicht zuzugeben, und 6, 19 (als Entwicklung der Folgen des קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) steht in seinem richtigen Zusammenhang. — V. 23. Wohl ein (der Vollständigkeit wegen, in Berücksichtigung von Cap. 16 oder 4 gemachter) Zusatz zur ursprünglichen תּוֹרָה. „Die für den HP. oder das Volk dargebrachten Sündopfer, von deren Blut in die Stiftshütte hineingebracht wird, *zu versöhnen im Heiligthum* d. i. um daselbst mit dem Blute Sühngebräuche zu vollziehen (16, 17. 27), sollen nicht gegessen, sondern mit Feuer verbrannt werden, worüber z. 4, 11“, wo der wahrscheinliche Grund dafür angegeben ist. Freilich daraus, dass am Versöhnungstag der HP. und der, welcher den Stier und Bock des Sündopfers wegbrachte und verbrannte (16, 24. 28), gewisse Waschungen zu vollziehen hatten, wie der, der den Sündenbock für Asasel fortführte (16, 26), könnte man (unter Beiziehung des übrigens wesentlich verschiedenen Falls Num. 19, 7 f. 10) schliessen, und hat geschlossen (*Outram* 234 ff., *DeW.* opusc. p. 24, *v. Cölln* bibl. Theol. I. 270; *Scholl* V, 2 S. 154 ff.; *Ew. Ri.*, wie schon die *Rabb.* bei *Outr.* p. 251 ff.), dass das Sündopferfleisch unrein gewesen sei. „Allein

es kann etwas nicht hochheilig und unrein zugleich sein“: so richtig *Knobel*, so weit es die gewöhnlichen Sündopfer betrifft. Jedoch um zu erklären, warum in dem angeführten Fall der Priester und seine Gehülfen erst durch Waschung sich reinigen mussten, wird es nicht genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass sie zwar nicht durch das Opfer, wohl aber durch die Sünde, mit deren Sühnung sie zu thun hatten, verunreinigt worden seien und dass am Versöhnungstag es ohnedem eine umfassende Verunreinigung zu sühnen gab (*Kn.*), denn mit Sühnung von Sünde und Unreinheit (Cap. 12 ff.) hatten die Priester es auch sonst zu thun, ohne dass daraus jene Folge für sie entsprang, sondern man wird anerkennen müssen, dass bei jenen Sühnegebräuchen des Versöhnungstags aus alten Zeiten her noch andere Anschauungen nachwirkten (s. S. 417), von denen aber bei den übrigen Sündopfern und nam. im Hauptgesetz Cap. 4 f. sich keine sichere Spur mehr zeigt.

Cap. 7, 1—10. Der 5. Abschnitt, eine Weisung über das *Schuldopfer* und die bei ihm sowie beim Brand- und Speisopfer gebräuchlichen Priesterantheile. Es soll hier, bevor auf die Schelamim übergegangen wird, mit den andern Opfern abgeschlossen werden, und da oben (6, 1—11) bei der עֹלָה und מִנְחָה hauptsächlich die öffentliche und tägliche in's Auge gefasst war, so erklärt sich's wohl, dass das über die Priesterantheile von der Privat-ʿOla und -Mincha zu sagende erst hier nachgebracht wird (anders *Berth.* S. 166). — V. 1. קדש קדשים] vgl. V. 6. 6, 10. 18. 22; s. zu 21, 22. — V. 2. במקום אשר] 6, 18; s. 1, 11. — Die Vorschriften über die Behandlung des Blutes und Fettes sind hier neu: in 5, 14—26 sind sie mit Rücksicht auf diese Stelle hier weggelassen. Das Blut ist zu sprengen, wie beim Brand- und Dankopfer (s. 1, 5), nicht wie beim Sündopfer, worüber zu 4, 5. Die Handauflegung (1, 4) ist nicht erwähnt, weil dies kein vollständiges Ritualgesetz ist (auch 6, 18 fehlt sie). Dass sie beim Schuldopfer nicht stattgefunden habe (*Kn. Rinck* S. 375 f.), ist ein Schluss ex silentio, den Andere (*Bähr Ew. Ke. Öhl. Kur. Merx Kal.*) mit Recht nicht als richtig anerkennen. Zeichen der Abtretung und freien Dahingabe (*Kn.*) war die Semikha überhaupt nicht; und selbst wenn sie es gewesen wäre, würde doch nicht *blos* dem Schuld- sondern auch dem Sündopfer der Charakter der *freien* Abtretung mangeln. Der richtig verstandene Sinn der Semikha (s. 1, 4) erfordert, dass sie auch beim אָשָׁם statt hatte, und die Tradition hat das auch immer so verlangt (z. B. *Rel.* ant. III, 1, 16). Aus V. 7 indessen kann hierüber nichts erschlossen werden. — V. 3—5. Das Fett ist auf dem Altar anzuzünden. Die Aufzählung dieser Fettstücke wie 3, 9 f. 3, 3 f. 4, 8 f., nur dass hier ואת כל החלב אשר על הקרב im mass. Text (nicht in LXX *Sam.*) fehlt. Sogar die Formeln sind gleich; dies fällt einigermassen auf, und stammt V. 3^{b}—5^{a} wohl erst vom Bearbeiter. Ueber das *καί* der LXX vor אֶת הָאַלְיָה s. zu 3, 9 f. — V. 6 wie 6, 22. 19; sonst s. zu 6, 22. — V. 7. „Dem Priester soll es sein, *welcher damit versöhnet*, d. h. durch die Darbringung desselben dem Schuldigen bei Gott Begnadigung erwirkt, so dass in dieser Hinsicht das Schuldopfer wie das Sündopfer 6, 19 ist“ und für

beide eine Weisung gilt. יכפר בו] s. 4, 20. — V. 8—10. Noch einige Bestimmungen über die Priesterantheile vom Brand- und Speisopfer d. h. von solchen Opfern, an denen nur Jahve und seine Diener Theil haben (im Gegensatz gegen die Schelamim V. 11 ff.). — V. 8. הכהן] cas. abs. wie V. 7. Zu bemerken ist die nachdrückliche Hervorhebung: der Priester, welcher das (את *Ew.* § 277, d) Brandopfer von Jemand darbringt — die Haut des B., welches er darbringt, dem Priester, ihm (*Ew.* § 314, a) soll sie gehören; (vgl. V. 9). Der gedachte Gegensatz ist nicht der Darbringer, sondern (V. 10) לְכָל־בְּנֵי אַהֲרֹן. Die Haut des Brandopfers soll immer dem fungirenden Priester gehören. „Dies war wohl auch beim Schuldopfer und den geringeren Sündopfern der Fall, doch nicht beim Dankopfer, wo sie dem Darbringer verblieb (M. Zebach. 12, 3). Nach Schol. ad Aristoph. Plut. 1181 und Vesp. 715 sowie nach Suid. u. *κωλακρέτης* und *νομιζόμενα* fielen auch bei den Griechen die Häute der Opferthiere den Priestern zu.“ — V. 9. „Jedes im Ofen oder in der Pfanne oder auf der Platte bereitete und also in Backwerk bestehende Speisopfer fällt, soweit es nicht Gott verbrannt wird, dem Priester zu, welcher es darbringt; s. zu 2, 4 ff. — V. 10. Dagegen gehört jedes in Mehl oder Schrot (2, 14 ff.) bestehende Speisopfer den Aaroniden zusammen, so dass jeder gleicherweise daran Theil hat.“ Das *mit Oel beschüttete* ist, da für gewöhnlich zum Mehl und Schrot Oel gehörte (2, 1. 15), das gewöhnliche; das *trockene* (ohne Oel) ist das Sünd- und das Eiferopfer (5, 11. Num. 5, 15), andere Beispiele davon sind im Gesetz nicht erwähnt. איש כאחיו] *einem wie dem andern.* Der Grund, warum Backwerk dem fungirenden, Mehl und Schrot aber mit oder ohne Oel allen Priestern gehören soll, liegt schwerlich darin, dass mit jenem der Priester, als Ueberwacher der Bereitung, mehr Mühe hatte (*Kal.*), eher darin dass Backwerk überhaupt seltener und dann in kleinern Quantitäten geopfert wurde (*Ke.*), oder dass das Mehl zu Vorräthen am Heiligthum angesammelt werden konnte, während das Backwerk bald verzehrt werden musste (*Kn.*). Der Einwand (*Merx*, *Kal.*), dass dann die Vertheilung des Backwerks unter alle und die Ueberweisung des Mehls an den einen das natürlichere gewesen wäre, trifft nicht, denn zur Vertheilung an alle war das Backwerk in jedem einzelnen Fall zu wenig und (am Heiligthum zu bewahrenden) Vorrath von Hochheiligem konnte nicht der Einzelne aufheben, sondern nur die Gesammtheit der Priester. Wer sein Backwerk nicht aufessen konnte, mochte andern Priestern davon freiwillig abgeben, wie vom Fleisch (nach V. 7. 6. 6, 19. 22). Speculationen über das muthmassliche Alter dieser Vorschrift sind umsonst. — V. 11—21. Der 6. Abschnitt eine Weisung über das s. g. *Dankopfer*, besser *Friedmahlopfer*, in 10 Sätzen. Im wirklichen Leben der alten Zeit war dieses das gewöhnlichste Privatopfer; mit Regeln darüber beschäftigen sich auch der 7. und 8. Abschnitt, und liegt darin wohl auch der Grund seiner Zurückordnung (s. zu 6, 17) hinter die andern Opfer. וקריב] „Das Subj. ergänzt sich aus dem Verb., *Ew.* § 294, b“; *Sam.* und LXX וקריבו. Dass dieser Zusatz kein müssiger ist, sieht man aus der geflissentlichen Näherbestimmung אֲשֶׁר לַיהוָה

V. 20 und 21 und המקריב את ז' ש' ליהוה V. 29. Es gab also auch ein ז' ש', das nicht ליהוה war; damit ist natürlich nicht ein ז' ש' für andere Götter gemeint, wohl aber ein gewöhnliches Schlachten, das mit einem Fried- und Freundschaftsmahl verbunden war (s. zu 3, 1). — V. 12. „Wenn einer es darbringt עַל תּוֹדָה *auf Lob*“ (besser *Dank*) d. i. auf Grund davon, wegen Lobes, so soll er auf das Lobopfer darauf d. i. zu ihm hinzu (Gen. 28, 9. 30, 40) gewisse Backwerke als Beigaben darbringen, über welche z. 2, 4 ff. Der זֶבַח תּוֹדָה hier und 22, 29. Ps. 107, 22. 116, 17, wofür kürzer תּוֹדָה Jer. 17, 26. 33, 11. Am. 4, 5. Ps. 56, 13. 2 Chron. 29, 31, aber V. 13. 15 auch vollständiger זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִים“ *Friedmahl-Dankopfer*, das „Gott zum Dank gehalten wird, war eine besondre Art des Schelamim, verschieden von dem V. 16 genannten Gelübde und Freiwilligen. Es erscheint als die wichtigste Art: es wird zuerst genannt und sein Fleisch musste am Opfertage selbst verzehrt werden (V. 15). Es muss das Dankopfer im engeren Sinn sein, also die Art, welche bestimmte göttliche Wohlthaten und zwar sie allein zum Anlass hat; תּוֹדָה *bekennen*, dann *loben, danken* steht meist mit Beziehung auf die göttliche Huld und Güte und vom Loben Gottes zum Dank für empfangene Wohlthaten“ (s. zu V. 16). חַלַּת רָקִיק] 2, 4. וסלת וגו'] *und Feinmehl gemengt Kuchen beschüttet mit Oel*, d. h. Kuchen, welche als ölgemengtes Feinmehl, also aus solchem bereitet und dann mit Oel beschüttet sind.“ Die Construction (*Ges.* § 139, 2. *Ew.* § 284, a) ist hart, aber die Auslassung von חלות בלולת (LXX *Wel.*) taugt noch weniger. „In andern Stellen heisst dieses Gebäck *Brod*, *ungesäuertes Brod* und *Oelbrodkuchen* (8, 26. Ex. 29, 2. 23); es lässt sich aber nicht näher bestimmen.“ סלת] 2, 1. מרבכת] 6, 14. — V. 13. *Zu Kuchen gesäuerten Brodes hinzu* (V. 12. 23, 18. Ex. 23, 18) *soll er seine Gabe darbringen, zu seinem Friedmahldankopfer* d. h. „zu gesäuertem Brod und zu dem Opferthiere hinzu soll er die V. 12 genannten Backwerke darbringen; sie sind mit קָרְבָּנוֹ gemeint. Das gesäuerte Brod brachte der Darbringer von selbst mit, um es bei der Opfermahlzeit zum Fleische zu geniessen; es gehörte nicht mit zum Opfer und wird daher hier nicht vorgeschrieben, sondern nur vorausgesetzt. Die vorgeschriebenen Backwerke mussten ungesäuert sein, weil Jahve davon erhielt (2, 11). Mit Unrecht haben Manche z. B. *JDMich. Win. Wel.* XXII. 416 hier den Gebrauch gefunden, auf einer Scheibe von gesäuertem Teige ungesäuerte Opferkuchen darzubringen.“ Die Uebersetzung: ausser (ungesäuerten) Kuchen soll er gesäuertes Brod als seine Gabe bringen (*Kal.*), ist falsch. Dass V. 12 und עַל in V. 13 (*Wel.* Gesch. I. 71) erst vom Ueberarbeiter eingefügt seien, kann man behaupten, wenn man das Gesetz (s. 2, 11) nach Am. 4, 5 zu corrigiren unternimmt, muss dann aber V. 14 auch für מכל קרבן mit LXX מִכָּל-קָרְבָּנוֹ lesen. — V. 14. „Von diesem ungesäuerten Backwerke soll er Jahve eine Hebe darbringen, nämlich *einen von jeder Gabe* d. i. je einen Kuchen von den V. 12 genannten 3 Arten.“ Diese Hebe gehört dem Priester, der das Blut gesprengt hat, speciell (nicht allen Priestern zusammen; לוֹ vgl. V. 8 f.). „Das Uebrige verbleibt

dem Darbringer für sich und seine Gäste.“ War dieser Kuchen neben der Askara (*Kn. Ke.*) oder statt derselben zu heben? Ohne Zweifel das letztere. Wäre nach dem allgemeinen Minchagesetz verfahren worden, so müssten nach 2, 10 alle nach der Askara übriggebliebenen Kuchen dem Priester zugefallen sein, nicht blos der eine. Vielmehr aber beim Mahlopfer tritt Gott wie das Altarfleisch (V. 29—31), so auch das Altarbrod seinem Priester ab, der für ihn die Mahlzeit hält, und das Gesetz 2, 4—10 bezieht sich auf die selbständige Mincha. Möglich auch, dass späterhin noch eine besondere Mahlmincha (s. Num. 6, 15. 15, 4 ff.) zum זבח שלמים verlangt wurde. Unhaltbar ist die Erklärung von *Köhl.* Gesch. I. 400, der zweierlei fungirende Priester annimmt, einen זֹבֵחַ und einen מַזֶּה, und jenem die תְּרוּמָה, diesem das Uebrige zuerkennt. — V. 15. Das Fleisch des Friedmahldankopfers „soll an seinem Opfertage gegessen werden und er soll nichts bis zum Morgen lassen“ (s. Ex. 16, 23), wogegen es beim Friedmahlopfer „des Gelübdes und Freiwilligen auch noch am Tage darnach gegessen werden darf; was bei jenem am zweiten und bei diesem am dritten Tage noch übrig ist, soll verbrannt werden (8, 32. 22, 30. Ex. 29, 34). Ein andrer alter Gesetzgeber macht diesen Unterschied nicht, sondern gibt die mildere Vorschrift für die“ Friedmahlopfer „überhaupt (19, 5—8). *bis zum Morgen*] Die fröhlichen Opfermahlzeiten mochten oft bis tief in die Nacht dauern, zumal wenn sie, wie grössere Gastmähler (Jos. b. j. 1, 17, 4), erst gegen Abend anfingen. Die Vorschrift des Verbrennens bezweckt nicht etwa, dass die Darbringer genöthigt werden sollten, die Aermeren Theil nehmen zu lassen (*Theodoret.* qu. 6 ad Lev.; *Cler. JDMich. Vat. Ros. Scholl* V, 2 S. 123), und das Opferfleisch wirklich zu verwenden (*Win.*), sondern hat den Grund, dass das Fleisch in dem warmen Klima leicht in Fäulniss überging und unrein wurde, daher bei einer heiligen Mahlzeit ungeeignet; durch die Verbrennung entzog man es der Entweihung (s. 4, 12). So schon *Maim.* M. Neb. 3, 46 und *Bähr* II. 375 f. Jenen wie diesen Grund und noch mehr nimmt *Philo* de vict. p. 245 M. an und ihm folgt *Outr.* p. 185 f. Sonst entzog man Opferreste der Entweihung auch durch Vergrabung (Paus. 10, 32, 9).“ Was *Kal.* Lev. I. 248 gegen obige Begründung einwendet, trifft nicht; sie ist durch V. 18. 19, 7 f. Ex. 29, 34 an die Hand gegeben. Für Erklärung der kürzeren Frist des Lobopferfleisches ist aber allerdings (*Kal.*) hinzuzunehmen, dass gerade durch diese Kürze ihm der Charakter als hl. *Opfer*-Fleisches um so strenger gewahrt werden sollte. — V. 16. Correlat zu V. 12, woraus klar ist, dass hier weder נֶדֶר und נְדָבָה die species zur Gattung תּוֹדָה (*Hengst.* EKZ. 1852 S. 134) sind, noch תּוֹדָה eine besondere Species von נֶדֶר und נְדָבָה (*Del.* in Riehm's HWB. S. 256 f.). Vielmehr sind hier neben תּוֹדָה als weitere 2 Arten נֶדֶר und נְדָבָה aufgeführt, selbstverständlich als Arten der שְׁלָמִים, nicht der עֹלָה, was sie auch sein konnten (22, 18. Ez. 46, 12). Beide Arten sind neben einander genannt auch Dt. 12, 17, ferner und zwar als Arten der שְׁלָמִים aber ohne תּוֹדָה Lev. 22, 21 (doch s. V. 29). Num. 15, 3. 8, endlich neben זֶבַח und עוֹלָה Dt. 12, 6, wo *Kn.* unter זֶבַח

das Lobopfer verstehen will. Wie sehr überhaupt der Sprachgebrauch schwankte, zeigt noch besonders Jos. 22, 26 f. und 2 Chr. 33, 16. „Der נֶדֶר *Gelübde* kann nur ein Opfer sein, welches bei irgend einem Anlasse z. B. für den Fall der Erhörung einer Bitte Gott gelobt worden war, zu welchem sich also der Mensch durch ein Gelübde verpflichtet hatte. Es wurde dargebracht, wenn die Bitte sich erfüllt hatte und drückte Dank für die Erhörung aus; der gewöhnliche Ausdruck dafür ist שִׁלֵּם נֶדֶר *ein Gelübde vollständig machen* d. i. erfüllen, bezahlen, woneben auch שִׁלֵּם תּוֹדָה vorkommt Ps. 56, 13. Die נְדָבָה *Freiwilliges* (von נָדַב Ex. 25, 2) ist ein Opfer", welches ohne ein besonderes Versprechen, aus eigner Bewegung des Herzens, aus freiem religiösem Triebe hervorging (Ex. 35, 29. 36, 3). „Bei ihm war auch ein nicht ganz fehlloses Thier zulässig (22, 23), dagegen nicht beim Lobopfer und Gelübde, welche eine bestimmte Wohlthat oder Erhörung vergelten sollten." Bei alle dem wird aber nicht recht klar, warum der תּוֹדָה eine höhere Heiligkeit als dem נֶדֶר zukam. Bestimmtere Erklärungen über diese dreierlei Opfer werden nirgends gegeben, dieselben als drei überhaupt blos hier und 22, 21. 29 unterschieden. Es scheint, dass תּוֹדָה ein vorgeschriebenes Opfer war (z. B. bei der Darbringung der hl. Abgaben). Dass auch zu נֶדֶר und נְדָבָה Speisopfer gehörten, lehrt Num. 15, 3 ff.; ob auch die V. 12 für die תּוֹדָה geforderten Backwerke (*Kn.*), ist sehr fraglich; wahrscheinlicher ist, dass diese der תּוֹדָה eigenthümlich sein sollen (*Kal. Del.*). „[וממחרת וגו׳ *und am folgenden Tage, da mag der Rest davon gegessen werden*, nachdem am Opfertage die Hauptmahlzeit stattgefunden hat. Zum וְ nach Zeitangaben vgl. Ex. 16, 6. Den Ort solcher Mahlzeiten bestimmt der Vrf. nicht näher; jedenfalls hatten sie an dem Orte zu geschehen, wo das Heiligthum stand (Dt. 12, 17 f. 27, 7); beim nachexilischen Tempel durfte man sie in ganz Jerusalem halten (M. Zebach. 5, 6 f.)." — V. 17. 18. „Das am 3. Tage noch übrige Fleisch ist zu verbrennen. Sollte da in der That noch davon gegessen werden, was der Gesetzgeber für möglich hält, so wird es nicht wohlgefällig sein (s. 1, 4) und das Opfer dem Darbringer nicht gerechnet werden, so dass er also (wenn er seinen Zweck erreicht haben will) ein andres Dankopfer zu bringen hat"; die Theilnehmer aber werden ihre Sünde tragen, sich damit eine Schuld aufladen (s. 5, 1), für die Gott sie strafen wird, wenn sie nicht gesühnt wird. *Verdorbenes wird es sein*] „das Fleisch wird Gott als verdorben und mithin als unrein gelten, sollte es auch z. B. in der Winterzeit noch frisch genug sein. פִּגּוּל] im Hebr. nur vom Opferfleische (19, 7. Jes. 65, 4. Ez. 4, 14)." — V. 19. „Ungeeignet ist das Fleisch auch dann, wenn es mit irgend etwas Unreinem in Berührung kommt und dadurch unrein wird; es soll nicht gegessen, sondern verbrannt werden. Das zweite וְהַבָּשָׂר drücken LXX und *Vulg.* nicht aus, während *Sam. Pesch.* (*Abus. Houbig.*) וְ weglassen und הַבָּשָׂר zum Vorhergehenden ziehen" und *JDMich.* יִשָּׂרְפוּ הַבָּשָׂר verbessern will. Aber der mass. Text ist correct. „Man fasse ihn: und was das Fleisch noch ferner betrifft, so mag *jeder Reine Fleisch essen* d. i. am Fleischgenuss Theil haben. Vorher war von

der Beschaffenheit des Fleisches die Rede, hier von der der Personen; ohne וְהַבָּשָׂר würde das 2. Gl. sehr kahl dastehen." בָּשָׂר] ohne Artikel, im partitiven Sinn. — V. 20. 21. Ausrottung aus der Gemeinde (s. zu Ex. 30, 33) wird dem gedroht, „welcher vom Opferfleisch isset, während seine Unreinheit an ihm, er also mit einem verunreinigenden Uebel wie Aussatz, Samenfluss, Folgen des Beischlafs behaftet ist oder wenn er eine solche menschliche Unreinheit oder ein unreines Thier berührt und sich nicht gereinigt hat. Denn rein muss sein, wer von einer hl. Weihegabe essen will. Darüber zu Cap. 11—15. שֶׁקֶץ] umfasst die unreinen Vögel, Fische, Kriechthiere und Insekten, von denen allein im Gesetz das Wort 11, 10 ff. gebraucht ist. Es ist gesichert durch LXX u. *Vulg.* Das vom *Sam.* und einigen codd. dargebotene שֶׁרֶץ, welches allerdings *Onk. Pesch. Saad.*, aber doch wohl nur שֶׁקֶץ erklärend, ausdrücken und *Houbig. JDMich. Ros. deWe.* vorziehen, scheint aus 5, 2 herzurühren. Das überflüssige טָמֵא ist erträglich wie רָעָה bei תּוֹעֵבָה Ez. 6, 11. 8, 9." אשר ליהוה] s. zu V. 11, und vgl. zu 17, 5. — V. 22—27. Der 7. Abschnitt, durch eine Einleitungsformel für die Israeliten bestimmt, betrifft das Verbot des Genusses von *Fett und Blut:* bei den Schelamim, bei denen allein der Opferer vom Opfer mitgenoss, hat er seine richtige Stelle (vgl. schon 3, 16 f. ebenso). „Das Verbot des Fettgenusses geht blos auf die 3, 3 f. 9 genannten aus lauter Fett bestehenden Stücke, nicht auch auf das mit dem Fleische verwachsene Fett, und es beschränkt sich auf die 3 Hauptopferthiere oder auf *das Vieh, von welchem man Jahve Feueropfer darbringt*, d. i. welches beim Opferdienste zulässig ist, so dass also das Fett der andern reinen Thiere nicht verboten war." Auch 3, 16 f. ist, trotz seines allgemeineren Wortlautes, doch nach seinem Zusammenhang mit dem Schelamimgesetz nicht anders zu verstehen. „Jene Stücke gehörten bei allen Opfern Jahve und waren bei den meisten das einzige, was man vom Fleische ihm weihte (s. 3, 3); sie wurden durch diese ständige Weihung an Gott geheiligt" und werden hier unter Androhung der Ausrottung dem Genusse des Menschen entzogen (vgl. den Fall Gen. 32, 33). So *Kn.*; s. aber zu 17, 3 über den Zusammenhang der Sache mit Cp. 17. „Fremd ist dem Vrf. der rabb. Grund, dass das Fett der Gesundheit schade (*Maim.* M. Neb. 3, 48; *Outr.* p. 175); so auch *Grot.* und *JDMich.* M. R. IV, 211 f.; letzterer findet in der Beförderung des Oelbaus durch das Verbot ein weiteres Motiv, welches *Ros.* sich aneignet. *Win.* (Speisegesetze) erkennt den theokrat. Grund, zugleich aber auch die übrigen Rücksichten an. Das Rechte schon bei *Spencer* leg. rit. 1, 10, 2; *Ew.* Altth. S. 56. Das Fettverbot bei Gefallenem und Zerrissenem geht auf alle Thiere und hat die Unreinheit zum Grunde (s. 17, 15. 22, 8); solches Fett soll man nur *zu allerlei Geschäft* d. i. für Zwecke im gemeinen Leben bereiten und verwenden. Bei ordentlich geschlachteten Rindern, Schafen und Ziegen stand dies offenbar nicht frei. Was aber mit ihrem Fett geschehen sollte, gibt das Gesetz nicht an." Dass diese Vorschrift zugleich mit Lev. 17 durch Dt. 12, 20 ff. für die Zeit der Ansiedlung im Lande aufgehoben worden sei (*Ke.*), stimmt nicht

zu Lev. 3, 17. Vielmehr will das Priestergesetz eine dauernde Geltung desselben in derselben Strenge wie die Geltung des Blutverbots, welches das Dt. allein festhält. בי] fehlt in LXX. Begründet wird V. 23 und 24 zusammen. ונכרתה] s. Ex. 30, 33. — V. 26. 27. „Das Blutverbot beschränkt sich auf die Vierfüssler und Vögel und schliesst die Fische nicht mit ein.“ לעוף ולבהמה] *bezüglich auf das* d. i. vom *Geflügel und Vieh*. „Das Verbot wird im Gesetz wiederholt eingeschärft, s. weiter zu Gen. 9, 4. Auch im Koran 2, 168. 5, 4. 6, 146. 16, 116 wird Blutgenuss untersagt. An den nachtheiligen Einfluss des Blutgenusses auf Leib und Seele (*Maim.* M. Neb. 3, 48; *Hotting.* Hebr. leg. p. 200 f.) oder an den Blutgenuss bei den heidnischen Culten Asiens (*JDMich.* M. R. IV, 214 f.) oder an beides zusammen (*Ros.* ad 3, 17) hat der Vrf. nicht gedacht. *in allen euren Wohnsitzen*] s. Ex. 12, 20“, eine Formel des A. — V. 28—34. Der 8. Abschnitt, an die Israeliten gerichtet, betrifft *den priesterlichen Antheil am Fleisch des* s. g. *Dankopfers*, in 5 Sätzen und einer angefügten Begründung. — V. 29. Statt דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל haben *Sam.* und LXX ואל־בני ישראל תדבר. Wenn dies der ursprüngliche Text war, so folgt, dass einst eine Weisung an die Priester unmittelbar vorausgegangen war, also der 7. Abschnitt V. 22—27 ein jüngerer Einschub ist. Wer seine Friedmahlschlachtung *dem Jahve* (s. zu V. 11) darbringt, soll von derselben *seine Gabe dem Jahve* näml. zum Altar *herzubringen*. קָרְבָּן] bezeichnet also hier „den ihm obliegenden göttlichen Antheil“ von seinem זֶבַח. — V. 30. „*Seine Hände sollen bringen die Feueropfer Jahve's*] er selbst mit, auf seinen Händen (8, 27 f. Ex. 29, 24 f. Num. 6, 19 f.) hat die göttlichen Opfertheile zu bringen, um sie am Altar Jahve zu weihen; er darf sie nicht abholen lassen oder schicken, sondern muss in Person sie Jahve übergeben, nämlich *das Fett nebst der Brust* d. i. die Fettstücke (3, 3 f.) und das Bruststück, jene zur Verbrennung auf dem Altar, dieses zum Weben einer Webe vor Jahve. עַל] wie V. 13. Ex. 12, 8 f. תְּנוּפָה] nur in den Opfergesetzen des A. T. (V. 31. 34. 8, 29. 9, 20 f. 10, 14 f. Ex. 29, 26 f. Num. 6, 20. 18, 18), wird von den aram. Uebers. חַדְיָא *pectus*, von den arab. قَصّ *pectus*, *pectoris caput* vel *medium*, von *Jos.* ant. 3, 9, 2 und *GrVen.* στῆθος, von *Vulg.* *pectusculum* und von LXX στηθύνιον gegeben, was Etym. magn. durch μέρος τοῦ στήθους und Pollux 2, 4, 33 durch τὸ μέσον τῶν στηθῶν erklärt. Gemeint ist das Bruststück, welches bei den Rindern, Schafen und Ziegen Brustkern heisst, grösstentheils aus Knorpelfett besteht und zu den schmackhaftesten Theilen gehört; die στηθύνια παχέων ἀρνίων waren ein Leckerbissen bei gewissen Familienfesten der Alten (Athen. 2, 70. 9, 10. p. 65. 370).“ Dieses Bruststück war neben dem Fett der vom זֶבַח an Gott abzugebende Fleischantheil, den aber Gott (wie die Kuchen V. 14) an den Priester abtritt. „Es heisst immer הֲנִיפָה תְּנוּפָה weil das הֲנִיף לְפָנֵי יְהוָה mit ihm vorgenommen worden war. Dieses Wort bedeutet *bewegen*, *schwingen* z. B. die Säge (Jes. 10, 15), Schwinge (Jes. 30, 28), Steinhaue (Ex. 20, 25), Sichel (Dt. 23, 25), die Hand,

welche winkt (Jes. 13, 2) oder schlägt (Jes. 19, 16. Job. 31, 21). Im Opferdienst bezeichnet es einen bestimmten vom Priester zu vollziehenden Ritus, vornämlich beim Dank- und Einweihungsopfer. Beim Dankopfer nahm ihn der Priester vor mit dem Bruststück und der rechten Keule (9, 21. 10, 15), mit dem Bug und dem Speisopfer des Nasiräers (Num. 6, 20), mit den Getreideerstlingen am Passahfest und den Erstlingsbroden nebst den 2 Dankopferlämmern am Wochenfest (23, 11. 20), in welchen Fällen das so Geweihte den Priestern gehörte. Beim Einweihungsopfer vollzog Mose den Gebrauch mit den Fettstücken, der rechten Keule und dem Speisopfer und verbrannte dann diese Opfertheile auf dem Altar (8, 27f. Ex. 29, 24f.), desgleichen mit dem Bruststück, welches er aber als seinen Theil behielt (8, 29. Ex. 29, 26). Ausserdem findet sich im Opferdienste der Ritus noch beim Speisopfer der Eifersucht (Num. 5, 24f.) und beim Schuldopfer der Aussätzigen (14, 12. 24), die nach Opferung der Gott gebührenden Theile ebenfalls dem Priester gehörten, Der Gebrauch bestand wohl darin, dass man die Opfertheile emporhob und hin und her" (nach der Tradition genauer: vorwärts in der Richtung zum Altar hin und rückwärts) „bewegte; man drückte damit aus, dass man sie Gott darreiche und zuwende, ihm *weihe*, welche abgeleitete Bedeutung תְּנוּפָה in einigen Stellen hat (Ex. 35, 22. 38, 24. 29. Num. 18, 11). Er fand fast nur bei den Priestertheilen statt, die eigentlich Gott gehörten. Die Diener Gottes sollten sich bewusst bleiben, dass sie diese Stücke der Güte Gottes verdankten und der Darbringer, dass er sie nicht den Priestern, sondern eigentlich Gott widme. Ueber das an den Leviten vollzogene תְּנוּפָה s. Num. 8, 11 ff." Das *porricere* der Römer (*Varro* de re rust. 1, 29; *Macrob.* Sat. 3, 2; *Plaut.* Pseud. 1, 3, 32), was *Kn.* vergleicht, und wofür man auch *movere*, *obmovere*, *commovere* sagte (*Cato* de re rust. 134), ist nur insofern ähnlich, als es auch eine Weiheceremonie war, aber sie galt den Stücken (*porriciae* oder Weihestücken), welche auf den Altar kamen, dagegen die hbr. תְּנוּפָה meist Stücken, die nicht darauf kamen. — V. 31. Das Bruststück soll *dem Aaron und seinen Söhnen* gehören, d. h. den Priestern insgesammt, vgl. die wesentlich gleichbedeutende Formel V. 10 und den Gegensatz dazu V. 33. — V. 32. 33. Weiter aber soll auch der rechte שׁוֹק dem Priester als Hebe gegeben werden und zwar dem fungirenden Priester als sein persönlicher Antheil (לוֹ wie V. 8. 9. 14). Hier ist alles klar und die Schwierigkeiten, die *Merx* S. 83 erhebt, sind gemacht. Auch die Stelle 10, 14 streitet so wenig damit, als 6, 22 mit 6, 19 und 7, 6 mit 7, 7. „Mit תְּרוּמַת geht der Vrf. in die 2. Person über wie 2, 5. שׁוֹק] von שׁוּק verw. mit שָׁקַק *laufen* ist eig. *Lauf*, *Bein*. Nach dem *βραχίων* der LXX und *armus* der Vulg. versteht man im Opfergesetz das Wort meist vom Vorderbeine oder vielmehr von der Schulter des Vorderbeins. Allein dafür ist זְרוֹעַ die Bezeichnung (Num. 6, 19. Dt. 18, 3) und שׁוֹק kann nur auf das Hinterbein gehen, zumal es auch den menschlichen Schenkel bezeichnet (Cant. 5, 15. Ps. 147, 10. Jud. 15, 8). Ebenso *Ew. Ke. Buns.* Die aram. Uebers. haben dasselbe

Wort wie das Hebräische. Jedenfalls unrichtig ist κνήμη (*Jos.* ant. 3, 9, 2 und andere griech. Uebers. zu 7, 32. 8, 25. 9, 21. Ex. 29, 22), „denn unmöglich kann שׁוֹק, den Priestern als Antheil bestimmt und 1 Sam. 9, 24 als ganz vorzügliches Stück angeführt, das armselige Schienbein, sondern nur die Keule sein. Sie gehört zu den hl. Gaben und wird gewöhnlich שׁוֹק הַתְּרוּמָה *Hebekeule* genannt, d. i. Keule, die vom Opfer erhoben und als Abgabe dem Priester gegeben wurde. Die rechte Keule ist gewählt, weil die rechte Seite die bevorzugte ist (Gen. 48, 14). Bei den Griechen wurden die ausgeschnittenen Schenkelknochen (ἱερὰ μηρία) und um sie gewickeltes Fett geopfert (s. zu 3, 4. 9). Dazu die Erklärung, dass die Thiere mit den Schenkeln, die man ὥς τι τίμιον den Göttern weihte, das Gehen und Zeugen verrichteten (Eustath. ad Ili. 1, 461). Von jenem שׁוֹק wird nun in einer Stelle (Ex. 29, 27) das הֵרִים ausgesagt. Nach dem Vorgange der Talmudisten (M. Menach. 5, 6) und Rabbinen verstand man darunter ziemlich allgemein einen besonderen dem הֲנִיף ähnlichen Ritus, der etwa in einer Elevation des Opfertheils bestanden habe, z. B. *Reland* 3, 1, 17; *Carpzov* app. p. 709 f. *Outram* p. 151 f. *Witsius* misc. I. 502 f. *Scholl* V, 1. S. 120 f. *Bähr* II. 355 f. *Ew.* Alt. 99. *Winer* (u. Weben) und die Ausleger. Aber diese Meinung hat im A. T. keinen Grund und ist haltlos. Niemals wird bei den Opfern הֵרִים mit אֶל־יְהוָה oder wie הֲנִיף mit לִפְנֵי יְהוָה verbunden, sondern stets gesagt הֵרִים לַיהוָה *heben für Jahve*, d. i. ihm eine Hebe erheben (22, 15. Num. 15, 19. 28, 19. 24. 31, 28. Ez. 45, 1. 46, 9); häufig steht das Wort mit מִן vor dem Ganzen, von welchem die Hebe genommen wird (2, 9. 4, 8. 10. 19. 6, 8. Ex. 29, 27. Num. 28, 26. 30. 32). Dass Aaron und seine Söhne bei ihrer Einweihung die Keule auf den Händen hielten, geschah nicht, weil ein הֵרִים, sondern blos, weil das הֲנִיף damit vorgenommen werden sollte (8, 27. Ex. 29, 24). In diesem allgemeinen Sinne wird das Wort gebraucht von der Erhebung der Askara (2, 9. 6, 8), der Fettstücke (4, 8. 10. 19), der rechten Keule beim Dankopfer (Ex. 29, 27), der Erstlingshebe (Num. 15, 19 f.), des levit. und priesterl. Zehntens (Num. 18, 24 ff.), eines Beuteantheils für Jahve (Num. 31, 28. 52) und der hl. Gaben überhaupt (22, 15. Num. 18, 19), auch der Beiträge zur Erbauung der Stiftshütte (Ex. 35, 34); nirgends hat es im Gesetz eine besondere rituelle Bedeutung. Das Deriv. תְּרוּמָה ist *Hebe* und kommt vor von den Heben beim Speis- Sünd- und Schuldopfer (7, 14. Num. 18, 8 ff.), inbesondere von der Keule der Hebe (V. 34. 10, 14 f. Ex. 29, 27 f. Num. 6, 20 f.), von den Erstgeburten, Erstlingen, dem Zehnten, Gebannten und Beuteantheil Jahve's (Num. 15, 19 f. 18, 11 ff. 31, 41), von den hl. Gaben überhaupt (22, 12. Num. 5, 9), auch den Beiträgen zur Stiftshütte (Ex. 25, 2 f. 30, 13 f. 35, 5. 12. 24. 36, 3. 6)." Ebenso *Öhl. Ke.* A. מִנָּה] wie 8, 29. Ex. 29, 26; es ist der gewöhnliche Ausdruck für die Portion beim Austheilen des Essens 1 Sam. 1, 4 f. 9, 23. — V. 34. Begründung, nicht blos zu V. 32 f., sondern zu V. 30—33: die vorangehenden Vorschriften werden auf eine göttliche Festsetzung zurückgeführt. „Die Webebrust und Hebe-

keule hat Gott von Seiten der Israeliten von ihren Dankopfern genommen d. i. als Abgabe festgesetzt und den Aaroniden gegeben *zu einer ewigen Bestimmung* d. i. als eine immerdar von Seiten des Volks an sie zu entrichtende Gebühr. So hier wie 6, 11. 10, 13 f. 24, 9. Ex. 27, 21. 29, 28. Num. 18, 8. 11. 19." Der V. ist ein Zusatz des Bearbeiters, wie schon die diesen Regeln sonst fremde 1. pers. נתתי ausweist. — V. 35 ff. Die Unterschriften. Die erste V. 35 f. bezüglich auf die in Cap. 6 f. enthaltenen Bestimmungen über die Priesterantheile an den Opfern, אשי יהוה (nicht blos über die Webebrust und Hebekeule, *Ke.*): *dies ist die Zumessung*, d. h. der zugemessene *Antheil* der Aaroniden, (ihnen zugemessen) *am Tag da* (Ex. 4, 13) d. i. damals als *er sie nahen liess*, *Jahvepriester zu werden*, welche er ihnen zu geben befahl, am Tag da er sie salbte, von Seiten der Israeliten. מִשְׁחָה] aber Num. 18, 8 מָשְׁחָה punktirt, nur in diesen 2 Stellen vorkommend, „von מָשַׁח *streichen* (2, 4), dann *über etwas hinstreichen*, es *ermessen*, *ausmessen* (so im Aram., auch im Arab.), ist eig. *Abmessung, admensum*, bestimmter Antheil". Durch V. 36 (eine Glosse? *Wel.* XXII. 413) wird der Ausdruck zur משחה d. h. *Salbung* der Priester (s. 8, 12) in Beziehung gesetzt, und fassten darum Manche minder richtig das Wort als *Salbungsantheil*, als vermöge der Salbung ihnen zukommenden Antheil, auf. בְּיוֹם] s. 6, 13. Da der Codex Cap. 6 f. keineswegs blos Antheilgesetze enthält, so ist diese Unterschrift wahrscheinlich auf den Bearbeiter zurückzuführen, welcher hervorheben wollte, dass das eigentliche Antheilgesetz hier zu suchen sei. Die Ausdrucksweise spricht eben dafür. — V. 37. 38. Die zweite Unterschrift wird in ihrem ersten Theil V. 37. 38a *dies ist die Weisung bezüglich des — auf dem Berg Sinai* für die Unterschrift zu dem Codex Cap. 6 f. anzusehen sein, einmal wegen תּוֹרָה (vgl. 6, 2. 7. 18. 7, 1. 11), sodann wegen der Stellung des זֶבַח הַשְּׁלָמִים hinter אָשָׁם (gegen Cap. 1—5, aber wie Cap. 7), endlich wegen *welche Jahve dem Mose auf dem Berg Sinai* (s. Ex. 25, 40. 26, 30. 27, 8. 31, 18. 34, 32) *befohlen hat*, woraus hervorgeht, dass er als ein Theil der dem Mose auf dem Sinai gegebenen Instructionen (Ex. 24, 12) betrachtet wurde. Als er aber, zugleich mit Cap. 1—5, in seine jetzige Stelle eingerückt war, schien V. 38a (s. 1, 1) nicht mehr zu passen, und wurden nun diese Worte (von R?) durch den Zusatz V. 38b (בְּיוֹם wie V. 35 f. 6, 13) vermehrt, in welchen בְּהַר סִינַי, als „am Berg Sinai" (Num. 28, 6) aufgefasst, durch בְּמִדְבַּר סִינַי erläutert wird. (Anders *Nöldeke* Untersuch. S. 61.) In dieser Modification soll diese Unterschrift ganz Cap. 1—7 abschliessen. Und nun erst wohl wurde auch ולמלואים eingesetzt. Eine Vorschrift über מלאים steht in Cap. 6 f. nicht, es müsste denn 6, 12—16 gemeint, oder eine solche vom Bearbeiter ausgeworfen sein (wegen Ex. 29), aber schon der Ausdruck מלאים kommt überhaupt nur bei A (Ex. 29 und Lev. 8) vor. Sei es nun, dass der Bearbeiter auf 6, 12—16 (*Kal.*) oder auf Ex. 29 (*Ke.*) hinweisen wollte, ולמלואים wird erst von ihm hinzugesetzt sein. Daraus, dass der Vrf. die מלאים blos als eine Art der שלמים (*Kn.* nach Ex. 29, 28) oder gar der Sühnopfer (*Ew.* Alt. 91) ange-

sehen, erklärt sich nicht ihre ausdrückliche Nennung in der Unterschrift, sondern höchstens die Stellung des מל׳ zwischen אשם und זבח. Die jüdischen Meinungen über diese Unterschrift s. bei *Hoffmann* Abh. über die Pent. Gesetze 1878. I. S. 85 ff. למנחה] *Sam. LXX Pesch. Codd.* ולמנחה. מלאים] „eig. *Bevollmächtigung* d. i. *Einsetzung* (8, 22. 29. 33. Ex. 29, 22. 26. 27. 31), z. B. auch von der Einsetzung der Edelsteine in etwas (Ex. 25, 7. 35, 9), dann *Einsetzungsopfer* (8, 28. 31. Ex. 29, 34). Das Wort erklärt sich nach מִלֵּא אֶת־יַד פ׳ *die Hand jem. voll machen*, also etwas in sie thun und ihr übergeben, so dass sie etwas hat und vermag oder vermögend wird d. i. ihn bevollmächtigen, einsetzen (8, 33. 16, 32. 21, 10. Ex. 28, 41. 29, 9. 29. 33. 35. Num. 3, 3. Jud. 17, 5. 12)". So *Kn.*; doch kommt der Ausdruck nur von der Bevollmächtigung zum Priesterthum vor, und das womit die Hand gefüllt wird, sind wohl zunächst die Opferstücke 8, 25 ff. (nicht Geld, *Wel.*). Eine etwas andere Wendung hat der Begriff Ex. 32, 29.

3. Die Einführung des Priesterthums Lev. 8—10.

1. Es wird erzählt, wie nach Aufrichtung der Stiftshütte, gemäss dem Ex. 29. 30, 26. 40, 9—15 gegebenen Befehl, Mose in siebentägiger Feier den Aaron und seine Söhne durch Einkleidung, Salbung und Opfer zu Priestern weihte, zugleich damit die Salbung des Heiligthums und die Heiligung des Altars vornahm Cap. 8, wie sodann Aaron und seine Söhne mit Opfern für sich und die Gemeinde ihr Priesteramt feierlich antraten und die Herrlichkeit Gottes dazu erschien Cap. 9, und endlich wie aus Anlass des plötzlichen Todes der beiden ältesten Söhne Aarons, den sie durch ein ungesetzliches Opfer sich zuzogen, Vorschriften über das richtige Verhalten der Priester im Dienst erlassen und Anleitung zum Gebrauch der priesterlichen Opferantheile gegeben wurden Cap. 10. — Mit Ausnahme von 10, 16—20, wo eine jüngere Hand überarbeitend eingegriffen hat (s. d.), gehören diese Capitel zu A. Schon als Geschichtserzählungen bekunden sie ihre Zugehörigkeit zu seiner Schrift, ebenso durch Styl und Ausdrücke; mit der (wie Ex. 39 f.) oft wiederholten Formel כאשר צוה יהוה (8, 4. 9. 13. 17. 21. 29. 9, 7. 10. 21. 10, 15) wird ausdrücklich auf früheres zurückgewiesen. Speciell Cap. 8 ist nicht secundär (*Wel.* XXII. 416): als Ausführung von Ex. 29 ist es unentbehrlich, und ist bei aller Anschmiegung an Ex. 29 keine sklavische Wiederholung, sondern freie Reproduction mit eingestreuten Ergänzungen (s. V. 3—5. 11. 15) oder Erklärungen (V. 31); dass V. 10 f. 16. 26 keine wirklichen Abweichungen von Ex. enthalten, s. d.; וְאֶת־הַפָּרֶר V. 20 kann ein Einsatz nach 1, 8 sein. Die 3 bei A sonst seltenen oder gar nicht gebrauchten Ausdrücke in 8, 14; 8, 15. 9, 9; 9, 12 f. 18 scheinen nur der Abwechslung wegen angewendet; וַיִּגַּשׁ 9, 1 ist wohl jüngere Lesart. Auffallender ist in Cap. 9 das durchgehende הַיּוֹם V. 7. 15. 22—24; es ist aber wohl hier (wie 16, 24. 4, 3) als Gegensatz gegen die Priester zu verstehen, während in dem Spruch 10, 3 es überkommen und beibehalten ist. Ein Einschub sind vielleicht (s. S. 263) auch die

3 letzten Worte in 9, 17. Das Stück 10, 8—11 (s. d.) scheint von R abgekürzt zu sein.

2. Durch diese Weihe ist nach der Lehre des A das Priesterthum bei der Stiftshütte an Aaron und seine Söhne auf ewige Zeiten übertragen (Ex. 29, 9. 40, 15), und zwar ihnen in so ausschliessender Weise, dass jedem Nichtaaroniden, der dort priesterliche Geschäfte zu vollziehen wagte, Tod oder Todesstrafe gedroht wird (Num. 18, 3—7. 3, 10). Sie sind dazu von Gott erkoren nach seiner freien Wahl und nicht etwa als Theil und Spitze des Stamms Levi, sondern aus der Mitte der Israeliten heraus (Ex. 28, 1), und vielmehr Aaron's Priesterthum ist schon da, als der übrige Stamm, die Leviten in Stellvertretung der Gott gehörigen Erstgebornen Israels (Num. 3, 12 f. 41 ff. 8, 16—18) aus der Mitte der Israelsöhne herausgenommen und dem Aaron als untergeordnete Gehilfen im hl. Dienst beigegeben werden (N. 8, 19. 3, 9), so dass dann allerdings mit Aaron auch sein Stamm erwählt ist (N. 17, 18 ff.). Die Leviten sind demnach wohl bevorzugt vor dem übrigen Volk und Gott näher gerückt, um statt der Laien gewisse Arbeiten an dem und für das Heiligthum zu verrichten (N. 8, 19. 18, 4. 22), und werden dazu auch durch einen besondern Weiheact geweiht (N. 8, 6 ff.). Aber diese Weihe ist viel geringer als die der Priester, und von den eigentlichen Priestergeschäften am Altar und im Heiligthum sind sie ausgeschlossen, und sind höhere Ansprüche, die sie machen, schon in der Mosezeit durch ein besonderes Gottesgericht als unbefugt zurückgewiesen (N. 16). In der Mosezeit haben sie namentlich die Hut der Wohnung und die Arbeiten an derselben zu besorgen (N. 3, 7 f. 18, 3 f. 31, 30. 47), sich wie ein schützendes Heer um sie zu lagern (N. 1, 53) und die Wohnung selbst sammt ihren Geräthen, nachdem sie von den Priestern eingepackt waren, zu tragen (N. 3. 4). In ihren Geschäften stehen sie unter der Aufsicht der Priester (N. 3, 32. 4, 28. Ex. 38, 21). Was sie nach der Ansässigmachung im Land zu thun haben, ist nicht angegeben: es ist aber gesagt, dass sie zerstreut unter den Stämmen 48 Städte zur Wohnung bekommen (N. 35. Jos. 21) und zu ihrem Unterhalt von den übrigen Stämmen den Zehnten erhalten sollen (N. 18, 21 ff.). Dagegen den Aaroniden als den eigentlichen Priestern kommen die gottesdienstlichen Geschäfte am Altar und in der Wohnung zu (N. 18, 7. 3), also nam. die Besorgung des Altars Lev. 1, 7. 6, 2 ff. und Leuchters 24, 3, die Verwendung des Opferbluts und die Auflegung und Verbrennung der Opfer Lev. 1—7, die Auflegung der Schaubrode 24, 8, das Räuchern Ex. 30, 7 f. N. 17, 5, die Einhüllung der Geräthe zum Tragen N. 4, 5 ff., das Blasen der hl. Trompeten 10, 8, die Abschätzung der hl. Gaben Lev. 27, 12 ff. u. ö., das Segnen N. 6, 22 ff., Eid abnehmen 5, 11 ff., Reinigkeitsgesetze handhaben Lev. 13, 2 ff. 14, 2 ff. 10, 10 und die Satzungen Gottes lehren 10, 11. Als die Gott selbst Nahen und Nahenden sind sie nicht blos durch eine eigenthümliche gründliche Weihe geheiligt, sondern müssen auch in höherem Grad als die andern Israeliten sich heilig rein und nüchtern halten Lev. 10, 5 ff. 21, 2 ff., auch körperlich vollkommen

und fehlerlos sein 21, 17 ff., haben zu ihrem Dienst hl. Kleider Ex. 28, und sind auch für ihren Unterhalt ganz auf die hochheiligen und heiligen Dinge angewiesen, die sie von den Opfern (s. S. 383) und andern Gaben des Volks an Gott (s. zu 21, 22) bekommen: Gott selbst ist ihr Antheil und Erbe N. 18, 20. Sie haben ihre einheitliche Spitze und zusammenfassendes Haupt im HP., welcher durch ausgezeichnete Salbung (s. Lev. 8, 12), Kleidung (Ex. 28, 6 ff.) und Lebensführung (Lev. 21, 10 ff.) alle andern an Heiligkeit überragt, allein Zutritt im Allerheiligsten hat (Lev. 16) und das Recht des Orakelgebens durch Urim und Tummim besitzt (Ex. 28, 31).

3. Mit dieser Lehre von dem ausschliesslichen Priestervorrecht der Aaroniden stimmen die übrigen, nicht priesterlichen Schriftsteller des Pent. nicht oder nur theilweise zusammen. Bei B (dessen Schrift freilich am wenigsten vollständig erhalten ist) opfern zwar Ex. 24 zur Bundschliessung israelitische Jünglinge und ist auch im Altargesetz Ex. 20, 24—26 (wo Israel angeredet ist) dem gewöhnlichen Israeliten das Opfern nicht untersagt. Aaron gehört zu den bevorzugtesten Männern der Mosezeit (Jos. 24, 5) aber doch nur neben Hur, Josua u. A. (Ex. 17, 9—12. 24, 13 f. 3, 18), ist auch in prophetischer Würde durchaus dem Mose untergeordnet (N. 12); von ihm als Priestervater ist nicht die Rede; im hl. Zelt waltet Mose und als sein Wart der Efraimite Josua (Ex. 33, 8—11). Allein durch ihren thatkräftigen Anschluss an Gottes Sache in Zeiten der Gefahr haben die Leviten das (ob ausschliessliche?) Priesterrecht erworben (Ex. 32, 26—29) und als der im Eifer für Gott selbst gegen die nächsten Blutsverwandten bewährte, dem darum Urim und Tummim, Handhabung der Lehre und des Rechts, Dienst des Altars zukommt, wird Levi gepriesen Dt. 33, 8—11. Neben Josua sind Eleazar und Pinehas hervorragende Leiter Jos. 24, 29. 33. — Bei C tritt unstreitig, wie bei A, Aaron als der Priester neben Mose hervor. Er ist schon beim Beginn der Erlösung aus Aegypten als Leiter mitbetheiligt und Mose's Sprecher zum Volk Ex. 4, 14 ff. 27. 5, 1 (s. d.; über andere Stellen, die nicht hieher zu ziehen sind, s. S. 65 Z. 17 f.), aber merkwürdig genug heisst er schon in Aegypten der Levit d. h. Priester Ex. 4, 14, und gibt es bei C schon vor der Gesetzgebung Priester Ex. 19, 22. 24, unter denen aber Aaron so hervorragt, dass er allein mit Mose auf den Gesetzgebungsberg hinansteigen (V. 24), er mit Nadab und Abihu und den 70 Aeltesten bei der Bundschliessung die Herrlichkeit Gottes schauen darf Ex. 24, 1. 9. Seine und seiner 2 Söhne Stellung zu Mose's Zeit ist also bei C ganz ähnlich wie bei A, nur dass bei ihm Aaron als Stellvertreter Mose's die Schwäche hat, zum Bilddienst zu willfahren Ex. 32. Sonst erfährt man bei C nicht viel, aber dass er stehende Priester kennt, ergibt sich nicht blos aus Jos. 3, 9 ff., wo sie als Träger der Lade vorkommen, sondern auch aus den Sinaigesetzen (nach A und C) Lev. 21 f. Darnach hat auch ihm die Auffassung der Priester als hl. Männer, an welche erhöhte Ansprüche bezüglich ihrer Lebensführung und äussersten Vorsicht in Behandlung des Heiligen gemacht wurden, volle Geltung. Aber es ist von ihnen

(wie auch in andern älteren Gesetzen z. B. Lev. 6, 3. 5 u. s.) nur als Priestern die Rede und ist nicht auszumachen, wer als Priester zu gelten hat, da das זֶרַע אַהֲרֹן, בְּנֵי אַהֲרֹן u. dgl. aus der Bearbeitung des A stammen oder jüngerer Zusatz sein kann. Nur aus Ex. 4, 14 ergibt sich, dass ihm schon, wie dem D, Priester und Levit (Geistlicher) gleichwerthige Begriffe sind, ohne dass daraus folgte, dass alle Leviten wirkliche Priester sind. — Bei D ist von Aaronsöhnen als Priestern nie die Rede. Die Cultuspersonen nennt er die levitischen Priester (Dt. 17, 9. 18. 18, 1. 24, 8. 27, 9. Jos. 3, 3. 8, 33) oder die Priester die Levisöhne (21, 5. 31, 9) woraus man sieht, dass es ihm nicht auf die Abstammung von Aaron, sondern auf die Zugehörigkeit zu Levi ankommt. Er lehrt, dass Gott am Sinai den Stamm Levi aus allen Stämmen ausgesondert hat, die Lade zu tragen, vor Jahve zu stehen, den hl. Dienst zu versehen und mit dem Namen Gottes zu segnen 10, 8. 18, 5. 7 (doch s. zu 18, 5 über בּוֹ). Was A von Aaron's Haus sagt (N. 18, 20), sagt D vom Stamm Levi, dass Jahve sein Erbe sei (10, 9) und er die Feueropfer Jahve's essen soll (18, 1 f.); von einer Empörung Ḳorah's gegen das Aaronhaus sagt er nichts (11, 6). Dabei ist selbstverständlich, dass wenn auch der Theorie nach jeder Levite Priesterrecht hat (18, 6—8), doch nicht alle wirkliche Priester sind und ein Unterschied zwischen höheren und niederen nicht ausgeschlossen ist, nur dass D in seinem Laiengesetzbuch auf diese inneren Verhältnisse des geistlichen Standes so wenig näher eingeht als C. Zu Mose's Zeit ist auch ihm Aaron „der Priester", auf den dann Eleazar folgt (10, 6). Wie er 27, 9. 14 die levitischen Priester oder Leviten unterscheidet vom Stamm Levi (27, 12), so spricht er auch überall von Leviten, die in den einzelnen Städten (sei es als Priester der nun abzuschaffenden oder abgeschafften Nebenheiligthümer, sei es als Lehrer, Richter und Verwalter, sei es ohne Amt) leben (12, 12. 18 f. 14, 27. 16, 11. 18, 6 vgl. 14, 29. 16, 14. 26, 12) und empfiehlt sie ihrer Dürftigkeit wegen der Wohlthätigkeit der Israeliten. Priester sind das nicht, von ihm auch nie so genannt; sie können es auch nicht sein, da er eine Opferstätte ausser Jerusalem nicht anerkennt. Die eigentlichen levitischen Priester sind am Centralheiligthum, wo sie ausser der Verwaltung des Cultus auch Theil an der Rechtspflege haben (17, 9 ff. 19, 17 vgl. 21, 5). Ihre Einkünfte sind es, die er 18, 1 ff. regelt (den Verhältnissen seiner Zeit gemäss und zum Theil von A verschieden). Dabei will er, dass jeder Levit, der nach dem Centralort übersiedelt und es wünscht, zur Theilnahme an den priesterlichen Geschäften und Einkünften soll gelangen können. — Aus dieser Uebersicht über die Angaben der verschiedenen Schriftsteller des Hexateuch ergibt sich, dass A die allgemeine Tradition, wenigstens der Judäer (ob auch Nordisraels? ist bezüglich Aaron's zweifelhaft) für sich hat, wenn er einerseits Aaron und seine Söhne als die Priester der Stiftungszeit der Gemeinde, andererseits Levi als den ebendamals für den Dienst des Heiligen erkornen Stamm darstellt, dass er aber mit der strengen Sonderung zwischen den priesterlichen Aaroniden und den dienenden Leviten nur

die Auffassung und Ansprüche der Priester des Centralheiligthums wiedergibt, wogegen man im übrigen Volk theils über diese inneren Unterschiede im gottesdienstlichen Personal hinweg sah und kurzweg jeden Leviten als Geistlichen oder כֹּהֵן betrachtete, theils geradezu die Ansprüche der Centralpriesterschaft auf höhere Vorrechte läugnete und unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung seit Mose den Kreis der zum Priesterthum Berechtigten weiter zog, aber ihn doch (im Gegensatz gegen die Sitte des Nordreichs) auf die Zugehörigkeit zu Levi grundsätzlich beschränkte. Dass die gemeinen Leviten die gleiche Ansicht verfochten, versteht sich von selbst. Auch ist nicht zu bezweifeln, dass diese Priesterfrage sogut wie manche andere Rechtssätze und Lehren (z. B. über die Abbildbarkeit Gottes) einst oft und viel erörtert und zu Zeiten Gegenstand lebhafter Streitigkeiten wurden.

4. Ueber die Gestaltung dieser Verhältnisse im wirklichen Leben des alten Volks haben wir ausserhalb des Pent. zu unvollständige und spärliche Nachrichten, als dass wir darnach ein klares und sicheres Bild derselben zeichnen könnten. Während Gen. 49, 5—7 von Levi's geistlichem Beruf gar nichts sagt, sondern ihn nur als einen Stamm ohne Besitz, auf dem der Fluch des Erzvaters ruht, schildert und während sicher, wie so viele andere vormosaische Sitten, so auch die alte gottesdienstliche Freiheit (s. S. 384 ff.) sich noch lange in der Weise forterhielt, dass der einzelne Mann nöthigenfalls selbst opferte oder, wenn er Besitzer eines Privatheiligthums war, z. B. einen Sohn dabei anstellte (Jud. 6, 18 ff. 8, 27. 13, 19 ff. 17, 5), wie denn auch solche Freiheit nicht einmal bei B entschieden zurückgewiesen wird und in Num. 16 als ein beanspruchtes Recht durchschimmert, so fehlt es doch nicht an Beweisen, dass schon damals Leviten sich an die Gotteshäuser anschlossen Jud. 19, 18, als ständige Priester ganz besonders erwünscht waren Jud. 17, 12 f. und einzelne Geschlechter von ihnen in erblichem Besitze des Priesterthums an öffentlichen Heiligthümern sich hielten Jud. 18, 19 f. 27. 30 f. Ebenso ist nicht zu bezweifeln, dass am Nationalheiligthum zu Silo das Aaronhaus, zunächst Eleasar und Pinehas (Jos. 14, 1. 17, 4. 19, 51. 21, 1. Jud. 20, 28 vgl. Num. 25, 12 f. Jos. 24, 33), das Priesterthum hatte. Dass die gegen Ende der Richterzeit dort waltende Eli-Familie mit anererbtem Priesterrecht (1 Sam. 2, 12—17), das man auf Gottes Offenbarung an ihren Stammvater in Aegypten zurückführte (2, 27 ff.), einem andern Hause angehört habe, kann nicht bewiesen werden; nach 1 Chr. 24, 3 führte man ihren Stammbaum auf Ithamar zurück. Nachkommen dieser Familie standen an der Spitze der königlichen Priesterschaft Sauls und des Heiligthums in Nob (1 Sam. 14, 3. 22, 11 ff.), und Ebjathar, ein Sprössling derselben, der frühe sich an David anschloss (1 Sam. 22, 20 ff. 23, 6 ff. 30, 7), war einer der 2 Oberpriester unter David (2 Sam. 8, 17. 15, 24 ff. 17, 15. 19, 12. 1 Reg. 1), wurde aber sammt seinem Haus von Salomo endgültig beseitigt (1 Reg. 2, 26 ff. 1 Sam. 2, 30 ff.). Der andere Oberpriester zu Davids Zeit, Ṣadoḳ, dessen Haus von Salomo an bis lange nach dem Exil unbestritten im Besitze des Tempelpriesterthums blieb, gehörte nach 1 Chr.

5, 29 ff. 24, 3 zur Linie Eleasar's. Dass das nicht wahr und er vielmehr ein Eindringling gewesen sei (*Wel.* I. 128 f.), kann man zwar behaupten, aber aus dem vieldeutigen (s. oben S. 58) Wort „Vaterhaus" 1 Sam. 2, 31. 27 nicht einmal wahrscheinlich machen. Aber dass die auf das Aaronitische Erbpriesterthum am Nationalheiligthum oder Tempel gegründeten Lehren des A von dessen ausschliesslichem Priesterrecht irgendwo in der alten Zeit oder auch nächstfolgenden Königszeit streng durchgeführt gewesen wären, davon kann keine Rede sein. Nicht blos fehlt es nicht an manchen sonstigen Abweichungen von seinen Vorschriften (z. B. die gemeinen Priester tragen linnenen Ephod 1 Sam. 22, 18, ebenso David 2 Sam. 6, 14, selbst der kleine Samuel Ephod und Me'il 1 Sam. 2, 18 f.; dieser schläft im Heiligthum mit Eli 3, 1 ff.; Laien bekommen Schaubrode zu essen 21, 7; Priester haben Grundbesitz Jos. 24, 33. 1 Reg. 2, 26; Schutz suchende fassen die Hörner des Altars 1 Reg. 1, 50. 2, 28 vgl. Ex. 21, 14), sondern auch die Ausschliesslichkeit des Priesterrechts der Aaroniden besteht in Wahrheit noch nicht. Wenig freilich hat es zu bedeuten, dass im Nordreich, wo man nach der Lostrennung von der durch David und Salomo geschaffenen Gottesdienstordnung grundsätzlich auf die ältere freie Sitte zurückgriff, Laien ohne Weiteres zu Priestern an den königlichen Heiligthümern berufen wurden (1 Reg. 12, 31. 13, 33) und die Propheten noch im 9. Jahrhundert selbst opferten (18, 30 ff. 19, 21). Aber auch David macht seine Söhne und den Jairiten 'Irâ zu königlichen Priestern (2 Sam. 8, 18. 20, 26 vgl. 1 Reg. 4, 5; mit welcher besondern Function? ist nicht zu bestimmen, aber dass der Begriff Priester festzuhalten ist, folgt aus כֹּהֵן 2 Sam. 20, 26), und die Könige selbst, als die Gesalbten Gottes und seine Stellvertreter verrichten priesterliche Geschäfte (2 Sam. 6, 14. 17 f. 1 Reg. 8, 14. 12, 33. 13, 1. 2 Reg. 16, 12 f. 2 Chr. 26, 16 f.; in 1 Sam. 13, 9 f. 14, 34 ff. 2 Sam. 24, 25. 1 Reg. 3, 4. 8, 63. 9, 25 ist Vermittlung durch andere nicht ausgeschlossen) als ein Recht (vgl. Ps. 110, 4), wie sie auch thatsächlich im Besitz der Oberaufsicht über Heiligthum, Cult und Priesterschaft waren und blieben (s. ausser 2 Sam. 6. 7. 1 Reg. 6 ff. noch 2 Reg. 12, 5 ff. 16, 10 ff. 18, 4 ff. 22, 3 ff. 23, 1 ff.). Dass an den grossen Heiligthümern, zumal dem Tempel, ausser der Hauptpriesterschaft auch andere Leute in mehr untergeordneter Stellung, welche Leviten entweder waren oder hiessen, sich versammelten, ist kaum zu bezweifeln (obgleich aus den ziemlich jungen Bemerkungen 1 Sam. 6, 15. 2 Sam. 15, 24. 1 Reg. 8, 4 wenig zu beweisen ist): das zahlreiche Personal am Tempel zu Jerusalem ist ohne innere Unterschiede gar nicht zu denken und muss frühe eine der in 1 Chr. 16 f. 24—27 ähnliche Gliederung bekommen haben (vgl. 2 Reg. 11 f.). Die meisten Leviten freilich werden an den vielen lokalen Heiligthümern des Landes oder auch in Privatdiensten priesterliche Stellungen inne gehabt haben und vom Volk ebenso gut als Priester anerkannt worden sein, wie die Tempelpriesterschaft. Diese ihre Stellung wurde seit der Entwerthung der Nebenheiligthümer und der Centralisation des Cultus (unter Hizkia und Josia) unhaltbar: sie wurden ent-

weder brodlos oder mussten sich bequemen, am Tempel ein Unterkommen zu suchen (2 Reg. 23, 9), wo sie natürlich von der im Besitz befindlichen Priesterschaft nicht als gleichberechtigt, sondern nur zu den untergeordneten Diensten, welche das niedere Tempelpersonal daselbst längst hatte, zugelassen, dagegen von Anderen in ihren höheren Ansprüchen unterstützt wurden. Damals handelte es sich darum, ob die von der Centralpriesterschaft längst aufgestellte Theorie (wie sie bei A Ausdruck gefunden hat) voll und ganz durchgeführt werden könne. Der priesterliche Prophet des Exils steht ganz auf dem Standpunkt der alten Tempelpriesterschaft: nur die levitischen Priester vom Geschlecht Ṣadoḳ's erkennt er als die zum priesterlichen Geschäft am Altar und im Heiligthum berechtigten an (Ez. 40, 45 f. 43, 19) und motivirt die Ausschliessung der Andern mit ihrem früheren illegitimen Dienst (44, 10—16. 48, 11 ff. vgl. 2 Reg. 23, 9). Die Behauptung aber, dass dieser Ezechiel zum erstenmal die Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten aufgebracht habe und so die Brücke bilde zwischen D und A, ist so oft sie auch seit *Graf* gesch. B. 45 f. wiederholt worden ist (z. B. *Kuen.* Godsd. II. 21 u. ö.; *Kayser* 188 f.; *Wel.* I. 124 ff. *Smend* Ez. 361 f.), dennoch falsch. Denn Ezechiel setzt 40, 45 f. 42, 13. 43, 19 solchen Unterschied als selbstverständlich voraus; auch Cap. 44 wo er ex professo davon spricht, will er nach V. 6 ff. nur die ursprüngliche Ordnung wiederhergestellt wissen, welche dadurch verletzt wurde, dass unter den Königen vielfach Fremde zu Dienstleistungen am Heiligthum verwendet worden waren, und beharrt vielmehr darauf, dass die Leviten dazu verwendet werden, welche ja ohnedem durch ihre illegitimen Dienste, denen sie im Lauf der Geschichte anheimfielen, jeden höheren Anspruch verwirkt haben. Er entscheidet damit zugleich die in den letzten Zeiten des Königthums lebhaft geführten Controversen über die Berechtigung der Leviten zum Priesterdienst. Dass die untergeordnete Stellung der Leviten schon am alten Tempel von der Priesterschaft durchgeführt war, sieht man am besten daraus, dass so wenige Leviten aus dem Exil zurückkehren wollten (Esr. 2, 40 ff. Neh. 7, 43 ff.; Esr. 8, 15), sicher nicht, weil sie befürchteten, Ezechiel's Ordnung möchte jetzt eingeführt werden, sondern weil sie ihre Stellung von früher her kannten.

„Ueber das Priester- und Levitenthum sind besonders zu vergleichen: *Stähelin* in ZDMG. IX. 704 ff.; *Riehm* Gesetzgeb. S. 31 ff.; *Ew.* Alt. 345 ff.; *Bähr* II. 3 ff.; die RW.Bücher"; *Graf* in Merx Archiv I. 68 ff. 208 ff. *Kalisch* Lev. I. p. 559 ff.; *Kuen.* Godsd. II. 104 ff., *Wel.* Gesch. I. 123 ff., und gegen diese gerichtet *SJCurtiss* the levitical priests 1877; *DHoffmann* im Magazin f. Wiss. d. Jud. 1879 S. 209 ff.

Cap. 8. Die *Weihung Aaron's und seiner Söhne zu Priestern*, in Ausführung der Verordnung Ex. 29, 1—37, auch *Salbung des Heiligthums* (V. 10 f.) nach der Vorschrift Ex. 29, 37. 30, 26—29. 40, 9—11. — V. 2—5. „Mose soll nehmen d. i. herbeischaffen Aaron und seine Söhne, das Salböl, die Opferthiere und das Ungesäuerte (V. 26), zugleich aber das Volk vor der Stiftshütte versammeln, damit

es der Priesterweihe beiwohne. Der Art. V. 2 steht, weil diese Dinge dem Leser aus Ex. 29 bekannt, sind". *die ganze Gemeinde*] d. h. das Volk in seinen geordneten Vertretern (*Dath. Ros. Ke.*; gegen *Kal.*). — V. 4. כאשר צוה וגו׳] ebenso V. 9. 13. 17. 21. 29 (vgl. V. 36), s. zu Ex. 39, 2. — V. 5. זה הדבר] die Formel wie Ex. 16, 16. 32. Die Zuziehung der Gemeinde war Ex. 29 nicht ausdrücklich befohlen, und bringt also V. 3—5 eine Ergänzung zu Ex. 29. — V. 6. „Mose lässt Aaron und dessen Söhne herannahen d. i. in die Nähe des Altars beim Eingang in die Stiftshütte treten und wäscht sie d. i. lässt sie sich waschen, wohl nicht blos Hände und Füsse, weil dies bei der Weihung nicht genügen konnte und auch wohl wie Ex. 30, 19 f. 40, 31 f. bemerkt sein würde, sondern die ganze Person, auf welche der Ausdruck auch lautet. Man nahm es vermuthlich hinter einem Vorhange vor, nicht gerade vor den Augen der Versammlung. Die Alten zogen die leibliche Reinheit mit in die religiöse Verehrung (s. Einl. No. 4 zu Cap. 11 ff.) und wer in Gottes, des Reinen und Heiligen, Nähe und Dienst treten wollte, musste wie an Geist und Herz, so auch am Leibe rein sein. Vgl. das Waschen der Kleider bei den Leviten (Num. 8, 7. 21) und Israeliten (Ex. 19, 10. 14). Aehnliches geschah vor den einzelnen priesterl. Geschäften. Ehe der HP. am Versöhnungstag die hl. Kleider anthat, wusch er den Leib (16, 4) und allen priesterl. Verrichtungen im Heiligthum und am Altar ging Waschung der Hände und Füsse voran (Ex. 30, 19 f.)". — V. 7—9. „An die Reinigung des Leibes schliesst sich die Einkleidung Aaron's in die heiligen Amtskleider an, durch Mose. Die Hüfthüllen Ex. 28, 42 werden nicht mit angeführt, weil sie Aaron selbst gleich nach der Waschung angelegt hat", (*Kn. Kal.*). Uebrigens Ex. 28, 42 f. sind die מכנסים den Priestern nur vorgeschrieben, wenn sie Dienst thun. — Dass die Kleider hier vollständiger (אבנט) aufgeführt sind als Ex. 29, 5, beweist nicht für spätere Redaction (*Popp.* 94); der *Sam.* Ex. 29, 5 hat nur, wie gewöhnlich bei Paralleltexten, den einen aus dem andern corrigirt. אבנט, כתנת] s. Ex. 28, 39. מעיל] s. Ex. 28, 31. חשב, אפד] Ex. 28, 6. חשן] Ex. 28, 13 ff. אל] *Sam.* על wie Ex. 28, 30. אורים ותמים] Ex. 28, 30. מצנפת] Ex. 28, 36. — V. 10—12. Auf die Waschung und Einkleidung folgt beim HP. die Salbung mit dem hl. Salböl; zuvor aber wird auch die Wohnung und alles, was in ihr, sodann der (äussere) Altar und seine Geräthe, das Becken und sein Gestelle gesalbt und dadurch *geheiligt* d. h. (s. zu Ex. 30, 30) aus dem Kreise des Gemeinen herausgenommen, ausschliesslich Gott zugeeignet und für alle Nichtheiligen unantastbar (Ex. 29, 37. 30, 29. 40, 9 f.) erklärt. Diese Salbung ist in Ex. 29 freilich nur für den Altar (V. 36 f.) und auch für diesen nur gelegentlich befohlen, aber was dort fehlt, ist an seinem Ort Ex. 30, 26—29 und 40, 9—11 nachgeholt, und insoweit stimmt hier V. 10 f. mit dem Ex. zusammen. Wenn in LXX V. 10 die Worte וימשח — אתם fehlen, so hat das schwerlich kritische Bedeutung, da sie hinter V. 11 wirklich sich finden. Und wenn der Altar hier V. 11 nicht blos gesalbt, sondern 7 mal (s. 4, 6) mit dem Oel bespritzt wird, so war das allerdings Ex. 29.

30. 40 nicht so geboten, entspricht aber gut der besondern Entsündigung, die ihm zu Theil wird (V. 15), und ist also (wie V. 3—5) eine Ergänzung zu Ex. 29. Auffallender könnte scheinen, dass das Heiligthum mit seinen Geräthen erst gesalbt wird, nachdem die Herrlichkeit Gottes davon Besitz genommen hat (Ex. 40, 34 ff.); aber der Sinn der Salbung soll ja nicht sein, diese Besitznahme durch Gott zu ermöglichen, sondern dem, was Gott faktisch als sein Heiligthum anerkannt hat, durch die Salbung den Charakter der Heiligkeit und Unantastbarkeit aufzuprägen. Dagegen ist nicht zu verstehen, wie der Altar, der V. 15 erst entsündigt wird, Ex. 40, 29 schon mit dem Tamid-Opfer besetzt sein kann, und kann demnach das dortige וַיַּעַל bis הַמִּנְחָה nur proleptisch gesagt sein oder ist es für eine Glosse zu halten. — „Bei Aaron ist die Salbung eine Begiessung des Hauptes mit Salböl. Von einer Salbung seiner Söhne ist hier und Ex. 29, 7 f. nicht die Rede. Damit treffen andere Stellen“ (aus verschiedenen Schichten des Gesetzes) „zusammen, z. B. wenn Aaron und seine Söhne am Tag *seiner* Salbung ein Speisopfer darbringen (6, 13), wenn Aaron's Nachfolger im Amt als der gesalbte Priester kurzweg bezeichnet wird (4, 3. 5. 16. 6, 15) oder als der Priester, den man gesalbt an seines Vaters Stelle (16, 32) oder als der grosse Priester, auf dessen Haupt das Salböl ausgegossen worden (21, 10), den man gesalbt mit Oel (Num. 35, 25), auf dem das Salböl Gottes ist (21, 12). Andrerseits aber wird auch gesagt, Mose habe Aaron und dessen Söhne salben sollen (Ex. 28, 41“. 30, 30), die Söhne *ebenso wie* den Vater (Ex. 40, 15), man habe sie gesalbt „(7, 36) und auf ihnen sei das Salböl gewesen (10, 7); sie werden daher כֹּהֲנִים מְשִׁחִים genannt Num. 3, 3“. Gewöhnlich nimmt man an, dass hier V. 13 und Ex. 29, 8 die Angabe von der Salbung der Aaronsöhne nur zufällig weggelassen sei und wirklich auch sie gesalbt worden seien, nur in anderer Weise (*Rabb.*; auch LXX zu Ex. 40, 13. 15) indem sie zwischen *χρίειν* und *ἀλείφειν* unterscheiden. Daher *Knobel:* da die Salbung nicht bei allen ihren Gegenständen ganz einerlei gewesen zu sein scheint und da eine Begiessung des Hauptes nur bei Aaron berichtet wird (21, 10. Ex. 29, 7. Ps. 133, 2), nicht auch bei den andern Priestern, so hat man bei den letzteren an etwas Geringeres zu denken, etwa nur an eine partielle Besprengung oder Bestreichung, was נָזָה sehr gut erträgt (s. z. 2, 4. 7, 35). So schon *Reland* ant. 2, 1, 5, *Bähr* II. 167, *Win.* u. A. Genaueres wollen davon die Juden wissen; s. *Selden* de succ. in pont. 2, 9 und *Schickard* ius reg. 1, 4“. *Kal.* I. 669 f. Allein dass in den Hauptstellen über die Priesterweihe Ex. 29 und Lev. 8 die Salbung der Aaronsöhne soll blos zufällig übergangen sein, ist undenkbar. Entweder muss man in den Stellen, welche von einer Salbung der Aaronsöhne reden, den Ausdruck der Ansicht einer andern Schule von Gesetzesgelehrten sehen (*Kal.* I. 667 ff.) und sie für secundäre Bestandtheile des Priestergesetzes erklären (*Welh.* XXII. 412 f.), oder aber annehmen, dass unter der Salbung der Aaronsöhne ihre V. 30 und Ex. 29, 21 gemeldete Besprengung mit Salböl und Opferblut zu verstehen ist (*Kurtz* Opfercult S. 284 f.). Diese Annahme hat

aber auch keine Schwierigkeit, s. zu V. 30. Nur Ex. 40, 15 verträgt sich nicht damit, aber diese Stelle erscheint auch aus andern Gründen überarbeitet (s. d.). — V. 13. „Die Einkleidung der Söhne Aaron's, worüber z. Ex. 28, 40". In Ex. 29, 9 wird noch hinzugesetzt: *und soll ihnen* in Folge der Einkleidung und Salbung *Priesterthum sein zu ewiger Satzung*, d. h. Priesterrecht für alle Zeiten zukommen (sonst s. Ex. 40, 15). — V. 14—17. „Den letzten Theil der Priesterweihe bilden die Opfer. Die erste Stelle der Reihe nimmt das *Sündopfer* ein, worüber z. Cap. 4. Es diente zugleich zur Sühnung des Altars und musste alle Tage wiederholt werden (Ex. 29, 36)". Aaron und seine Söhne müssen erst entsündigt, von ihrer anhaftenden Sünde und Schuld befreit werden, ehe sie als seine Diener in seinen Dienst treten können. „Ebenso beim Eintritt der Leviten in den hl. Dienst (Num. 8, 8. 12). Das Sündopfer besteht hier im grössten Opferthier, einem Stier (s. 1, 3. 4, 3). Die Sühnung vollzieht Mose, der als unmittelbarer Gesandter Gottes zu allen hl. Verrichtungen befähigt und berechtigt ist. חִנֵּישׁ] wie 2, 8; sonst הִקְרִיב, vgl. 18. 22. סָמַךְ] s. 1, 4. — V. 15. Vom Blut streicht Mose an die Hörner des Brandopferaltars, um ihn zu entsündigen und zu heiligen (Ex. 29, 36 f.)". Dass nur der Altar, nicht auch die Wohnung und ihre Geräthe so aus- und nachdrücklich durch 7 Tage durch (Ex. 29, 37) entsündigt und ebenso (V. 11) durch siebenmalige Besprengung mit dem Salböl geheiligt wird, davon wird der Grund doch wohl (wie Ez. 43) der sein, dass die natürliche Unreinheit eines irdisch-menschlichen Gemächtes bei der Wohnung durch den Einzug der Herrlichkeit Gottes in sie (Ex. 40, 34 f.) getilgt erschien (in 16, 16—20 handelt sich's um andere Unreinheiten), wogegen bei dem ausserhalb stehenden Altar die ihm als der eigentlichen Sühn- und Opferstätte nothwendige Hochheiligkeit (Ex. 29, 37) nur durch solche gründliche Entsündigung erzielt und dargestellt werden konnte. Willkührlich ist die Annahme, dass der Altar die ganze Gotteswohnung repräsentire (*Riehm* HWB. 356) und ganz unannehmbar, dass die Entsündigung des Altars den Sünden galt, mit welchen die Priester künftighin ihn verunreinigen werden (*Ke.*). Dass aber die Salbung der Entsündigung vorangeht, ist nur dann unbequem, wenn man in die Salbung mehr hineinlegt, als darin liegt, und oben (S. 323. 463) angegeben ist. וימשח] kurz, für den vollen Satz Ex. 29, 11; ebenso V. 19. 23 (vgl. die Kürzung 9, 19). Dass diese Kürze einen jüngern Redactor kennzeichne (*Popp.* 95), wäre erst noch zu beweisen. סָבִיב] an die Hörner in ihrem ganzen Umfang, also sorgfältig, der erstmaligen Weihung entsprechend. In Ex. 29, 11 fehlt das, aber s. Lev. 16, 18 ebenso. חִטֵּא] s. 6, 19. קִצָּץ] wie 9, 9; sonst immer שִׁפַּךְ; s. zu 4, 7. לכפר עליו] τοῦ ἐξιλάσασθαι ἐπ' αὐτοῦ LXX (s. Ex. 30, 10), um an ihm zu sühnen (*Riehm* Begr. d. Sühne S. 55). Indess da der Altar nicht blos Sühn- sondern auch Opferstätte sein soll und da Ex. 29, 36 בְּכַפֵּר עָלָיו dafür steht, so ist (mit *Kal.*) die Fassung *ihn sühnend* (*Ew.* § 280, d) vorzuziehen, vgl. 16, 18. 33. Ueber בַּפַּר s. 4, 20. „Dass übrigens jene Blutanstreichung nicht blos dem Altar, sondern auch Aaron und seinen Söhnen galt,

versteht sich von selbst". „Ihre Weihe ist noch nicht vollendet; daher werden sie nicht als HP. und Priester nach 4, 5—7, sondern wie die Laien 4, 25. 30. 34 behandelt" (*Kn.*); s. aber 9, 9. 15. — V. 16. Die Fettstücke s. 3, 3 und הַקְּטֹרֶת הַמְּזֻבָּחָה 1, 9. אֲשֶׁר עַל־הַקֶּרֶב] ebenso V. 25; in Ex. 29, 13. 22 הַמְכַסֶּה אֶת־הַקֶּרֶב; beide Ausdrücke sind nach der genaueren Formel 3, 3. 9. 4, 8 unvollständig. חלבהן] *Sam.* חלביהן, ebenso V. 25; s. *Ew.* § 247, d. — V. 17. Haut, Fleisch und Mist wird verbrannt wie 4, 11 f. Das Fleisch des Sündopfers wird nicht gegessen, ausser in gewissen Fällen vom Priester. Ein eigentlicher Priester war in diesem Fall nicht da; darum wird es verbrannt, obwohl sein Blut nicht in's Heiligthum gekommen war. — V. 18—21. Den Uebergang vom Sündopfer zum Dankopfer bildet, wie immer, das *Brandopfer*. „Entsündigt und versöhnt nahen sich Aaron und seine Söhne Gott zunächst mit dem allgemeinen Verehrungsopfer, s. zu 1, 3—9. Dieses Brandopfer besteht in einem Widder, welcher sonst ebenfalls als Brandopferthier des HP. erscheint (9, 2. 16, 3), aber auch als das des Volkes (16, 5. 23, 18. Num. 28, 11 ff. 29, 2 ff.) und des Stammfürsten (Num. 7, 15 ff.)". וְאֵת־הַפָּדֶר] nicht in Ex. 29, 17, hier (aber nicht 9, 13) eingesetzt zur Conformation mit 1, 8. — V. 22—29. Den Beschluss der Weiheopfer macht ein Opfer, welches zwar seiner allgemeinen Art nach zu den זִבְחֵי שְׁלָמִים (s. zu Cap. 3) zu rechnen ist, aber dem besonderen Zweck gemäss besondere Modificationen hat und mit dem eigenthümlichen Namen מִלֻּאִים *Füllung* d. i. *Einsetzung* (s. zu 7, 37) benannt wird. „Mit ihm vollzieht sich die Einsetzung in das Priesterthum und mit seinem Blut werden die Gebräuche vollzogen, die den bei der Einsetzung zu übernehmenden priesterl. Pflichten entsprechen. Es besteht in einem Widder". — V. 23. 24. „Das Blut sprengt Mose nach 3, 2 an den Altar ringsum, thut davon aber auch bei Aaron und bei dessen Söhnen etwas an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte grosse Zehe. Das Opferblut ist heilig und hat heiligende Kraft (s. Ex. 24, 8). Hier kommt es an die Gliedmassen des Hörens, Handelns und Gehens: der Priester soll geweihte Ohren haben, um allezeit auf Gottes hl. Stimme zu hören, geweihte Hände, um stets hl. Werke zu thun, und geweihte Füsse, um immer hl. Wege zu wandeln, soll überhaupt in seinem ganzen Thun und Treiben sich als hl. Person erweisen (Philo vit. Mos. 3, 17 p. 158 M. und Theodor. qu. 8 in Lev., *Bähr* II. 424 f.). Die rechte Seite ist überhaupt die bevorzugte (Ex. 21, 6. 1 Reg. 2, 19. Ps. 45, 10. 110, 1). Bestreichung der ganzen Gliedmassen war bei solchem sinnbildlichen Gebrauche nicht nöthig". וישחט] wie V. 15 und 19. Ueber Schalschelet mit Pesîq s. *Ew.* § 97, t. — V. 25—29. „Hierauf nimmt Mose die inneren Fettstücke (3, 3 f.), den Fettschwanz (3, 9) und den rechten Schenkel (7, 32 f.) und dazu von den dreierlei Kuchen (7, 12. Ex. 29, 23) im Korbe je einen, thut die letzteren auf jene Opferstücke, legt das alles auf die Hände Aarons und seiner Söhne und vollzieht die Webung (s. 7, 30) an diesen Opfertheilen, dann verbrennt er sie Jahve auf dem Altare; das Bruststück (7, 30) aber behält er für sich, nachdem er die Webung mit

ihm vorgenommen. Der Ritus entspricht den angezogenen Dankopfergesetzen, nur dass der rechte Schenkel, der sonst als Hebekeule den Priestern zufiel", und die 3 Brodkuchen (vgl. 7, 14) „hier mit verbrannt werden und dass das Bruststück, sonst ebenfalls ein priesterl. Opferantheil, dem Mose zu Theil wird. Das erklärt sich einfach. Aaron und Söhne sind noch nicht Priester; sie können die priesterl. Opfertheile nicht erhalten. Mose aber fungirt blos ausserordentlicher Weise; er nimmt daher nicht die Keule, welche (7, 32) als *Hebe* eine ständige Abgabe für den Priester sein soll, aber hier, wo es noch an einem Priester fehlt, Gott übergeben wird; er begnügt sich mit dem Bruststück, welches als תְּנוּפָה nicht sowohl eine priesterl. Abgabe, als vielmehr der priest. Theil am Opfermahl ist; ihn nimmt er als Vollzieher des Dankopfers in Anspruch". Aber nicht zu übersehen ist, dass Aaron und seine Söhne die genannten Opferstücke nicht blos einfach auf ihren Händen darbringen (7, 30), sondern sie ihnen von Mose auf die Hände gelegt und so auch gewebt werden (V. 27). Ohne Zweifel ist von diesem Füllen ihrer Hände das ganze Opfer מִלֻּאִים genannt (s. 7, 37), und wird damit auf ihre künftige priesterl. Vollmacht, Opfergaben Gott zu weihen, hingewiesen. Dagegen eine Belehnung mit den Opferdeputaten, die sie künftig empfangen sollen (*Win.* 1, 381; *Bähr* II. 426; *Öhl. Ke.*) kann nicht darin gefunden werden, weil der חָזֶה nicht auf die Hände gegeben wird und die חֲלָבִים kein Opferdeputat sind, Ex. 29, 27 f. aber nicht mehr zur Beschreibung der Ceremonie des מלאים gehören. Vielmehr wird Ex. 29, 27 f. verordnet, dass Mose schon damals die Webebrust und die Hebekeule heiligen d. h. als einen Abhub oder eine von den Dankopfern der Israeliten abzuhebende hl. Gabe, welche für alle Folgezeit Aaron und seinen Söhnen gehöre, bestimmen soll, eine Verordnung, die in anderer Form 7, 31 ff. wiederkehrt. — V. 25. וְאֶת־הַאַלְיָה] ebenso Ex. 29, 22; aber *Sam.* beidemale richtig ohne וְ; über den Grund der Einschiebung des וְ durch die Sopherim s. zu 3, 9. — S. zu V. 16. — V. 26. חַלַּת מַצָּה] Ex. 29, 23 פַּת לָחֶם, aber nach V. 2 ist לֶחֶם מַצּוֹת gemeint (gegen *Wel.* XXII. 416). — V. 29. מָנָה] s. 7, 33. — V. 30. „Weiter nimmt Mose von dem hl. Salböl und von dem auf dem Altar stehenden (also schon Gott zugeeigneten) Blut, bespritzt damit Aaron und seine Kleider und dessen Söhne und ihre Kleider" und heiligt dadurch sie und ihre Kleider, was nur bedeuten kann, dass sie in ihren Kleidern d. h. in ihrem Amt ausschliesslich Gott zugeeignet nur heiligem Zweck dienen und wirklich heilig sind. An eine Bundschliessung durch diese Besprengung, wie Ex. 24, 6 ff., ist nicht zu denken, denn dort sind die Ceremonien anders; eher mag 14, 14 ff. zur Erläuterung dienen. Ob mit einer Mischung von Blut und Oel (wie die Meisten annehmen) oder mit jedem besonders besprengt wird, ist aus dem Wortlaut nicht auszumachen: wenn die (s. zu V. 11) oft erwähnte Salbung der Aaronsöhne unter dieser Besprengung mit Oel (vgl. die Besprengung des Altars V. 11) gemeint ist, dann ist das zweite wahrscheinlicher. Dieser Ansicht scheinen auch die Sopherim gewesen zu sein, welche das durch *Sam.* LXX *Pesch.* und *Codd.* sowie durch Ex. 29, 21 be-

zeugte וְ vor עַל־בְּגָדָיו und vor אֶת־בְּגָדָיו strichen, weil sie meinten, die Besprengung könne bei Aaron nach V. 12 nur noch seinen Kleidern gegolten haben. Uebrigens ist der Act hier erst nach der Händefüllung erzählt und so zum Schlussact gemacht, während in der Vorschrift Ex. 29, 21 er unmittelbar hinter der Sprengung des Bluts an den Altar gereiht ist, so dass die Blutmanipulationen alle beisammen stehen, und ist aus diesem Grund dort auch דָּם vor שֶׁמֶן genannt. Der *Sam.* hat Ex. 29, 21 hinter V. 28 gestellt, also wie gewöhnlich, die eine Stelle nach der andern corrigirt. Ob der Act in Ex. 29, 21 blos vorausgenommen oder in Lev. 8, 30 blos nachtragsweise erzählt sei, ist schwer zu entscheiden. Unbequem ist in beiderlei Fällen, dass die Ansprengung des Blutes an den Altar schon vorher berichtet wird und haben deshalb die LXX in Ex. 29 V. 20b hinter V. 21 umgestellt. — „Hiezu wird Ex. 29, 29 f. noch verordnet, dass Aarons Ornat seinen Nachkommen, zum Zwecke der Salbung und Einsetzung in ihm, verbleiben und dass von ihnen der Nachfolger Aarons im Amte ihn zu jenem Behufe 7 Tage anhaben solle (Num. 20, 28)". Das geht zunächst auf die Forterbung der sehr kostbaren Kleider des HP. vom Vater auf den Sohn, während bei den einfacheren und durch den fortwährenden Dienst schneller abgenützten Priesterkleidern eine Forterbung nicht angezeigt war (*Ke.*). Zugleich aber liegt darin (*Kn.*) eine ausdrückliche Bestimmung über die Wiederholung dieser Weihe beim HP. (vgl. Lev. 6, 12. 15), während eine ähnliche Bestimmung bezüglich der Priester sich nirgends findet, und der Einsatz Ex. 40, 15 (s. d.) wahrscheinlich das Gegentheil besagen soll. — V. 31. 32. Vom Dankopfer hielt nach stehender Sitte der Darbringer (7, 11 ff.) eine Mahlzeit. „Daher sollen Aaron und seine Söhne als die Darbringer am Eingang der Stiftshütte das Fleisch kochen und nebst den Kuchen im Korb verzehren, die Opferreste aber mit Feuer verbrennen (s. 4, 12). Als priesterl. Einweihungsopfer hat dieses Dankopfer eine höhere Heiligkeit; es muss am hl. Ort bereitet und verzehrt werden, was sonst nicht vorgeschrieben war (s. 7, 16) und ausser den priesterl. Personen hat Niemand Antheil". — V. 31. [וַיֹּאמֶר־בַּשָּׂלוּ so wird hier das וּבַשַּׁלְתֶּם Ex. 29, 31 erklärt. [פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד variirt aus בְּמָקוֹם קָדֹשׁ Ex. 29, 31 (vgl. aber V. 32), was hier *Sam.* und LXX noch hinzufügen. [צִוֵּיתִי würde zu erklären sein: *wie ich hiemit befehle;* aber nach V. 35 und 10, 13 ist vielmehr mit LXX *Onk. Pesch.* (*Vulg.*) צִוִּיתִי zu lesen. Zu נוֹתָר mit בְּ vgl. 5, 9. In Ex. 29, 33 wird noch gesagt: *und sie sollen dieselben essen* (das Fleisch und Brod), *womit gesühnt wurde ihre Hand zu füllen, sie zu heiligen,* wird also diesen Opfertheilen sogar sühnende Kraft beigelegt, wohl nicht blos wie sie jedem Opfer zukommt (s. 1, 4), sondern mit besonderer Beziehung auf die Reinigungs- und Weihekraft des מִלֻּאִים (Lev. 8, 23. 30); vgl. noch 14, 18. 29. 53. — V. 33—35. „Sieben (s. V. 11. 4, 6) Tage sollen sie am Eingang der Stiftshütte bleiben und nicht aus dem Vorhof hinausgehen. Denn so lange *füllt man ihre Hand* d. i. (7, 37) dauert die Einweihung". [מִלֵּאת 12, 4. 6. 25, 30. Num. 6, 5. 13. כאשר וגו'] wie man an diesem Tage gethan, hat Jahve *zu thun geboten* d. h.

nicht: die heute vollzogenen Gebräuche hat er angeordnet (*Kn.*) sondern: so hat er auch die folgenden Tage zu thun geboten, *euch zu versöhnen* d. h. hier, euch zu reinigen und zu weihen, s. zu 4, 20. Nach Ex. 29, 36 wurde sicher das Sündopfer jeden der 6 folgenden Tage wiederholt; dass auch das Opfer des אֵיל הַמִּלֻּאִים wiederholt wurde, ist doch die natürlichste Auslegung von V. 33b (Ex. 29, 35); dann aber auch sicher das Brandopfer zwischen beiden. Ob auch die V. 12 beschriebene Salbung Aarons? Die Rabb. bejahen die Frage. וּשְׁמַרְתֶּם וגו׳] s. Gen. 26, 5: ihr sollt die euch bezüglich eurer Weihe gegebenen Vorschriften Jahves wohl beobachten.

Cap. 9. „Der *Dienstantritt Aarons und seiner Söhne* findet am Tage nach der siebentägigen Einweihung statt und die erste Amtshandlung der Priester besteht in Opfern, dem Hauptstück der alten Religionsübung. Das Volk ist bei der hl. Handlung zugegen und Jahve nimmt das Brand- und Dankopfer desselben gütig an, indem er erscheint und es durch Feuer verzehren lässt". Die ganze Erzählung stellt zugleich das Musterbild eines feierlichen Gottesdienstes auf (*Ew.* Alt. 174 ff.). — V. 1. בְּיוֹם הַשְּׁ׳] s. 8, 33. An der rabb. Grille (*Talm., Sed.Ol.* c. 7, *Raschi* A.) dass das der erste Nisan gewesen sei, ist der Text unschuldig (gegen *Popp.* 207), s. dagegen Ex. 40, 2. 17. זְקֵנָיו] ein dem A fremder Ausdruck wie 4, 15; wahrscheinlich spätere Correctur für ursprüngliches בָּנָיו (V. 3, wofür *Sam.* ebenfalls זקניו und LXX *γερουσία* haben). S. zu 8, 3. — V. 2. „Aaron soll für sich (und seine Söhne, vgl. 16, 6. 11) ein Sünd- und Brandopfer darbringen (s. 8, 14. 18). Das Brandopfer besteht in einem Widder wie 8, 18, das Sündopfer aber blos in einem Kalbe, da genügende Sündopfer bei der Einweihung vorhergegangen sind (Ex. 29, 36). Ein Dankopfer ist nicht nöthig. Denn die ganze Handlung soll mit einem Dankopfer des Volks V. 18 ff. abschliessen, an welchem die Priester Antheil haben werden. בֶּן־בָּקָר] s. 1, 5. תְּמִימִם] s. 22, 17 ff." — V. 3. 4. Ueber die Opfer, die das Volk zu bringen hat, soll Aaron selbst als der Priester dem Volk die Anweisung geben, nachdem er von Mose die Belehrung darüber empfangen hat. Es soll ein voller Opfergottesdienst sein, da Gott selbst, um Aaron's Priesterthum der Gemeinde zu bestätigen, erscheinen will, also aus Sünd-, Brand- und Friedmahlopfer, sammt der Mincha zu den beiden letzteren, bestehen. In der Wahl der Thiere ist hier Eigenthümliches. Zwar der haarige Ziegenbock (4, 23) ist das stehende Sündopferthier des Volks 16, 9. 15. Num. 15, 24. 28, 15. 22. 30. 29, 5. 16 ff. (Lev. 4, 14 weicht ab), „aber das Brandopfer besteht in einem jährigen Kalb und einem jährigen Lamm, umfasst also 2 Thierarten. Doch erscheint es in Vergleich mit den Festbrandopfern des Volks Num. 28, 11 ff. 29, 2 ff. als gering, da die Feier kein Volksfest ist. Aus demselben Grunde ist auch das Dankopfer nicht bedeutend (anders Num. 7, 17 ff.); über die Thiere s. 3, 1. 6. 12. Mit שׁוֹר *Rind* wird das Geschlecht freigestellt; s. 4, 10. בְּנֵי שָׁנָה] s. Ex. 12, 5. Der *jährige* עֵגֶל ist hier offenbar ein jüngeres Rind als der פַּר *Stier*, welcher in andern Fällen vorgeschrieben wird (s. 1, 3. 5). Andre brauchen עֶגְלָה auch vom älteren Rind (Gen. 15, 9.

Jes. 7, 21. Jud. 14, 18. Jer. 50, 11. Hos. 10, 11). Ueber das Alter der Opferthiere überhaupt s. z. 22, 27. מנחה וגו׳] s. 2, 1. 4". נִרְאָה] lies נִרְאָה (s. V. 6). Ein Perf. proph. taugt hier nichts; die Punktation hängt vielleicht mit der falschen Erklärung des 8. Tags als des 1. Nisan (s. V. 1) zusammen. — V. 5. 6. „Man bringt die Opferthiere vor die Stiftshütte und das Volk stellt sich ebenfalls dort auf, Mose aber eröffnet, was zu geschehen hat, damit die Herrlichkeit Jahve's erscheine. אל פני] wie 6, 7". זה הדבר 8, 5. תֵּעָשׂוּ] *Ew.* §. 336, b; s. v. a. לַעֲשׂוֹת 8, 5. כבוד יהוה] s. Ex. 16, 10. — V. 7. „Aaron soll an den Altar hintreten und zuerst sein Sünd- und Brandopfer, dann das Opfer des Volks verrichten, zu seiner und des Volks Versöhnung. Sein Opfer wirkt auch mit für das Volk", sofern er der priesterliche Vertreter desselben vor Gott ist (s. 4, 3). Sünd- und Brandopfer zur Sühne s. 1, 4. עֲשֵׂה] vom Opfern wie Ex. 29, 39. קרבן] s. 1, 2. כפר] 4, 20. — V. 8—11. „Zuerst also sein Sündopfer, womit er verfährt wie Mose 8, 14—17, nur dass ihm seine Söhne Handreichung thun. Die Handauflegung als sich von selbst verstehend übergeht der Verf." Das Blut kommt nicht in's Heiligthum. Der Fall einer Jahressühnung (Lev. 16) oder der Sühnung einer bestimmten Sünde (Lev. 4) liegt hier nicht vor; ohnedem war Lev. 4 hier ursprünglich nicht vorausgesetzt (s. d.). Das Fleisch wird ausserhalb des Lagers verbrannt, denn die Priester, für die das Opfer gebracht war, durften es nicht essen s. zu 4, 11 f. — V. 12—14. „Hierauf folgt sein Brandopfer wie 8, 18—21. הַמְצִיא] eig. *gelangen lassen*, hier und V. 13. 18 (der Abwechslung wegen statt הקריב V. 9) vom Darreichen, Hingeben, sonst vom Ueberliefern z. B. 2 Sam. 3, 8. Zach. 11, 6. לנתחיה] *nach seinen Stücken*, in die man (1, 6) das Brandopfer zerlegte; diese reichen sie ihm einzeln dar. Mit dem doppelten וַיַּקְטֵר meldet der Verf. die Verbrennung bei jeder Hauptpartie des Fleisches besonders, meint aber doch wohl ein- und dieselbe Verbrennung nach 1, 8. 9. על העלה] wie 3, 5; s. auch unten V. 17. Von einem Speisopfer sagt er bei diesem Brandopfer nichts". Num. 15 ist hier noch nicht vorausgesetzt. — V. 15. „Das Sündopfer für das Volk. Es folgt erst (wie Cap. 16), nachdem der fungirende HP. sich in das rechte Verhältniss zu Jahve gesetzt hat, und wird behandelt wie das für den HP. (s. zu V. 9), also das Blut nicht in das Heiligthum hineingebracht, das Fleisch indess verbrannt. Warum genossen es nicht die Priester, wie sie nach der Erzählung 10, 16 ff. gesollt hätten? Weil sie doch immer mit zum Volke und insofern zu den Darbringern gehörten, kein Darbringer aber an seinem Sühnopfer Antheil hatte. Nur das Fleisch von den Sühnopfern der einzelnen Israeliten gehörte ihnen (s. 4, 8 ff.). חטא] s. 6, 19; es bezeichnet hier die חַטָּאת behandeln, als Sündopfer darbringen". — V. 16. 17. Das Brandopfer und das Speisopfer, nicht: *sein Speisopfer* (*Kn.*), denn die עֹלָה ist hier (s. V. 14) für sich und die מִנְחָה für sich (s. V. 4). Von der מִנְחָה kommt nach der Regel 2, 2 ff. nur eine Hand voll auf den Altar. Die עֹלָה und die מִנְחָה noch *ausser* (Gen. 26, 1) *dem Morgenbrandopfer* (Ex. 29, 40). Der Tamiddienst wird also hier als schon im Gange befindlich vorausgesetzt

s. zu Ex. 40, 29 und Lev. 8, 11. Freilich können die 3 Worte leicht ein jüngerer Zusatz sein. בַּמִּשְׁפָּט] wie 5, 10. — V. 18—21. „Das Dankopfer für das Volk. האליה וגו׳] Einzelangabe der Fettstücke des Widders, bei welcher הַמְכַסֶּה *das bedeckende* die beiden 3, 3 genannten Fettstücke kurz zusammenfasst. Die Fettstücke reichen die Söhne Aaron's dar und legen sie auf die Bruststücke, Aaron aber zündet sie an, während er mit den Bruststücken und dem rechten Schenkel blos die Webung vornimmt, s. zu 7, 30 ff. Das nach 7, 12 zum Dankopfer gehörende und 8, 26 auch genannte Speisopfer lässt der Verf. unerwähnt, hier wie 10, 12—15". Uebrigens kann V. 19, ebenso gut als zu וימצאו V. 18, zu V. 20 gezogen werden, vgl. 4, 11 f. וירשימו] *Sam.* LXX *Pesch.* וישם, s. aber 7, 30. V. 21 a. E. haben *Sam.* LXX כאשר צוה יהוה את משה wie V. 10. — V. 22. „Nach Verrichtung der Opfer segnet Aaron mit erhobenen Händen das Volk (Num. 6, 22 ff.) und steigt herab vom Altar", d. h. von der Erhöhung am Altar, auf der er stand s. zu Ex. 27, 1 und 5. — V. 23. 24. Mose und Aaron gehen in die Stiftshütte hinein, Aaron zum erstenmal und von Mose eingeführt, um zu räuchern (*Kal.*) oder den Räucherdienst (Ex. 30, 7 f.) zu erlernen (*Cler. Ros.*), um sich Gott vorstellen zu lassen (*Ke.*), um Gott zu bitten zu erscheinen (*Kn.*), wie der Priester nach dem Opfer zu thun pflegte (*Ew.*). Der Text sagt nichts darüber. Aber thatsächlich wird dadurch sein Recht, als Priester ungefährdet auch vor Gott selbst zu treten, oder seine volle priesterliche Vollmacht erwiesen. Heraustretend kommen sie wie von Gott selbst her und als anerkannt von ihm, und begrüssen mit Segenswünschen das Volk, das nun einen geordneten Priesterdienst hat. Sofort erscheint, das Ganze als Gottes Werk und Willen bestätigend, „die Herrlichkeit Gottes, wie V. 4. 6 versprochen, und Feuer geht von ihr aus, verzehrt das Brandopfer und die Fettstücke des" Sünd- und „Dankopfers; ehrfurchtsvoll wirft sich das Volk nieder (Gen. 17, 3. Jud. 13, 20. 1 Reg. 18, 39) und jubelt dankend. Das Verzehren durch Feuer drückt aus, dass Jahve die von Aaron gebrachten Opfer annehme und gleichsam verzehre, vgl. Jud. 6, 21. 1 Reg. 18, 38. 1 Chr. 21, 26. 2 Chr. 7, 1. Aehnliche Vorstellungen und Sagen bietet das übrige Alterthum dar. Apud majores arae non incendebantur, sed ignem divinum precibus eliciebant, qui incendebat altaria, sagt Serv. ad Aen. 12, 200 und Solin. 5, 23 führt einen Altar in Sicilien an, wo ab ipso numine fit accendium. Paus. 5, 27, 3 und Sueton. Tib. 14 erzählen Fälle, wo die Altäre sponte subitis ignibus collucerent. Das hl. Feuer der Perser galt ebenfalls als ignis coelitus lapsus, Amm. Marc. 23, 6, 34". Freilich liegt hier eine Schwierigkeit vor, sofern jetzt erst Feuer zur Verzehrung der Opfer von Gott ausgeht, und doch nicht nur während der 7 Weihetage (Cap. 8), sondern auch an diesem 8. in dem נִקְטֶרֶת V. 10. 13 f. 17. 20 (was die LXX zu ἐπέθηκεν abschwächen) Feuer auf dem Altar vorausgesetzt wird, und möglich wäre ja, dass V. 24ª erst der Zusatz eines Späteren wäre, der den göttlichen Ursprung des Altarfeuers, an den man glaubte, anmerken wollte (*DeWe. Kal.*). Aber nothwendig ist diese Annahme nicht: schon der Verf. kann sich ge-

dacht haben, dass die Opfer, die sonst viele Stunden lang auf dem Altar fortbrennen, diesmal durch eine vom göttlichen Kabod ausgehende Flamme plötzlich verzehrt wurden (*Vat. Rank.* A.), auch dies zur Versicherung der gnädigen Annahme der durch Aaron verrichteten Opfer. Der Verdacht gegen V. 23 (*DeWe. Kal.*) ist grundlos. Ueber הָעָם s. S. 455.

Cap. 10, 1—5. Damals erprobte sich durch den jähen Tod der beiden ältesten Söhne Aaron's (Ex. 6, 23), des Nadab und Abihu, wie gefährlich es für die Priester sei, von der festgesetzten gottesdienstlichen Ordnung eigenmächtig abzuweichen. Eine Erzählung darüber, wie sie um eines ungehörigen Opfers willen von Gott vernichtet wurden, muss in der priesterlichen Tradition vorhanden gewesen sein; Verf. erinnert auch 16, 1. Num. 3, 4. 26, 61 daran. Sie schliesst sich hier an 9, 24 an. — V. 1. „Sie nehmen jeder seine *Pfanne* (Ex. 25, 38), thun Feuer darein, legen Rauchwerk darauf und bringen so *fremdes* d. h. (s. 22, 10) ungehöriges, nicht gebotenes Feuer vor Jahve". Dass das Ereigniss auf den Tag des Amtsantritts Aaron's und seiner Söhne (Cap. 9) fallen soll, erhellt aus V. 12 ff. und 16 ff. Was sie zum Räuchern veranlasste, verschweigt der Verf.; er wusste es wohl selbst nicht mehr. Vermuthet wurde, dass sie mit dem Rauchopfer den Dankesjubel des Volks begleiten und Gott verherrlichen (*Kn. Ke.*) oder aus Furcht vor dem verzehrenden (9, 24) Feuer Gott (Num. 17, 11 ff.) begütigen wollten (*Kn.*). Aber selbst was unter dem, wohl schon in der Tradition feststehenden Ausdruck אֵשׁ זָרָה gemeint sei, ist nicht klar. Zunächst wird man an profanes, nicht vom Altar genommenes (16, 12. Num. 17, 11) Feuer denken (*Dath. Ros.* A.), aber dann erwartete man נַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ זָרָה, nicht וַיַּקְרִיבוּ אֵשׁ זָרָה. So wie der Text lautet, wird man allerdings genöthigt sein, אֵשׁ in dieser Phrase in der Bedeutung des sonstigen אִשֶּׁה zu nehmen (*Kn. Ke. Kal.*): ein ungehöriges Feueropfer. Die Ungehörigkeit bestand dann darin, dass sie ohne Auftrag (אשר לא צוה אתם) und ausser der festgesetzten Ordnung opferten. Dabei ist möglich, aber nicht sicher, dass der Verf. die Ex. 30, 7 ff. 34 ff. gegebenen Regeln über das Räuchern im Auge hat. Aus dem Gegensatz von 16, 2 ist vielleicht zu schliessen, dass sie mit dem Rauchopfer ins Allerheiligste gingen. — V. 2. „Darum geht Feuer von Jahve aus und verzehrt d. i. vernichtet (wie בִּלַּע) sie, so dass sie sterben *vor Jahve*, d. i. beim Eingange in die Stiftshütte (s. 1, 5), wie V. 4 lehrt. Aehnliche göttliche Gerichte Num. 11, 1. 16, 35. 2 Reg. 1, 10. 12". — V. 3. Wie solcher unerwartete Lohn des ohne Zweifel gut gemeinten Eifers zu verstehen sei, erklärt Mose dem Aaron durch ein auch sonst gehörtes (aber im Pent. nirgends weiter verzeichnetes), rhythmisch gebautes Gotteswort, das auch auf das Volk Anwendung leidet (Am. 3, 2. 1 Ptr. 4, 17; *Ew.* Alt. 358), aber hier von den Priestern als den Gott nahen oder nächsten (Num. 16, 5. Ez. 42, 13. 43, 19) zu verstehen ist: *an den mir Nahen zeige ich mich heilig und vor dem ganzen Volke herrlich* d. h. je näher einer Gott steht, desto sicherer und stärker hat er es zu erfahren, dass seine heilige Majestät sich nicht ungestraft antasten lässt,

und desto strenger muss er sich zu pünktlichster Beobachtung des göttlichen Willens verpflichtet halten. אֶתְכַּבֵּד] refl. wie Ex. 14, 4. 17 f.; ebenso אֶתְקַדַּשׁ vgl. Num. 20, 13. Ez. 20, 41. 38, 16. Die passive und voluntative Fassung (*Cler. Vat. Ros. Kn.*) *durch* meine Nahen *will ich geheiligt und geehrt werden* d. h. sie sollen mich heilig halten und ehren, ist unrichtig und ungesalzen zugleich. *Aaron schwieg*, erkannte schweigend die Gerechtigkeit des göttlichen Urtheils an (*Ke. Kal.*). — V. 4. 5. „Auf Befehl Mose's kommen Misael und Elṣaphan, Vettern des Aaron (Ex. 6, 18. 22), heben Nadab und Abihu auf und bringen sie in ihren priesterl. Leibröcken, die durch die Leichen verunreinigt sind, aus dem Lager hinaus. מאת פני הקדש] lehrt an sich und vgl. mit 9, 5, dass der Verf. den Vorgang draussen vor dem Heiligthum geschehen sein lässt. — V. 6. 7. Bei diesem Anlass schreibt Mose vor, dass zwar das Volk den Unfall betrauern möge, Aaron aber mit Eleasar und Ithamar sich der Trauergebräuche enthalten, auch die Stiftshütte nicht verlassen solle, um die Gefallenen zu bestatten und solche Gebräuche anzustellen; dann würden sie nicht sterben und Jahve die Gemeinde, welche die Schuld seines Hauptes mit zu verbüssen hätte (s. 4, 3), nicht mit seinem Zorn heimsuchen. Das Nähere z. 21, 5. 10". לא תפרמו] als Fortsetzung des אֶל, s. *Ew.* § 350, a. בית ישראל] Ex. 16, 31. Aus dem Befehl, die Stiftshütte nicht zu verlassen (vgl. 21, 12), kann nicht geschlossen werden, dass die 7 Tage Lev. 8, 33, die in 9, 1 vorüber sind, hier noch laufen, also V. 6 f. ein späterer Zusatz seien (*Wel.* XXII. 413. 420). Auch wegen des שמן משחת יהוה עליכם (s. zu 8, 10) ist die Stelle um so weniger anzufechten, als hier wie Ex. 28, 41. 30, 30 Aaron mit den Söhnen zusammengefasst ist. Die Sprache widerstrebt nicht. Die Stelle ist bei A die Parallele zu 21, 2 ff. 10 ff. — V. 8—11. Auch dieses Stückchen ist nicht anzufechten. „Es verordnet dass die Priester zur Zeit ihrer Verrichtungen im Heiligthume nicht Wein und geistiges Getränk trinken sollen und zwar um einen Unterschied zu machen zwischen dem Heiligen und Profanen, dem Unreinen und Reinen und um zu lehren die Kinder Israel Jahve's Satzungen". Das sind allgemeine Regeln über das Verhalten der Priester in ihrem hl. Dienst (in der Art von Cap. 21 f.), nach Art des A angeknüpft an das eben erwähnte Ereigniss, das zur äussersten Vorsicht mahnt. (Dass Nadab und Abihu vom Wein erhitzt das V. 1 berichtete gethan haben, ist eine alberne Unterstellung). Sie sind eingeführt als Weisung Gottes an Aaron unmittelbar (was freilich die Mass. durch den Zaqef bei יהוה als eine Kürzung für וידבר יהוה אל משה דבר אל אהרון deuten wollen) wie Num. 18, 1. 8. 20. Es ist wohl möglich, dass die Weisung bei A mehr Regeln umfasste, dass aber R mit Rücksicht auf Cap. 21 f. dieselben wegliess oder geradezu dort hineinarbeitete. — V. 9. „Dieses Verbot ist wiederholt Ez. 44, 21 und wird auch Jos. ant. 3, 12, 2. b. jud. 5, 5, 7; Philo de ebri. p. 377 f. M. angeführt. Der Wein macht fröhlich (Ps. 104, 15), weckt Leichtsinn und Spötterei (Hos. 7, 5. Prov. 20, 1) und raubt den Verstand (Hos. 4, 11), hindert also eine ernste, heilige Stimmung und Haltung, wie man sie in Gottes Nähe haben soll. Darum sollen die

Priester ihn bei ihren hl. Geschäften meiden. Im gemeinen Leben war er ihnen natürlich nicht untersagt, wie solches anderwärts vorkam. Die pers. Mager mieden den Wein (Clem. Al. str. III. p. 446) und die äg. Priester tranken wenig oder keinen (Porph. abst. 4, 6. Plutarch. Is. 6); bei den Pythagoräern war er verboten (Jambl. vit. Pyth. cp. 16. 24)". מוֹעֵד] LXX setzen hinzu ἢ προσπορευομένων ὑμῶν πρὸς τὸ θυσιαστήριον. — V. 10. ולהבדיל] mag man וְ auslassen (*Sam. LXX Pesch.*) oder als *und zwar* (*Kn.*) oder zusammen mit וְ V. 11 als *sowohl — als auch* (*Ke.*) fassen, als Zwecksatz zu V. 9[a] will V. 10 f. nicht passen, da das V. 10 f. Geforderte nicht oder nicht blos während des Dienstes im Heiligthum ihnen als Pflicht zukam; eine Fortsetzung zu בְּבֹאֲכֶם darin zu sehen (*Ew.* Alt. 372) hat gramm. Bedenken; daher wohl am besten: *und ihr sollt unterscheiden — und lehren* (*Ew.* § 351, c). Wahrscheinlich durch R verkürzter Text. — V. 12—15. „Nach den durch den Unfall veranlassten Bestimmungen gibt Mose noch Anleitung und Vorschrift betreffend das Verzehren der priesterl. Antheile an den vom Volke gestellten Opfern. Das Speisopfer soll als hochheilig nach Weihung der Askara von den Priestern am hl. Orte verzehrt werden (s. 6, 11 ff.), die Webebrust und Hebekeule dagegen als heilig von ihnen und ihren Söhnen und Töchtern an reinem Orte (s. 7, 30 ff.). Ueber diese Vorschriften s. z. 21, 22. Die מִנְחָה, welche als Ungesäuertes (6, 9) gegessen, also hier noch verbacken werden soll, ist" die 9, 4. 17 erwähnte. Eine מִנְחָה zum Dankopfer ist auch hier nicht erwähnt, s. zu 9, 21. אֵצֶל] 1, 16. 6, 3. פִּי כֵן צִוִּיתִי] 8, 35. Zur Sache 2, 3. 6, 9. — V. 16—20 Anhang: Erörterung einer Rechtsfrage in Form einer Erzählung. V. 16. *Nach dem Sündopferbock* aber suchte d. h. *erkundigte sich Mose angelegentlich*] damit kann nur der 9, 3. 15 erwähnte, für das Volk gebrachte Bock gemeint sein, nicht der des Neumondtages und nicht der des Nachschon (Num. 7, 12. 15), wie die Rabbinen ausdachten, um den Schwierigkeiten des Textes zu entgehen (s. zu 9, 1). Mose wollte ihn den Priestern zum Genuss anweisen, fand aber dass er verbrannt sei und zürnte deshalb auf *El. und Ith.*; warum nur auf diese? weil sie die Verbrennung besorgt hatten (*Kn. Ke.*). Aber doch wohl nicht auf eigene Hand? und unter den V. 17 angeredeten muss Aaron mitgemeint sein. Es scheint, dass ויקצף על אהרון absichtlich vermieden ist. — V. 17. Er fragt, warum sie das Sündopfer nicht gegessen haben, *da es* doch *hochheilig sei* (6, 22), also nicht etwa etwas unreines, wovor sie Grauen und Widerwillen empfinden müssten (s. S. 417. 444 f.) und Gott *es* d. h. (nicht: das Institut des Sündopfers, *Hofm.* Schrftb.[2] 2, 1 S. 281; *Kurtz* Opferc. 204; sondern) das Sündopferthier oder -Fleisch *ihnen* zum Essen *gegeben habe*, לָשֵׂאת וגו'] d. h. nicht: zur Belohnung dafür dass (*Kn.*), sondern zu dem Zweck *dass sie die Vergehung* oder Schuld *der Gemeinde* nicht sowohl: auf sich nehmen oder tragen (*Vulg. Luth. DeWe. Kn. Ke.*) sei es dass man das abschwächt zu „für sie eintreten" (*Kn.*), sei es dass man (gegen כי קדש קדשים הוא) die Theorie unterstellt, dass durch Incorporation der mit der Sünde beladenen Hostie der Priester die Sünde in seiner

Amtsheiligkeit tilge (*Ke.* A.), als vielmehr (LXX ἵνα ἀφέλητε, vgl. *Targ.* und *Pesch.*) *wegnehmen* (*Bähr* II. 206. *Öhl. Kal. Riehm* Sühne 69), indem sie durch ihr Essen das Sündopfer als ein von Gott angenommenes und hochheiliges thatsächlich erweisen und so die Schuld vollends aus der Welt schaffen oder, wie sofort erklärt wird, *für sie* (die Leute) *vor Gott Deckung schaffen;* also לָשֵׂאת allerdings in einer von Ex. 28, 38 verschiedenen Bedeutung, zu der auch 16, 22 keine genaue Analogie bietet. כפר] 4, 20. — V. 18. Berufung auf die Regel 6, 23. את־דמה] Acc. beim Pass.; s. zu Ex. 10, 8. תאכלו] drückt hier ein Sollen in der Vergangenheit aus: *ihr solltet es essen* (*Ew.* § 136, e). צִוֵּיתִי] 6, 19; aber *Targ. Jon.* und *Pesch.* (vgl. LXX) צֻוֵּיתִי wie 8, 31. — V. 19. Aaron entschuldigt sie und sich: *heute haben sie* d. h. nicht die בני ישראל (*Targ. Jon.*) sondern die Söhne Aaron's (und zwar nicht die gestorbenen, die im Zusammenhang nicht erwähnt sind) *ihr* (d. i. für sich selbst) *Sünd- und Brandopfer dargebracht und mich hat solches* (Unheil V. 1 f.) *betroffen* (s. Gen. 42, 4) *und ich esse* (ässe) *heute ein Sündopfer — wird* (würde) *das Jahve gefallen?* Man wird doch nicht Sündopferfleisch essen sollen am gleichen Tag, da man für sich selbst ein Sündopfer gebracht, und einem trotz der Entsündigung solches Unglück zugestossen ist d. h. nicht im Zustand der Trauer (*Targ. Jon., Ros. Kn. Kal.*), denn das widerspräche geradezu den V. 6 f. 12 ff. ausgesprochenen Grundsätzen, sondern im Gefühl eigener Unheiligkeit, hervorgerufen durch die Erfahrung eines Gotteszorns (*Ke. Ri.*)? הַיִּיטַב] wie Koh. 3, 21. — V. 20. Mose liess sich diese Erklärung gefallen. — Dass A so nicht erzählt haben kann, hat schon *Kn.* (*Kal. Kuen. Wel.*) richtig gesehen, aber unrichtig begründet, denn weder gegen V. 6 f. noch gegen 4, 21 (wo von der Sühne einzelner bestimmter Vergehungen die Rede ist) liegt ein Widerspruch vor. Wohl aber ist zu bemerken: Mose erscheint hier völlig anders als sonst, nicht als der untrügliche Verkündiger des Rechtes, sondern als einer, der sich von Aaron belehren lassen muss; ein Fehler der gerügten Art konnte gar nicht vorkommen, da Mose dabei war und das erste Opfer Aaron's überwachte 9, 1. 6 f. 23; namentlich wird 9, 15 mit keinem Wort angedeutet, dass da ein Fehler vorging. Sein Verfahren war nach dem Sinn des A völlig correct. Die Erzählung hat überhaupt nur den Zweck, den von der Regel 6, 23 (die V. 18 sogar citirt ist) abweichenden Ritus des Cap. 9 zu erklären, und stammt weder aus dem Kriegsbuch (*Kn.*), noch ist sie ein altes Bruchstück (*Kal.* I. 706), sondern ist durch Umarbeitung einer älteren, einfacheren Erzählung des A, worin über den anfänglichen Widerwillen der Priester gegen den Genuss des Sündopferfleisches berichtet war, in ihre jetzige Gestalt gebracht. In derselben sind „dem Sprachgebrauch des A fremd מַדּוּעַ, קָרָא *begegnen*, יטב בעיני פ׳, בִּמְקוֹם קֹדֶשׁ, פְּנִימָה“ (*Kn.*).

4. Die Reinigkeitsgesetze und der Versöhnungstag Cap. 11 — 16.

1. An Cap. 10 schliesst sich Cap. 16 an, wo aus Anlass des Todes Nadab's und Abihu's der Eintritt in's Allerheiligste geregelt, das Ritual zur Reinigung und Entsündigung sowohl des Heiligthums als der Gemeinde festgesetzt und eine jährliche grosse Sühne verordnet wird. Zwischen diesen beiden Kapiteln steht eine Reihe von Gesetzen über die unreinen Dinge, vor denen sich die Israeliten als Volk des hl. Gottes zu hüten haben, über die Folgen der Verunreinigung durch dieselben und über die Reinigung der unrein Gewordenen Cap. 11—15. Ohne Zweifel sind diese sämmtlichen Stücke aus A genommen: obwohl er sicher in den meisten derselben ältere Vorlagen benützt hat und obgleich Cap. 11 und 13 f. der Natur der Sache nach an sonst nicht vorkommenden Namen und Ausdrücken überaus reich sind, so zeigt sich doch darin immer wieder sein Styl und kommen (abgesehen von Ausdrücken wie מִין, זָכָר וּנְקֵבָה, die schon in den Vorlagen gestanden haben können) seine eigenthümlichen Wörter da und dort zum Vorschein, wie nam. 11, 36 (מְקוֶה). 39 (אְבֵלָה). 13, 36. 14, 21 f. 30 bis 32. 34. Nur in Cap. 11 (s. d.) sind sicher von R einige Sätze aus einer andern Schrift, wahrscheinlich C, eingearbeitet. Ob aber schon bei A die Reinigkeitsgesetze zwischen Cap. 10 und 16 gestanden haben, ist nicht zu entscheiden. Man kann nur sagen: in Cap. 16 ist der Begriff der Unreinigkeit und Verunreinigung vorausgesetzt, und liegt darin jedenfalls der Grund ihrer jetzigen Stellung im Pent.

2. „Als verunreinigend werden bestimmt der Genuss gewisser Thiere und die Berührung von Aas C. 11, das Wochenbett C. 12, der Aussatz C. 13 f., der Samenfluss des Mannes 15, 1—15, die unwillkürliche Samenergiessung 15, 16 f., der Beischlaf 15, 18, die monatl. Reinigung des Weibes 15, 19—24 und der andauernde Blutfluss desselben 15, 25—30, wozu Num. 19, 11—22 noch die Berührung von Todten kommt. Die genannten Dinge galten aber nicht als gleich unrein, sondern es findet hinsichtlich der verunreinigenden Kraft und Wirkung derselben ein Unterschied statt. Das Aas der reinen und unreinen Land- Wasser- und Flugthiere macht blos die Personen und deren Kleider unrein, wenn jene es berühren, tragen oder essen (11, 24 ff. 39 f.), während das Aas gewisser Kriechthiere auch die von ihm berührten Geräthe, Gefässe, Nahrungsmittel und selbst erweichtes Saatkorn verunreinigte (11, 31 ff.). Die menschliche Leiche verunreinigt nicht nur die sie Berührenden, sondern auch die Wohnung und deren Bewohner und unbedeckte Geräthe (Num. 19, 14 ff.). In manchen Fällen theilt sich die Verunreinigung durch unmittelbare oder mittelbare Berührung mit, z. B. bei dem Aussatz (13, 45 f.), Samenfluss (15, 4 ff.), der monatl. Reinigung (15, 20 ff.) und dem Blutfluss (15, 26 ff.): die mit diesen Uebeln Behafteten sind nicht blos selbst unrein, sondern machen auch Andre unrein. Ebenso verunreinigt der durch eine Leiche Verunreinigte Andere (Num. 19, 22) und selbst der wird unrein, welcher jenen Verunreinigten mit Reinigungswasser entsündigt

oder dieses Wasser nur berührt (Num. 19, 21). Der Unterschied zeigt sich auch in der Dauer der Verunreinigung. In den meisten Fällen (bei den geringeren Verunreinigungen) dauert die Unreinheit blos *bis an den Abend* d. h. bis zum Ende des laufenden Tages (als des kürzesten Zeitraums); in andern Fällen (bei stärkeren Verunreinigungen) *sieben Tage* d. i. eine Woche, z. B. durch Berührung einer Leiche (Num. 19, 11. 16. 31, 19), Betretung eines Leichenhauses (Num. 19, 14), Menstruation (15, 19) und Liegen bei einer Menstruirenden (15, 24). Die Kindbetterin ist bei einem Knaben 7 resp. 40, bei einem Mädchen 14 resp. 80 Tage unrein (12, 2. 4 f.). Bei andauernden Uebeln wie Aussatz, Samenfluss und Blutfluss ist man natürlich so lange unrein, als das Uebel fortbesteht (13, 46. 15, 25). Der Unterschied tritt endlich auch in den Reinigungsmitteln hervor. In manchen Stellen spricht das Gesetz blos Unreinheit bis zum Abend aus, z. B. bei Berührung eines Aases (11, 24. 27. 31. 39), eines durch eine Leiche Verunreinigten (Num. 19, 22), des Reinigungswassers (Num. 19, 21), einer Menstruirenden (15, 19), einer unter ihr oder einem Samenflüssigen befindlichen Sache (15, 10. 23) sowie bei dem Betreten eines aussätzigen Hauses (14, 46); es meint aber" vielleicht (s. zu 11, 24), „dass auch in diesen Fällen eine Waschung zu geschehen hat. In anderen Stellen verbindet es mit jener Unreinerklärung ausdrücklich die Vorschrift des Waschens z. B. bei der unwillkürlichen Samenergiessung (15, 16. Dt. 23, 11 f.), dem Beischlaf (15, 18) und der Verunreinigung eines Priesters durch eine Leiche oder ein unreines Kriechthier oder einen unreinen Menschen (22, 4 ff.) oder die Vorschrift des Kleiderwaschens z. B. bei dem, welcher ein Aas trägt oder davon isst (11, 25. 28. 40) und beim Sprengen des Reinigungswassers (Num. 19, 21). In noch anderen Stellen schreibt es Waschen und Kleiderwaschen zusammen vor z. B. bei dem Aussätzigen, wenn er rein erklärt wird (14, 8 f.), der Berührung mit einem Samenflüssigen (15, 5 ff.), mit einer Menstruirenden (15, 21 f.) und Blutflüssigen (15, 27), beim Essen von Gefallenem und Zerrissenem (17, 15) und bei der Entsündigung eines durch eine Leiche Verunreinigten (Num. 19, 19 vgl. 31, 24). Die Kleider hat auch zu waschen, wer in einem aussätzigen Hause gegessen oder geschlafen (14, 47) und wer an einem verdächtigen Ausschlage oder Grinde gelitten hat (13, 6. 34). Das Baden und Kleiderwaschen ist die gewöhnlichste und einfachste Reinigung. Mehr hat man in schwereren Fällen zu leisten. Der durch eine Leiche Verunreinigte muss sich am 3. und 7. Tage mit Reinigungswasser (Num. 19) besprengen lassen. Der Samenflüssige hat am 8. Tage nach dem Aufhören seines Uebels ein Sünd- und Brandopfer darzubringen, nachdem er die Kleider gewaschen und sich gebadet hat (15, 13 ff.). Dieselben Opfer bringt die Blutflüssige am 8. Tage nach dem Aufhören ihrer Krankheit (15, 28 f.). Der Aussätzige hat sich umständlichen Reinigungsgebräuchen zu unterziehen und ein Schuld- Sünd- und Brandopfer zu stellen (14, 2 ff.)."

3. „Ueber den ursprünglichen Sinn der mosaischen Reinigkeitsgesetze hat man verschieden geurtheilt. Sie sollen sich beziehen auf

Erzeugung und Geburt, Tod und Verwesung, also auf Anfang und Ende, die beiden Pole des endlichen Seins, welches gegenüber dem absolut Heiligen in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen falle (*Bähr* II. 459 ff.). Aber das AT. enthält keine Spur, dass die Endlichkeit des menschlichen Seins als unrein und sündhaft galt, vielmehr nur gewisse Handlungen und Zustände machen vor Gott unrein. Und warum wäre der Neugeborne, der in das endliche Sein eingetreten, nicht für unrein erklärt? dagegen der Beischlaf, der nicht immer die Grundlage zu einem endlichen Sein ist? warum die unwillkürliche Samenergiessung? warum der Todte, der aus dem Sein ausgetreten und dem Nichtsein verfallen ist? Obendrein finden bei dieser Auffassung die Speisegesetze keine Erklärung. Die unklaren Andeutungen *Hävernick's* (Theol. des AT.[1] S. 194 ff.) sind auf einen einheitlichen Gedanken gebracht bei *Sommer* (bibl. Abh. I. 201 ff.), welcher den Tod als Folge und bleibendes Denkmal der Sünde zu Grund legt und gewisse Krankheiten und geschlechtliche Zustände als Analoga der Zustände des Todten und Verwesenden", mit der Sünde in gewisser Beziehung stehend „betrachtet. Indessen steht entgegen, dass im AT." die Zeugung nirgends als etwas Sündliches „angesehen wird, auch die Gleichsetzung z. B. des Beischlafs und der Niederkunft, wo es sich um Leben handelt, mit den Zuständen des Todten etwas Unnatürliches hat und dass der Gedanke bei den Speisegesetzen nicht durchzuführen ist, wiewohl er zu den Aas fressenden Thieren passt. Noch weiter irrt vom AT. ab *Br. Bauer* (Relig. des AB. I. 256 ff.), wenn er meint, bei den hier besprochenen Zuständen entziehe sich die Materie der Gewalt des Geistes, führe ein Leben für sich, begehe Ausbrüche der Selbstsucht, und werde dabei der Mensch in die Sphäre der Sünde hineingezogen. Richtiger urtheilen die, welche den Grund der Reinigkeitsgesetze in dem Gefühl des Widerwillens, Ekels und Abscheus vor gewissen Dingen verbunden mit der Scheu vor schädlichen Sachen finden (*Scholl* in Klaibers Studien V, 2 S. 125 ff., *Ew.* Alt.[3] 192 ff., *Winer* RWB.), wiewohl damit noch nicht alles erklärt wird. Andere haben den Grund auf sich beruhen lassen und nur nach dem Zweck gefragt. Derselbe soll darin bestehen, die Ehrfurcht vor dem Heiligthum zu erhöhen und den Besuch desselben nicht zu etwas alltäglichem herabsinken zu lassen (*Maim.* Mor. Neb. 3, 47). Diesen rabb. Einfall eignet sich *Spencer* de leg. rit. 1, 11, 2 an, fügt aber als weitere Zwecke hinzu, dass Gott durch diese Gesetze sein noch rohes Volk bilden, für die in der Wüste begangenen Sünden bestrafen, die heidnischen Unreinheiten aus ihm entfernen und es als gentem deo sancto devotam et a gentibus aliis separatam hinstellen wollte. Auf den Absonderungszweck weisen auch Andre hin, erinnern aber zugleich an die Gesundheitspflege und an die für Israel, welches Jahve als König in seiner Mitte hatte, sich ziemende Reinlichkeit (*Hess* Gesch. Mosis I. 374 ff.) oder an die diätetische Wichtigkeit und religiöse Bedeutsamkeit (*de Wette* Arch. § 187 f.), während *JDMich.* MR. IV. 220 ff., *Schmidt* bibl. Medicus S. 653 ff. und *Saalsch.* MR. 217 die Reinigkeitsgesetze als blos polizeiliche Vorschriften zum Schutz vor Krank-

heiten und zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit betrachten und somit den religiösen Charakter derselben ganz verkennen. Noch mehr thut dies *Gramberg* Religionsideen I. 364, wenn er in ihnen gar nur eine hierarchische Veranstaltung erblickt, den Priestern, die alles zu untersuchen und zu sühnen hatten, grosses Ansehen und Einfluss zu geben. Auch darauf zielen sie" (wenigstens ursprünglich) „nicht ab, das Bewusstsein um Sünde und Heiligkeit zu wecken und die sittliche Reinheit zu befördern, so dass sie einen symbolischen Charakter trügen (*Theodoret.* quae. 14 ff. ad Lev., *Leidekker* de rep. Hebr. I. 687 f., *Hengstenb.* Christol. [1] III. 592 ff. 663 f.), sondern sie haben religiöse Bedeutung. Näher kommt der Sache die Ansicht, das Volk habe vor Gott ebenso rein und sauber wie vor den Königen und Fürsten erscheinen und dadurch seine Achtung ausdrücken sollen (*Hess*, *Meiners* Gesch. aller Relig. II. 101 f., *Warnekros* hebr. Alt. 229; *Bauer* gott. Verf. der Hebr. I. 391 ff.), Israel habe auch äusserlich ein hl. Volk Gottes darstellen sollen, die äusserliche Heiligkeit aber in der körperlichen Reinheit gefunden (*v. Cölln* bibl. Theol. I. 281 f.)."

4. Nach den ausdrücklichen Erklärungen sämmtlicher Gesetzesvorschriften kann über den Sinn dieser Reinigkeitsvorschriften kein Zweifel sein. Die Israeliten sollen gemäss ihrem Beruf, ein Volk des hl. Gottes zu sein (Ex. 19, 5 f.), leben. „Wie der heil. Gott alles Unreine und Unheilige verabscheut, so sollen auch sie sich rein und heilig halten (Lev. 11, 44 f. 20, 26), hl. Männer oder ein hl. Volk sein (Ex. 22, 30. Dt. 14, 21). Sie sollen auch, da Jahve in ihrer Mitte wohnt, ihr Lager von Unreinigkeiten frei halten (Num. 5, 3. Dt. 23, 15), indem durch diese die Wohnung Jahve's entweiht würde (Lev. 15, 31. Num. 19, 13), daher auch die Unreinen ausserhalb des Lagers wohnen lassen (Lev. 13, 46. 14, 3. 8. N. 5, 2 ff. 12, 14 f. 31, 19 f. Dt. 23, 11 f.). Ihr Verhältniss zu Jahve erfordert es, dass sie diese Reinheit beobachten. Es sind religiöse oder theokratische Pflichten." Ethische und physische, innere und äussere Reinheit sind für die Anschauung und das Gefühl des höheren Alterthums, zumal im Morgenland, unzertrennlich, und gerade wie Gott als der Vollkommene bei allem, was ihm geweiht ist, auch leibliche oder physische Vollkommenheit beansprucht (z. B. 21, 17 ff. 22, 19 ff. Ex. 20, 25), so erstreckt sich die von ihm verlangte Reinheit bis auf die äussere Reinigkeit. Darauf beruht es auch, dass wie sonst im Alterthum (z. B. *Hermann* gottesd. Alt. Griech. § 23; Paus. 7, 26, 3; Diod. 1, 70; Porph. abst. 4, 6), so auch bei den Israeliten man zum Gottesdienst und andern hl. Handlungen sich durch Waschungen und Reinigungen vorbereitete (s. 8, 6). Selbst die Forderung des Dt. 23, 13 f. bezüglich der Säuberlichkeit im Kriegslager ist dort unter diesen selben Gesichtspunkt gestellt. Allein weiter fragt sich nun, warum unter den mancherlei Beschmutzungen und Unsauberkeiten, die im menschlichen Leben vorkommen, eben nur die oben unter No. 2 aufgezählten vom Gesetz so aus- und nachdrücklich für verunreinigend erklärt werden und nicht z. B. die Excremente und alle sonstigen Aussonderungen des mensch-

lichen Körpers und seiner Haut, wie bei den Indern (Manu 5, 135 ff.), zum Theil bei den Persern (Vend. 17, 11 ff. Jescht-Sade 47 ff.), bei den Essenern (Jos. b. j. 2, 8, 9) und noch nach den jüngern muhammed. Gesetzbüchern (*Muradgea d'Ohsson* othom. Reich I. 237. 244 f.; *Chardin* voy. VII. 226 ff.)? So lange man (wie *Kn.*) dabei stehen bleibt, dass diese Dinge blos als leibliche Verunreinigungen in Betracht kommen, wird man nur antworten können, dass sie nach dem Gefühl der Alten einen höheren Grad der Verunreinigung mit sich führen, als gewöhnliche Beschmutzungen. Allein eben das ist nicht einzusehen, wie rein leiblich betrachtet, z. B. geschlechtliche Secretionen mehr verunreinigen sollen als die groben animalischen Excremente und Aussatz mehr als andere ebenso ekelhafte oder ansteckende Krankheiten. Beachtet man, dass das Gesetz nur die todten Körper, die geschlechtlichen Ausflüsse und den Aussatz als den davon Berührten verunreinigend hinstellt, so wird man vielmehr anerkennen müssen, dass es sich hier nicht um quantitative sondern um qualitative Unterschiede unter den unreinen Dingen handelt. Der vollkommene Gott Jahve ist ein Gott des Lebens; Tod und Todtes, wie schon Zersetzung und Fäulniss unbelebter Dinge (Lev. 2), muss aus seinem Bereiche ausgeschlossen bleiben und darum soll auch sein Volk sich von allem Todten fern halten; und hinwiederum vor jedem todten Körper empfindet der Mensch ein unheimliches Grauen, welches nicht blos auf dem physischen Widerwillen vor der Unreinheit des Faulenden beruht, sondern, zumal gegenüber einer menschlichen Leiche (welche darum auch viel intensiver verunreinigt), mit dem dunkeln Gefühl des Fluches der Endlichkeit (Gen. 2, 17. 3, 19) gemischt ist; es knüpfen sich also an Tod und Todtes unwillkührlich höhere, ethische Beziehungen. Der Aussatz sodann, von jeher bei den Völkern gefürchtet und gemieden wie kaum eine andere Krankheit, war nicht blos als Zersetzung des Fleisches am lebendigen Leib recht eigentlich ein Bruder des Todes (s. Num. 12, 12), sondern galt zugleich vor allen andern Krankheiten als ein נֶגַע (Schlag, Plage und Strafe) Gottes (z. B. 2 Reg. 15, 5), so dass auch bei ihm ein ethischer Gesichtspunkt hereinspielt. Die geschlechtlichen Zufälle endlich, schon die normalen, dem Gebiete der Scham und Scheu (eines ethischen Gefühles) angehörig, zugleich mit zeitweiliger Schwächung verbunden, werden von dem, der sie erlitten, als etwas, was so nicht sein sollte (Gen. 3, 7. 16), empfunden, noch viel mehr also die abnormen, d. h. die geschlechtlichen Krankheiten. In allen diesen Dingen also zeigt sich eine dunkle oder halbe ethische Beziehung; es sind die Grenzgebiete der physischen und ethischen Reinheit, welche durch diese Reinigkeitsgesetze den Forderungen der Religion gemäss geregelt werden. Und dem entspricht gut, dass die stärksten jener Verunreinigungen nicht ohne Opfer gehoben werden können (wie die eigentlichen Sünden). Etwas anders freilich sind die Speisegesetze zu beurtheilen, aber auch bei ihnen ist es eben doch nicht blos die Rücksicht auf physische Reinheit, die in Betracht kommt (s. zu Cap. 11). Immerhin also wird man zugeben müssen: darin dass er nur diese und keine andern Verunreinigungen gesetzlich regelt,

zeigt sich schon der höhere geistige und ethische Zug des Mosaismus, der dann in der prophetischen Zeit immer klarer und mächtiger zum Durchbruch kommt. — „Von selbst versteht sich, dass die Reinigkeit, welche sämmtliche Israeliten im ganzen Leben einhalten sollen, bei den näheren Beziehungen zu Gott ganz besonders beachtet werden muss. Wie man im Zustand der Unreinheit nicht an Festmahlen theilnahm (1 Sam. 20, 26), so durfte man in demselben auch nichts Heiliges berühren und zum Heiligthum kommen (Lev. 12, 4), nicht an Opfern und Opfermahlen theilnehmen (7, 19 f. Num. 9, 6 ff.) oder von den hl. Gaben geniessen (Lev. 22, 2 ff. Num. 18, 11. 13. 1 Sam. 21, 5 f.)“, widrigenfalls man eine Schuld auf sich lud (Lev. 5, 2 f.). „Noch viel sorgfältiger hatten die Gott näher stehenden Priester (21, 1 ff. 10 f.) und Nasiräer (Num. 6, 6 ff.) derlei Unreinheiten zu meiden. — Hilfsmittel zur Erklärung: *Spencer* de leg. Hebr. rit. 1, 11 p. 181 ff.; *JDMich.* M. R. IV. 220 ff.; *Saalsch.* M. R. 217 ff.; *Bähr* II. 454 ff.; *Sommer* bibl. Abh. I. 183 ff., *Winer*[3] II. 312 ff. und die andern RWB.“

Cap. 11. „Bestimmungen über *die unreinen Thiere.* Als rein gelten: a) von den Vierfüsslern alle, welche wiederkäuen und durchgespaltene Klauen haben, wie Rind, Schaf, Ziege, Hirsch, Damhirsch, Antilope, Gazelle, Steinbock u. a., b) von den Wasserthieren alle, welche Flossen und Schuppen haben, c) von den Vögeln ausser den V. 13—19 genannten alle z. B. Tauben und Wachteln und d) von den übrigen Thieren die Heuschrecken. Als unrein gelten alle übrigen Thiere; ihr Fleisch soll nicht gegessen und ihr Aas sowie auch das der reinen Thiere nicht berührt werden.“ — Dieses Gesetz hat eine eigene Unterschrift V. 46 f., aus welcher (vgl. 7, 37 f.) hervorgeht, dass darin eine ältere Vorlage verarbeitet ist. Dass Bestimmungen über diesen Gegenstand schon zu dem ältesten Bestand der Gesetze gehören, folgt aus Lev. 20, 25 (s. d.) und Dt. 14, 3 ff. In Anbetracht davon, dass V. 2—23. 41 f. vom Essen der Thiere, dagegen V. 24—40 vom Berühren ihrer todten Körper handeln und die Folgen dieser Berührung regeln, hat man (*Kal.* II. 124 ff. *Wel.* XXII. 421) geurtheilt, dass das Berührungsgesetz in das Speisegesetz später eingeschoben sei. Aber mit dieser einfachen Annahme kommt man nicht aus. Vielmehr beweist die doppelte Schlussabmahnung V. 43. 44[a] und 44[b]. 45 mit völliger Sicherheit, dass zweierlei schriftliche Quellen von R zusammengearbeitet sind, zumal da solche Doppelheiten auch V. 10—12 und V. 20. 23 sich zeigen. Die eine Quelle ist A, die andere C, welcher bei den sinaitischen Gesetzen (s. zu Cap. 17—26) nach 20, 25 auch ein Gesetz über reine und unreine Thiere hatte. Aus diesem C wird wegen der Gleichheit des Ausdrucks אל-תשקצו את-נפשתיכם (20, 25. 11, 43; anders שֶׁקֶץ V. 11) V. 43. 44[a] stammen, also auch V. 41 f. (הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ V. 41—43 gegen הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ 44; vgl. auch גָּחוֹן 42 mit Gen. 3, 14). Da C kein Gesetzesschreiber war, sondern nur vorliegende Gesetze aufnahm, so ist wahrscheinlich, was er gab, dasselbe gewesen mit der Vorlage, die A verarbeitete: auf sie geht nach V. 41 f. 12. 23 der Ausdruck שֶׁקֶץ zurück, den A V. 10 f. 20 (wie auch

הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ 29) daraus beibehalten, sonst aber (wie Dt.) durch טָמֵא ersetzt hat. Diese Vorlage handelte aber nur vom Essen der Thiere, und zwar (nach V. 46) in der Ordnung: בהמה, עוף, שרץ המים, שרץ הארץ, während A (wie Gen. 1, 21 f.) die Wasserthiere vor die Vögel stellt; die Berührung der todten Thiere war darin wohl nur kurz erwähnt bei der בהמה (vgl. Dt. 14, 8), daher von A oder R beibehalten V. 8. Neben diesem Speisegesetz, das als sinaitisch auf Mose zurückgeführt wurde, gab es auch priesterliche Bestimmungen über die Folgen der Berührung der todten Thiere; diese hat nur A verzeichnet (während C und D ihrem Standpunkte gemäss sich darum nicht kümmern) und sie auf das Speisegesetz (aber noch vor der alten Unterschrift desselben) folgen lassen V. 24—40. Ob A die Vorschrift über das Nichtessen des שֶׁרֶץ הָאָרֶץ V. 41 f. auch gehabt hat (natürlich dann hinter V. 23), steht dahin: wahrscheinlich schien ihm bei diesen Thieren, die wohl selten Jemand ass (und die auch Dt. übergeht), die Berührung wichtiger als das Essen, so dass er sie lieber erst im Berührungsgesetz behandelte und bezüglich des Essens sich mit dem allgemeinen Satz V. 29 begnügte. R hat dann hinter dem Berührungsgesetz des A (V. 24—40) aus C das Verbot des Essens des שרץ הארץ und den Schluss des Ganzen bei C, also V. 41—44^{a} nachgetragen, und dann erst den Schluss des Ganzen nach A (V. 44^{b}—47) folgen lassen. An Abfassung dieses Cap. (mit Ausnahme von V. 8^{b}. 11^{b}. 24—28. 31—40) durch Ezechiel (*Kays.* 180 f.) ist natürlich nicht zu denken, so wenig als bei Cap. 17 ff. — Eine Frage für sich bildet das Verhältniss des Speisegesetzes V. 2—23. 41 f. zu Dt. 14, 3—21. Nach den Meisten (auch *Ew. Kn. Riehm*) wäre der Text des Dt. aus Lev. wiederholt und modificirt; nach Andern (*Graf Kue. Kal. Kay. Wel.; Kleinert* das Deut. 1872 S. 51 f.) enthält das Dt. den älteren und einfacheren Text; in Wahrheit beruht der Text des Dt. auf einer freien, ächt deuteronomisch gehaltenen Wiedergabe der (auch in C enthalten gewesenen) Vorlage des A. Sieht man von den nur textgeschichtlich zu erklärenden Differenzen des Dt. von Lev. V. 14. 17. 19 (s. d.) ab, so unterscheidet sich das Dt. vom Lev. darin, dass es 1) die reinen Vierfüssler einzeln aufzählt (gerade 10 Namen) und dann (für die übrigen) die Kennzeichen angibt, während Lev. sich mit Nennung der Kennzeichen begnügt; 2) von der Erlaubniss des Essens der Heuschrecken nichts hat; 3) den שֶׁרֶץ הָאָרֶץ gar nicht erwähnt; 4) dem Fremdling das Aas beliebig zu verwenden erlaubt, 5) auch das Verbot, ein Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen, hinzufügt V. 21. Ad 1) die Einzelaufzählung ist populärer, die blosse Angabe der Merkmale priesterlicher. Wenn wirklich die Aufstellung der Merkmale erst durch Abstraction gewonnen ist (*Kal.*), so steht doch das Dt. nicht mehr auf diesem ursprünglichen Standpunkt, da es neben der Einzelaufzählung auch die Angabe der Merkmale hat. Ad 2) Heuschreckenessen ist Sache der Naturvölker und Wüstenbewohner (s. noch Marc. 1, 6) und kann nicht erst in der Königszeit oder gar noch später bei den Israeliten aufgekommen sein. Der Lev. hat die ältere Sitte vor sich; Dt. hat eine vorgerücktere, cultivirtere Zeit im Auge (*Kn.*).

Ad 3) Dt. steht hier auf demselben Standpunkt wie A (s. zu 11, 29). Ad 4) das ist specifisch deuteronomisch, vgl. Dt. 15, 3. 23, 21. Ad 5) dieses Verbot gehört nachweislich in eine andere Reihe Ex. 23, 19. 34, 26, und ist seine Herbeiziehung zu den Speisegesetzen eine Neuerung. Eine Neuerung ist auch צִפּוֹר für עוֹף Dt. V. 12. Davon also, dass das Dt. den ältesten und ursprünglichsten Text gebe, kann keine Rede sein. Für Bekanntschaft des Dt. mit A spräche מִין Dt. 14, 13—15. 18, wenn dieses nicht schon in der Vorlage des A und D gebraucht war; eher lässt sich die Vorordnung der Wasserthiere vor die Vögel geltend machen (s. oben), sowie טָמֵא statt שֶׁקֶץ.

„Speisegesetze finden sich auch sonst im Morgenlande. Bei den *Indern* verbietet Manu (5, 11—18) von den Vierfüsslern alle, deren Huf nicht gespalten ist, aber auch Schwein und Kameel, und alle einsam lebenden und fünfklauigen, erlaubt dagegen alle Thiere mit einer Reihe Zähne d. i. die Wiederkäuer, ausgenommen das Kameel, zugleich aber auch Stachelschwein, Igel, Hase und Rhinoceros; von den Vögeln verbietet er alle, welche Fleisch fressen und in den Städten sich aufhalten, mit den Schnäbeln schlagen, plattfüssig sind, mit den Klauen verwunden und in's Wasser tauchen, um Fleisch zu fressen, nam. Sperling, Taucher, Schwan, Rothgans, Stadthahn, Kranich, Wasserhuhn, Papagei, Kibitz, Reiher, Rabe und Bachstelze; von den Fischen alle ausser einigen Arten und von den Amphibien alle, welche Fische fressen, erlaubt aber Schildkröte und Krokodil. An diese Bestimmungen jedoch haben sich nur die besonders Enthaltsamen und Heiligen gebunden (*Bohlen* alt. Ind. II. 160 ff.). Bei dem *Zendvolk* hat es ein Speisegesetz gegeben, sich aber nicht erhalten. Die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere (Bundeh. 14. 19) ist nur eine Eintheilung in gute und böse, nützliche und schädliche, von denen jene des Ormuzd, diese des Ahriman Schöpfungen sind (*Rhode* hl. Sage S. 422 f.; *Sommer* 197 f. 277 f.). Den *Sabiern* waren verboten alle Thiere, welche in beiden Kinnladen Zähne haben und welche zum Opfer nicht geeignet sind, also nicht Lunge und Blut haben; nam. Kameel, Esel, Hund, Schwein sowie die Tauben und alle Raubvögel (*Schahrast.* v. Haarbr. II. 76; *Hottinger* hist. or. [2] p. 282"; *Chwolsohn* Ssab. II. 10. 102 ff.). „Bei den *Aegyptern* enthielten sich die Priester aller einhufigen, vielgespaltenen und ungehörnten Vierfüssler, aller fleischfressenden Vögel, aber auch z. B. der Turteltaube, die ja vom Habicht berührt sein konnte, endlich aller Fische (Porph. abst. 4, 7; über die Fische auch Herod. 2, 37; Horap. 1, 44). Wenn Orig. c. Cels. 5 p. 264 die Schweine, Ziegen, Schafe, Rinder und Fische als von den äg. Priestern gemieden anführt, so ist wohl an solche zu denken, die sich besonderer Heiligkeit befleissigten, zumal in hl. Zeiten. Auch die *Muhammedaner* haben Speisegesetze. Muhammed selbst zwar hat von Thieren blos das Schwein ausdrücklich verboten (s. V. 7) und dabei sind die Beduinen stehen geblieben (*Burckh.* Bed. 80); aber es hat sich bei seinen Bekennern nach ihm ein traditionelles Speisegesetz ausgebildet, welches indess nicht überall gleich lautet; man sehe darüber *Muradg. d'Ohs.* oth. R. II. 186 f. und *Tor-*

nauw mosl. Recht 229 f.; auch *Niebuhr* Arab. 179 f. Die *abendländischen* Völker haben sich mit solchen Speisegesetzen nicht belastet, Verrecktes aber hielten auch sie für unrein (Diog. Laert. 8, 33; Porph. abst. 4, 16), ebenso die Raubvögel (Plutarch. qu. Rom. 93). Im Ganzen treffen die angeführten Speisegesetze darin zusammen, dass sie die Fleisch fressenden Vierfüssler und Vögel sowie die Kriechthiere verbieten, dagegen die von Vegetabilien lebenden Thiere erlauben, namentlich die Wiederkäuer." — „Die *mosaischen Speisegesetze* hat man eben so verschieden aufgefasst, wie die Reinigkeitsgesetze überhaupt; s. *Spencer* 1, 7, 1; *Sommer* 187 ff. Sie sollen gegeben sein in Rücksicht auf die Gesundheit des Leibes, also auf Zuträglichkeit und Unzuträglichkeit (*Münst.*, *Grot.*, *JDMich.*), oder auf die Gesundheit der Seele, indem ungesunde Speisen der Seele nachtheilig sind und die Erkenntniss der Wahrheit hindern (4 Macc. 5; *Lipmann* Nizzachon 53) oder um z. B. die Gottesfurcht zu befördern (Justin. dial. c. Tryph. 20) und die Enthaltsamkeit und Mässigkeit (4 Macc. 5; Tertull. c. Marc. 2, 18; Novatian. de cibis Jud. 4). Oder sie sollen einen tieferen Sinn haben, also allegorisch aufzufassen sein, z. B. Aristeas p. 277 ff., Philo de agric. p. 320 M. und de migr. Abrah. p. 446; Barnab. ep. 10, Iren. adv. haer. 5, 8, Clem. Al. paed. 3 p. 254 und strom. 2 p. 389 f., 5 p. 571 f., Orig. hom. 7 in Lev., Cyrill. c. Julian. 9 p. 317 f. Spanh., Theodoret. qu. 11 ad Lev., Novatian l. l. 3, Ephr. Syr. ad Dt. 14. Nach dieser Deuterei geht das Wiederkäuen auf die beständige Beschäftigung mit dem göttl. Wort, der gespaltene Huf auf die guten und bösen Handlungen; im Schwein sind verboten unsaubere Laster und Gemeinschaft mit Lasterhaften, im Hasen wollüstige Begierden nach dem Weib (Novat.), in den Raubvögeln Habsucht, Gewaltthat, Raub und Umgang mit Räubern, in den Nachtvögeln Feindschaft gegen das Licht und nächtliche Werke wie Diebstahl, in den auf dem Bauche gehenden Thieren die Lüste des Bauches (Philo). Ergötzliche Proben gibt besonders Ephraem (z. B. die hochfliegenden Vögel sind die dünkelhaften Erforscher der himmlischen Geheimnisse, im Strauss findet er die schlechten Exegeten, welche die Worte der h. Schrift verkehren, wie der Strauss Metalle verdaut und in Unrath verwandelt u. s. w.). Andere legten den Speisegesetzen einen Absonderungszweck bei. Gott habe gerade die Thiere verboten, durch welche die Aegypter Wahrsagungen empfingen (Orig. c. Cels. p. 225 f.), oder er habe der äg. Vergötterung der Thiere begegnen wollen (Theod. qu. 1 in Lev.) oder sein Volk von den Heiden absondern (*Calv. Piscat. Cler.*), dies zugleich unter Berücksichtigung des Gesundheitszweckes (*Ros.*) und des natürlichen Abscheus (*Brent.*). Sieben Gründe, unter welchen die Erwählung, Heiligung, Reinheit, Würde und Absonderung Israels die wichtigsten sind, hat *Spencer* 1, 7, 2 ausfindig gemacht. Das alles bedarf keiner Widerlegung. Gegen die Erklärung des Unterschiedes reiner und unreiner Thiere aus dem pers. Dualismus (*Rhode* 453 ff., *Bleek* in Stud. u. Krit. 1831. S. 498 f., *Bohlen* Gen. 88 f.) hat schon *Sommer* 193 ff. gegründete Einwendungen gemacht. Aber seine Ansicht (S. 246 ff.), nach der das Verbot des Unreinen auf dem

Tod beruhen soll, lässt sich bei den Speisegesetzen am wenigsten durchführen. Schon ihrer Stellung nach an der Spitze der Reinigkeitsgesetze müssen sie wie diese erklärt werden. Dies lässt sich auch ziemlich durchführen." Wenn einem hl. Menschen schon die Berührung unreiner Dinge nicht ziemt, so noch viel weniger die Aneignung und Einverleibung derselben durch Essen. Auf die Pflanzenwelt erstreckt sich das Gesetz nicht, denn in dieser giebt es nichts Unreines, sondern nur Schädliches und Heilsames; anders in der Thierwelt. „Es gibt unter den Thieren viele, welche vermöge eines unreinlichen Aeussern, unreinen Geruchs, unsauberer Ernährung (von Aas und Unrath) und ekelhafter Krankheiten wirklich unrein sind und verunreinigen. Durch die Berührung z. B. eines stinkenden Aasfressers oder eines feuchten Kriechthieres erhält die Hand einen unreinen Geruch, welcher eine ihr anhaftende Unreinheit beweiset. Schon gegen die Berührung mit der Hand regt sich das Gefühl des Ekels und Abscheus (שָׁקַץ 10 ff.); stärker und bei viel mehr Thieren regt es sich gegen die Berührung mit dem Mund, weil solche näher, innerlicher und empfindlicher ist. Die Fleisch fressenden Vierfüssler und Vögel sodann, gegen welche das Verbot besonders geht", fressen auch unreines Fleisch und Blutiges oder leben auf Kosten ihrer Mitgeschöpfe (vgl. Gen. 1, 30. 6, 11 f.) und sind darum für den Menschen unrein und widrig. „Die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere hat also thatsächlichen Grund; hinsichtlich des Wieviel? und Welche? gehen die einzelnen Völker auseinander"; jedes hat seine eigene Sitte und lässt sich der Grund von dieser nicht immer mehr nachweisen. Auch dem mosaischen Gesetz liegen im Einzelnen solche hergebrachte, aber nicht weiter erklärbare Sitten vielfach zu Grund. Wenigstens lässt sich aus dem blossen Begriff der Reinheit nicht alles deduciren: warum z. B. wären Heuschrecken reiner als Maikäfer, Kameele unreiner als Ziegen? Fische mit Schuppen und Flossen haben keine andere Lebensart als die ohne solche; sie alle leben von Fleisch, auch Unrath; wenn also Aale für widriger gelten, so scheint dem bloss ihre äussere Aehnlichkeit mit Schlangen zu Grund zu liegen. Solche Gefühle und Gewohnheiten wurden weiterhin geregelt, vermehrt, modificirt, und gemäss dem V. 44 f. ausgesprochenen Grundsatz zum Gesetz erhoben, indem „ihnen eine Beziehung auf Jahve und somit eine theokr. Bedeutung gegeben wurde. Die Angaben vom Wiederkäuen, von gespaltenen Klauen, Flossen und Schuppen, Springfüssen u. s. w. sind nur fassliche Bestimmungen der erlaubten und verbotenen Thierarten, haben keine tieferen Gründe." — „Andere verbotene Speisen, die aber mit gutem Grund hier nicht erwähnt werden, sind das Zerrissene (17, 5), das verunreinigte Dankopferfleisch (7, 19), das heidnische Opferfleisch (Ex. 34, 15), das in der Milch seiner Mutter gekochte Böckchen (Ex. 23, 19), das Fett der Opferthiere und Blut (s. 7, 22 ff.), der nervus ischidiacus (Gen. 32, 33)."

V. 1. Die Eröffnung des Gesetzes geht hier an Mose und Aaron zugleich (nicht: durch Mose an Aaron, *Rasch.*), ebenso 13, 1. 14, 33. 15, 1. Num. 19 (vgl. auch Num. 2, 1. 4, 1. 17. 26, 1; wogegen

Num. 14, 26. 16, 20. 20, 12 anderer Art sind). Der Grund, dass die Reinigkeitsvorschriften ganz besonders in den Aufsichtsbereich der Priester fallen (10, 10 f.), reicht in Anbetracht von 12, 1. 14, 1 und von Wendungen wie 17, 1 f. zur Erklärung nicht aus. Willkührlich wird die Ueberschrift auch nicht sein. Der Vrf. scheint damit anzudeuten, dass der Abschnitt theils für mosaisch geltende theils priesterliche Vorschriften enthalte. אלהם] wie 1, 2. Num. 14, 28; הֵם— bezüglich auf Mose und Aaron, nicht (*Abene.*) auf Eleazar und Ithamar. — V. 2—8. „Von בְּהֵמָה d. i. den grösseren Vierfüsslern (s. Gen. 1, 25. 6, 7) darf man essen jedes מַפְרֶסֶת פַּרְסָה *brechende die Klaue* d. h. welches einen durchbrochenen Huf hat" (so wegen V. 4 und Dt. 14, 8; sonst würde Hiph. denom. *Klauen habende* genügen) „und zwar jedes שֹׁסַעַת שֶׁסַע פַּרְסוֹת *reissende einen Riss der Klauen* d. h. welches einen in Klauen getrennten Huf, also ganz durchgespaltene Klauen hat (und zwar zwei nach Deut.; so auch *Sam. Pesch.* LXX: שתי פרסת), zugleich aber auch ist מַעֲלַת גֵּרָה *heraufbringend Wiederkäuung* d. h. welches wiederkäut, indem es das Gefressene aus dem Magen durch den Schlund in das Maul heraufzieht. So גֵּרָה von גָּרַר *ziehen, zerren*, bes. *heraufziehen* (Hab. 1, 15) und wiederkäuen (V. 7); LXX *ἀνάγειν μηρυκισμόν*. Ebenso hängt *rumen, ruminare* mit *ῥύειν ziehen* und *μηρυκάζειν, μηρυκίζειν* mit *μηρύειν ziehen* zusammen. Der Gesetzgeber legt nicht auf die beiden Merkmale an sich ein Gewicht, sondern will nur auf fassliche Weise die erlaubten Vierfüssler bezeichnen. Im Ganzen zielt er auf die Wiederkäuer, deren Fleisch von jeher am meisten zur Nahrung gedient hat. Sie ernähren sich aus dem Pflanzenreiche und sind reiner, als z. B. die Fleischfresser. Das Dt. nennt die erlaubten Vierfüssler einzeln und führt *Rind*, *Schaf*, *Ziege*, *Hirsch*, *Gazelle* und folgende 5 an. דַּחְמוֹר] nach 1 Reg. 5, 3 neben Hirsch und Gazelle genannt als vorzügliches Wildpret, wird von den arab. Naturkundigen beschrieben als flüchtiges, dem wilden Ochsen ähnliches Thier von röthlicher Farbe und mit sägeartigen Hörnern, die es alljährlich abwirft (*Boch.* hz. II. 284). Dies passt gut zum *Damhirsch*, der noch heute in Palästina vorkommt (*Hasselq.* 342; *v. Schub.* III. 118; *Oedm.* verm. Samml. I. 24 ff.). Nach *Hommel* Säugethiere der südsem. Völk. S. 392 soll es eine Antilopen- oder Steinbockart sein. זְמֶר] geben Targ. Syr. Arab. durch יַעֵל *Steinbock*, der in Palästina sehr häufig ist (*Seetz.* I. 337. 391. 423. II. 228 f. 258. 309. 339. 350; *Burckh.* Syr. 681) und in der Aufzählung nicht wohl fehlen kann. Vielleicht meinen ihn auch LXX Vulg. mit *τραγέλαφος*, GrVen. mit *τράγος*. דִּישׁן] nach LXX Vulg. der *πύγαργος*, eine dem Hirsch ähnliche (Schol. Juven. 11, 138) Antilopenart in Africa (Herod. 4, 192), vielleicht auch in Syrien, nach Targ. Pesch. der רְאֵם und nach Sam. und Arab. die Bergziege. Mehr Schwankendes bei *Boch.* II. 268 ff. und *Oedm.* I. 15 ff. תְּאוֹ] nach Jes. 51, 20 in Netzen gefangen, ist entweder der *wilde Ochse* (Targ., GrVen., Kimch.), بقر الوحش (Antilope bubalis) genannt und in Aegypten und Arabien noch vorkommend (*Sonnini* R. I. 393 f. *Burckh.* Syr. 1045. *Seetz.* I. 422)

oder der Oryx (LXX Vulg.) eine hirschgrosse Antilopenart. Sie meinen wohl auch die Arabb. mit ثَيْتَل, welche Antilope zum Geschlecht des wilden Ochsen gerechnet wird. זֶמֶר] soll die Giraffe sein (LXX, Vulg., GrVen., Arab. Pers. Abulw. Kimch.), welche Afrikanerin aber den Hebräern nicht zu Gebot stand. Besser passt der Targ. דֵּיצָא, welches Prov. 5, 19 dem hebr. יַעֲלָה entspricht und des Syr. ܐܰܪܢܳܐ *capricornus*. Man wird also an eine Ziegenart zu denken haben." — V. 4. „Verboten sind alle Vierfüssler, welche beide Merkmale oder auch nur eines nicht haben, z. B. das auch den Indern und Ṣabiern verbotene Kameel: es ist zwar Wiederkäuer, die Spalte des Fusses geht aber unten nicht ganz durch." — V. 5. 6. „Verboten sind auch *Klippdachs* und *Hase*, weil sie keine gespaltenen Klauen haben, wenn sie auch wiederkäuen. Die letztere Angabe ist ein Irrthum" (weshalb in LXX οὐκ vor ἀνάγει eingeschoben ist). „Diese Thiere haben nicht die 4 Magen der Wiederkäuer, machen aber bisweilen mit dem Maule Bewegungen wie die Wiederkäuer beim Wiederkäuen und erschienen daher nach äusserer Anschauung den Alten als Wiederkäuer. שָׁפָן] kommt noch Dt. 14, 7. Ps. 104, 18. Prov. 30, 26 vor und zwar als geselliges und kluges, aber schwaches Thier, welches Felsen bewohnt. Er heisst bei den Arabern *Wabr* und ist der hyrax Syriacus oder *Klippdachs*. Ueber ihn s. *Boch.* II. 413 ff., *Shaw* R. 301, *Bruce* R. V. 145 ff., *Forskål* animal. p. V, *Seetz.* II. 228 ff., *Rödiger* in Ges. th. 1467, *Oken* Naturg. VII, 2. S. 885 ff., *de Laborde* voyage p. 47 f., wo auch Tab. 63 eine Abbildung" (ebenso in *Riehm* HWB. 813). „Er ist in den Libanon- und Jordanländern sowie in Arabien und Afrika einheimisch und etwa so gross, wie das Kaninchen. Er wird von den Berichterstattern verglichen dem Kaninchen, Hasen, Meerschweinchen, Murmelthier, Bären" (und wurde früher zu den Pachydermen gerechnet). „Seine Farbe ist braungrau oder braungelb, unter dem Bauche weisslich; er hat einen dichten Pelz, in welchem aber schwarze Stachelhaare zerstreut stehen, lebhafte Augen, runde Ohren und keinen Schwanz, nährt sich von Pflanzen. Er kann mit seinen Füssen" (die vorn vier, hinten drei Zehen haben) „nicht graben und hält sich in den natürlichen Klüften und Höhlen der Felsen auf, lebt da gesellig und sitzt bisweilen truppweise vor den Höhlen und Felsenspalten, flüchtet sich aber schnell hinein, wenn er Gefahr ahnt. Denn er ist wehrlos und furchtsam. Die Araber essen ihn, setzen ihn aber Gästen nicht vor. Ihn verstehen mit Recht unter שָׁפָן *Shaw*, *Bruce*, *Seetzen*, *Oken*, *Rödiger*, *EMeier*. Ihn meinen wohl auch LXX zu Dt. Ps. Prov., *Aq. Theod. Symm.* zu Ps. und *Vulg.* zu Lev. Dt., wenn sie שָׁפָן durch χοιρογρύλλιος, choerogryllus (d. i. ἐχῖνος nach Hesych.) erklären. Ueber den choerogryllus macht Hieron. ep. 106 ad Sunniam die Angabe: Sciendum autem animal non majus hericio, habens similitudinem muris et ursi, unde in Palaestina ἀρκτομῦς dicitur, et magna est in istis regionibus huius generis abundantia semperque in cavernis petrarum et terrae foveis habitare consueverunt.

Doch sind sie nicht ganz sicher, da sie in anderen Stellen שָׁפָן vom Hasen (LXX *Aq.* zu Lev., *Vulg.* zu Prov.) und vom Igel deuten (*Vulg.* zu Ps. und *GrVen.* zu Lev. Dt.). Die *Targ.* zu Lev. Dt. und Ps. sowie der *Samar.* erklären שָׁפָן durch טַפְזָא, טַוְזָא, טַפְסָא von טָפַז *salire* und meinen vielleicht ebenfalls den Wabr, welcher sprungweise geht und leicht und hoch springt (*Oken* S. 887 f.), vielleicht aber auch das Kaninchen, welches die Rabb. unter שָׁפָן verstehen. Das *Targ.* zu Prov. und der *Syr.* überall deuten durch חַנְפָּא, worüber die Wbb. schwankende Angaben enthalten. Gewiss hat man nicht mit *Boch. Oedm.* IV. 48 ff. *Ros. Ges. Win.* A. an die *Springmaus* (يربوع) zu denken. — Hasen gibt es in Syrien, Arabien und Aegypten sehr viel, man setzt aber ihr Fleisch dem des Jerboa nach (*Seetz.* I. 380), weil es weichlich und unschmackhaft ist (*Sauveboeuf* Reisen II. 91. *Pruner* Krankh. S. 52); mit Ausnahme der Araber essen es die Einwohner Syriens nicht, auch die Armener nicht aus religiösen Bedenken (*Russell* Alep. II. 20. *Berggren* R. I. 267); den Parsen gilt der Hase als das unreinste Thier (*Nieb.* Reisebe. II. 47), vielleicht wegen seiner ekelhaften Krankheiten." — V. 7. „Das *Schwein* hat ganz durchgespaltene Klauen, aber keine Wiederkäuung und wird deshalb verboten. So auch bei vielen andern Völkern z. B. den Indern (Aelian. h. a. 16, 37) und Ṣabiern. Die Aegypter assen kein Schweinefleisch (Athen. 7, 55 p. 299), ausser am Jahresfest des Dionysos und der Selene; ihnen galten Schwein und Schweinehirt als unrein (Her. 2, 47; Plut. Isid. 8; Aelian. h. a. 10, 16; besonders den Priestern Jos. c. Ap. 2, 13). Noch jetzt meiden die kopt. Christen fast allgemein das Schweinefleisch und geben Unreinlichkeit als Grund an (*Sonnini* I. 412. II. 363; *Lane* Sit. III. 182). Gleicherweise enthielten sich desselben die Araber (Solin. 33, 4. Sozom. h. e. 6, 38. Hieron. adv. Jovin. 2, 7), was Muhammed zum Gesetz erhob (Ḳor. 2, 168. 5, 4. 6, 146. 16, 116); ebenso die Phöniken (Porph. abst. 1, 14. Herodian. 5, 6, 22), die Syrer zu Hierapolis (Lucian. de Syr. dea 54); auch die Drusen meiden es (*Seetz.* I. 102) und die Komaner in Pontus liessen kein Schwein in ihre Stadt (Strabo 12 p. 575). Den Abscheu der Westasiaten vor dem Schwein erklären Aelian und Plutarch (s. auch Sympos. 4, 5) durch die Unreinlichkeit des Thiers und durch die Furcht vor Hautkrankheiten. Die Hebräer haben mit Ausnahme abgöttischer Exulanten Jes. 65, 4. 66, 17 das Verbot wohl immer eingehalten; die Schweine Matth. 8, 30 gehörten Heiden an." רֹגֵר] unsicher ob es Kal oder Niph. sein soll; *Sam.* יְגֹר. In Dt. 14, 8 muss גָּרָה Prf. Pi. von גרה oder aber die Lesart aus ולא יעלה גרה verstümmelt sein. — V. 8. „Wie man das geschlachtete Fleisch der verbotenen Thiere nicht essen darf, so soll man das der gefallenen nicht einmal berühren. Wer es that, verunreinigte sich nach V. 26. נִבְלָה] s. 17, 15." — V. 9—12. „Von allen Thieren, die im Wasser leben, in den Meeren (Seen) und in den Flüssen, darf man essen, was Flosse und Schuppen hat, alle übrigen soll man verabscheuen, daher weder ihr Fleisch essen noch ihr Aas berühren. Ueber die Bestimmungsart dieser Klasse ist zu

urtheilen wie über die der Vierfüssler. Das Verbot geht gegen alle Wasserthiere, welche nicht Fische sind, z. B. Schlangen und Molche, umfasst aber auch manche Fischarten mit. In Aegypten hat man gefunden, dass Fische ohne Schuppen in der Regel eine ungesunde Speise sind (*Lane* Sitt. I. 92; s. schon *de Sacy* chrest. ar. I. 82. 92). Bei den Römern waren unbeschuppte Fische nicht opferbar (Plin. 32, 10. Festus u. pollucere)." V. 9. בימים ובנחלים] Untereintheilung zu מים, vgl. V. 10 und 12; fehlt in Dt. — V. 12. במים] hier ohne das specificirende בימים ובנחלים, also allgemeiner gefasst, neben V. 10 unnöthig und wahrscheinlich aus C aufgenommen. — V. 13—19. „Von den Vögeln verbietet der Verf. ausser der Fledermaus 19 Arten, fast durchaus solche, welche Fleisch, Aas oder Unrath fressen und in Westasien vorkommen. Schwerlich soll sein Verzeichniss erschöpfend sein, sondern nur die nennen, welche sonst gegessen wurden und wo also für Israel ein Verbot nöthig war. נֶשֶׁר] im Semit. die allgemeinste Bezeichnung des Adlergeschlechts, auch von den alten Uebers. durch *Adler* gegeben. Als König der Vögel eröffnet er die Reihe. Der Name steht hier von den eigentlichen Adlerarten. Ihr Fleisch, besonders das der Jungen, wird von ungebildeten Völkern gegessen (*Bechstein* Naturg. Deutschl. II. 211. 221. 225) z. B. von den Habessiniern, die es für ein köstliches Mahl halten (*Salt* R. nach Abyss. 152). Nach der gewöhnlichen Annahme soll der נֶשֶׁר in manchen Stellen, wo ihm Aasfressen (Jj. 39, 30. Prov. 30, 17) und Kahlköpfigkeit beigelegt wird (Mich. 1, 16), das Geiergeschlecht mit umfassen. Allein auch die Adler fressen Aas, wenn es nicht verdorben, sondern frisch ist (*Bechst.* II. 210. 215. 221. 224 f.). Dasselbe sagen arab. Schriftsteller (Damiri bei *Boch.* II. 757 f., Kazwini I. p. 424 f., Leo Afric. p. 767) und neuere Reisende (*Forskål* p. 12. *Seetzen* I. 379) vom نَسْر aus. Die Ansicht also, dass der Adler kein Aas anrühre (Arist. h. a. 9, 32. Aelian. h. a. 2, 39. Plin. 10, 3), ist ein Irrthum. Dagegen passt die Kahlköpfigkeit allerdings nicht zum Adler; indessen rechneten die Alten den Aasgeier, der einen kahlen Kopf hat, mit zum Adlergeschlechte, unser Vrf. jedoch nicht, s. רָחָם V. 18. — פֶּרֶס] (von פָּרַס, פָּרַשׂ *brechen*) ist *Brecher*, *Zerbrecher*. Demgemäss erklären *Abusaid* durch كاسر *frangens*, Onk. עָר und Targ. Jer. עַרְיָא, was mit עַרְעַר *frangere* bei *Buxtorf* p. 1590 zusammenzuhängen scheint. Gemeint ist der *ossifragus* der Römer, die φίνις oder φήνη der Griechen (Dioscorid. 2, 58). Welcher Vogel aber ist das? Wahrscheinlich der Bart- oder Lämmergeier (gypaetos), welcher Adler- und Geierartiges in sich vereinigt (also hier passend zwischen Adler und Geier steht), ziemlich in der ganzen alten Welt vorkommt, z. B. auf der Sinaihalbinsel (*Rüppell* Ab. I. 127)." S. über ihn *Oken* Naturg. VII, 1 S. 145 ff.; *Brehm* illustr. Thierleben III. 542 ff. Auf diesen Lämmergeier passt es, wenn die Alten „die φήνη als ein Mittelding zwischen Adler und Geier beschreiben (Aristot. de mir. 60; Plin. 10, 3) oder neben Adler und Geier nennen (Aristot. h. a. 8, 3), und die aquila

barbata (doch wohl der bartbegabte Lämmergeier) bei den Etruskern ossifraga hiess (Plin. l. c.), und dem ossifragus ein intestinum omnia devorata conficiens beigelegt wird (Plin. 30, 20), wie es eben der Lämmergeier hat. Das Thier ist wahrscheinlich dasselbe wie *αἰγυπιός Ziegengeier* bei Homer (Ili. 13, 531. 16, 428 f. 17, 460. Od. 22, 302 f.) und als der Vogel, dessen Gestalt Phöbus und Athene annahmen (Ili. 7, 59), während Athene allein die Gestalt der Phene annimmt (Od. 3, 372). Vermuthlich ist *φήνη* das Weibchen des *αἰγυπιός* (Od. 16, 216 f.). Sonst s. über Phene Arist. h. a. 6, 6. 9, 34 und Damiri bei Boch. II. 773. Ob Jonath. mit עוּזָא und LXX Vulg. mit *γρύψ*, gryps an den Lämmergeier dachten, bleibt dahin gestellt." — עָזְנִיָּה] „vielleicht eine mittelbare Bildung aus עָזַז *stark sein;* nach *Boch.* II. 774 f. der Melanaetus, welcher für stärker als die anderen Adlerarten galt (Iliad. 21, 253. Arist h. a. 9, 32) und daher bei den Römern Valeria hiess (Plin. 10, 3). Dieser ist jedoch wohl schon im נֶשֶׁר mitenthalten und man denkt besser an den *Geier*, den grössten Raubvogel, der sich hier gut an den Lämmergeier anschliesst. Der Geier ist in Palästina zu Hause (*Hasselqu.* 342; *Mariti* 392; *Seetz.* I. 163. 173; *Lynch* Bericht 229) und findet sich auch in Ararabien, wo *Wellsted* I. 214. II. 210 (vgl. *Seetz.* III. 20. 81) drei Arten, unter ihnen den grauen, gesehen hat; ebenso in Mesopotamien (*Buckingham* R. 51). Uebrigens läge es auch nahe, عُثْنُون *Kinnbart, Ziegenbart,* wofür es auch eine Form עֹזֶן gegeben haben könnte, zu vergleichen, עָזְנִי als *bärtig* zu nehmen und an den Bart- oder *Lämmergeier* zu denken, der einen Bart von Borsten hat. Ueber die Fem.-Endung s. zu רָחָם. Dann müsste man unter פֶּרֶס den *Seeadler* verstehen, den schon die Alten bisweilen ossifraga genannt zu haben scheinen (Lucret. 5, 1079), wie die Neueren den Namen bald auf den Seeadler, bald auf den Fischadler anwenden." — דָּאָה] „von דָּאָה *fliegen, schweben* (Ps. 18, 11), in der Form דַּיָּה (*Ew.* § 45, d) noch Jes. 34, 15 als geselliger Vogel genannt, der das verödete Edom bewohnen soll, in Siphra p. 1013 ed. Ugol. zur Art des נֵץ gerechnet. Vulg. gibt *milvus* und Saad. Abus. ArErp. حِدَاة d. i. *Weihe* (*Bruce* R. V. 154; *Forsk.* p. 8, vgl. *Seetz.* III. 308). Die Targ. Syr. Sam. haben דַּיְתָא, ܕܝܬܐ, was der Arab. zu Jj. 28, 7 durch حِدَاة übersetzt. Der Weihe wird von manchen Völkern gegessen (*Oedmann* III. 80), ist in Palästina häufig (*v. Schubert* R. III. 120), z. B. die Art شوحه *Schuḥa,* welche Aas frisst (*Seetz.* I. 379) und passt vornehmlich zu Jes. 34, denn nach *Oken* VII, 1. S. 135 f. ist er ein geselliger Vogel. Er fliegt *schwebend* und spielend in der Luft, wo er oft stehen bleibt oder rittelt; er frisst Aas wie der Geier. Im Orient ist der schwarze Weihe, welcher in ungeheurer Menge erscheint und die weggeworfenen Unreinigkeiten auffrisst, sehr gewöhnlich, weshalb *Boch.* דַּיָּה, דָּאָה von דָּיָה *schwarz sein* ableitet. Dass der Weihe zu den Zugvögeln gehört,

bemerken Arist. h. a. 8, 16. Plin. 10, 12. Statt וְאֶת־הָרְאָה ,וְאֶת־הָאַיָּה hat das Dt. לְמִינָהּ וְהָרְאָה וְאֶת־הָאַיָּה וְהַדָּיָה לְמִינָהּ und diesen Text drücken Targ. Vulg. Saad. Pers., GrVen. aus. Allein der *Sam.* bietet וְאֶת הָרְאָה statt וְהָרְאָה und hat das folgende וְהַדָּיָה nicht, wie auch im mass. Text es 4 cod. Kenn. nicht haben. Damit stimmen LXX ArErp. überein. Gewiss ist das auch der ursprüngliche Text. Ein Abschreiber las im Deut. ראה für ראה" (vgl. die Verwechslung von ר und ד zu Gen. 10, 3. 4. Num. 2, 14. 2 Sam. 22, 11) „und er oder ein Anderer fügte dann" die הָדָאָה, in der Aussprache „דַּיָּה hinzu, welche im Lev. genannt nicht fehlen durfte". — אַיָּה] „muss wegen des Beisatzes לְמִינָהּ ein grösseres Geschlecht bezeichnen, wohl ein Raubvogelgeschlecht, nach Job 28, 7 besonders scharfsichtig. Da Geier, Adler, Weihe und Habicht unter andern Namen im Verzeichniss vorkommen, so bietet sich am nächsten der *Falke* dar. Er ist in vielen Arten in Syrien und Palästina zu Hause (*Hasselq.* 342; *Russell* II. 76 ff.; *Seetz.* I. 310 f.). Die Araber kennen einen Falken يُوَيْزٌ und bezeichnen sein Geschrei mit يَا عَيَّا, rühmen auch sein scharfes Gesicht und seinen schnellen Flug (*Boch.* II. 780 f.). Nach Damiri hiess er in Aegypten und Syrien جلم eig. *falx*, *secula*, weil er scharf die Luft durchschneidet. Der Name אַיָּה entspricht dem Geschrei des Vogels. Nach *Bechstein* II. 275. 300 schreit der Edelfalke zu manchen Zeiten *gau, gau* und der gemeine Falke, der ein ausserordentlich feines Gesicht hat, lässt unaufhörlich sein *geya, geya* erschallen. In der Levante werden die Falken gegessen; sie sollen ein sehr schmackhaftes Fleisch haben (*Tournefort* R. I. 374)". — עֹרֵב] nach seiner Art ist der *Rabe* mit den übrigen rabenartigen Vögeln, als Schwarzkrähe, Nebelkrähe, Mandelkrähe, Dohle, Elster, welche alle in Syrien und Palästina einheimisch sind (*Russell* II. 79 f. *v. Schub.* III. 120). Uebrigens ist hier mit vielen Codd., *Sam.* und *Onk.* וְאֵת כָּל־עֹרֵב zu lesen, da der Verf. in diesem Verzeichniss jedes Thier durch ו an das vorgehende anreiht". — בַּת הַיַּעֲנָה] „kommt im AT. noch oft vor. Alle alten Ueb. verstehen den Strauss. Er beschränkt sich nicht auf Arabien, sondern lässt sich bisweilen auch in Ḥauran und Belka sehen (*Seetz.* II. 340. *Burckh.* Bed. 176), konnte daher im Speisegesetz einen Platz erhalten. Sein Fleisch ass man in alter Zeit, z. B. in Aethiopien (Strab. 16 p. 772. Diod. 3, 27), isst es auch in neuerer Zeit noch, z. B. in Arabien (*Seetz.* III. 20), Numidien (Leo Afric. p. 766) und bei den Arabern in Djof (*Burckh.* Bed. 178). Andre Araber jedoch geniessen blos die Eier und bereiten mit dem Fett Speisen zu (*Sonnini* I. 396; vgl. *Wittmann* II. 200)". — תַּחְמָס] „von חָמַס *violenter egit, iniuriam intulit* soll nach *Boch.* II. 830 ff. der *männliche Strauss* sein, auch von den Arabern ظليم *violentus, iniquus* genannt. Allein warum würde bei diesem Vogel jedes Geschlecht besonders angeführt? Andere verstehen die *Eule* (LXX, Vulg., GrVen. *Oedmann* III. 45 ff.); auf diese aber gehen andere Bezeichnungen, die obenein durch שַׁחַף und נֵץ von תַּחְמָס

getrennt sind. Ungewiss ist, ob Jon. mit חַטַּפְתָּא (von חַטַּף *rapuit, laceravit*) eine Eulenart meinte; man kann das Wort auch nach خطّاف, خطيف *hirundo* (*Russell* II. 98) deuten, zumal auch andere Uebers. die *Schwalbe* hier finden (Saad., ArErp.) und die Juden in Mosul die Schwalbe noch חַחָמָס nennen (*Niebuhr* Ar. S. XLII). Indess enthält das Verzeichniss sonst keinen einzigen so kleinen Vogel wie die Schwalbe". Dass צִיצָא, was *Onk.* gibt, s. v. a. סִיס *Schwalbe* (*Kn.*) sei, ist nicht wahrscheinlich. Den *Kukuk* „welcher in Palästina vorkommt (*Seetz.* I. 78; *Schulz* R. in das gelobte Land S. 243)", will *Kn.* verstehen, wegen der Bedeutung von תחמס *iniquus*, denn „er soll die Eier und Jungen der Pflegeältern seines Kindes aus dem Neste werfen und fressen (Aristot. h. a. 6, 7. 9, 29; Aelian h. a. 3, 30) und werde auch mit dem Habicht in Verwandtschaft gesetzt (Arist. h. a. 6, 7; Aesop. fab. 317; Plutarch. Arat. 30). Sein Fleisch galt nach Aristot. als schmackhaft und wird in Italien noch jetzt gegessen (*Oken* VII, 1. S. 225). Aber der Kukuk hätte doch wohl einen onomatopoetischen Namen. שַׁחַף] „von den Targ. beibehalten, vom Sam. שאפה, von Abus. شاف, von Saad. ArErp. ساف und vom Pers. شاهين gegeben ist wohl der سافى, eine Habichtart, die man in Syrien zur Jagd der Gazellen, Hasen, Trappen, Reiher abrichtet (*Russell* II. 77). Der Name bezeichnet den *Mageren* und passt zu einem Habicht". So *Kn.* Aber eine Habichtart gehörte vielmehr zu הַנֵּץ לְמִינֵהוּ und wahrscheinlich ist mit LXX *Vulg.*, *GrVen.* (*Boch.* III. 1 ff., *Ges.* th., A.) der λάρος, *larus*, κέπφος d. i. die *Möve* zu verstehen. — נֵץ] „noch Jj. 39, 26 erwähnt; er muss nach לְמִינֵהוּ ein grösseres Geschlecht umfassen. Es ist der ἴέραξ, *accipiter* gemeint, von welchem die Alten, freilich mit Einrechnung der Falken, eine Menge Arten aufzählen (Arist. h. a. 9, 24; Aelian. h. a. 12, 4; Plin. 10, 8). Die alten Ueb. stimmen hier zusammen. Die Targ. Syr. Abus. haben das Wort des Urtextes, LXX GrVen. ἱέραξ, Vulg. *accipiter* und Saad. Pers. ArErp. باز، بازى d. i. *Habicht* (Leo Afric. p. 768; *Niebuhr* Ar. S. XLII. 179). So erklären auch *Rasch. Kimch.*, und *Siphr.* p. 1011 wird zur Art des נֵץ der הוּרְאָה *Weihe* gerechnet. Das lateinische *nisus* d. i. Sperber (Verg. Geo. 1, 404 ff.) stammt vielleicht aus dem Orient; s. z. אֶזֶּה. Mehr bei *Boch.* III. 5 ff." und *Ges.* th. Wenn nach Jj. 39, 26 der נֵץ als Zugvogel erscheint, was der Habicht nicht ist, so folgt nur, dass dort der Name auch Falkenarten umfasst. Wenigstens wird רִפְרֵשׁ כְּנָפָיו לְתֵימָן nicht (mit *Kn.*) darauf zu beziehen sein, dass nach altem Glauben der Habicht allein unter allen Vögeln in die Strahlen der Sonne zu sehen vermöge (*Aelian* h. a. 10, 14) oder dass die Geier *ἀντίπρωροι τῷ Νότῳ πετόμενοι ἐγκυμονοῦσι καὶ διὰ τριῶν ἐτῶν τίκτουσι* (Geopon. 15, 26). — כּוֹס] „Ps. 102, 7 als Bewohner von Trümmern erwähnt, bezeichnet jedenfalls eine *Eule*, die in verschiedenen Arten in Syrien und Palästina zu Hause ist (*Hasselq.* 291, *Russell* II. 79; *Seetz.* I. 163). Denn die alten Ueb. stimmen wenigstens hinsichtlich der Art des Vogels hier überein. Sie verstehen theils

den *Uhu*, z. B. Saad. Abus. ArErp. Pers. بوم, Onk. קַדְיָא, Vulg. zu Lev. *bubo* und Sam. Jonath. zu Lev. צַדְיָה, צַדְיָא d. i. صَدًا *bubo*, theils die *Nachteule* z. B. Hieron. ep. 106 *noctua* sowie Jon. zu Dt. und Targ. zu Ps. קִפּוּפָא, theils die *strix otus* d. i. *Ohreule*, z. B. die griech. Ueb. zu Lev. u. Ps. *νυκτικόραξ* und Vulg. zu Ps. *nycticorax*, worunter die Eulenart *ὠτός*, *otus* zu verstehen ist (Aristot. h. a. 8, 12; Plin. 10, 33), desgleichen der Syr. ܟܘܕܐ, vgl. *Tychsen* physiol. Syr. p. 14. 115. Man hat zu denken an den *Kauz*, der in verfallenen Gebäuden und Felsenritzen wohnt und ein schmackhaftes Fleisch haben soll (*Bechst.* II. 365 f.) oder an das *Käuzchen*, das sich ebenfalls in altem Gemäuer aufhält, Nachts kläglich schreit und auch für schmackhaft gehalten wird (*Oken* VII. 1. S. 116 ff.). Der Name *kos* kommt vermuthlich vom Geschrei". — שָׁלָךְ] „steht im Dt. bei חֲסִידָה und hat dort eine angemessenere Stelle. — יַנְשׁוּף] hier an Kauz oder Käuzchen angereiht und Jes. 34, 11 als Bewohner des verödeten Edom genannt scheint ebenfalls eine *Eulenart* zu sein, vielleicht der *Uhu*. Er lebt auf hohen Felsen und in alten wüsten Thürmen und Schlössern auf den Bergrücken, schreit *uhu*, *puhu*, lässt aber bisweilen auch ein starkes Jauchzen hören (*Bechst.* II. 336). Der Name kommt von נָשַׁף *schnaufen* (vergl. بُهَام *bubo* von بهم *anhelavit*)"; *Bochart* will *Nachtvogel* von נֶשֶׁף. „Die alten Ueb. schwanken; doch treffen es Targ. Syr. im Allgemeinen mit קִפּוּפָא, ܩܦܘܦܐ und Kimchi erklärt den Janschuph für einen Vogel, der in der Nacht fliegt", wogegen LXX Vulg. den Ibis geben. — תִּנְשֶׁמֶת] „wahrscheinlich auch eine Eulenart. Denn Onk. erklärt בּוֹתָא = بوه, nach Damiri ein dem Uhu ähnlicher Vogel, doch kleiner (*Boch.* III. 31), *Jonath.* אוּתְיָא = *ὠτός* und צַדְיָה = صَدًا *bubo*, Syr. ܟܘܟܒܐ = *κικκαβή*, *κικκαβά* d. i. Nachteule, deren Geschrei *cucubare* heisst (*Boch.* III. 33), Sam. קפהפה d. i. vermuthlich *Eule*, GrVen. *γλαύξ*. Auch *Raschi* bei Kimchi WB. versteht die Nachteule. Der Name kommt von נָשַׁם *hauchen*. Es kann gemeint sein die strix stridula, *Zischeule* (*Bechst.* II. 356 ff.), welche in Aeg. und Syr., dort *massusu*, hier *bane* genannt, zu Haus ist (*Hasselq.* 291) und Abends durch die Fenster einfliegen und die Kinder tödten soll, oder die gleichfalls in Syr. einheimische (*Russell* II. 79) *strix flammea*, welche ein klagendes Geschrei hat und dazu bläset, wie ein schlafender, schnaubender Mensch, schlafend auch schnarcht wie der Mensch und deren Fleisch nicht übel schmecken soll (*Bechst.* II. 361 ff.) oder die in Aeg. nicht seltene (*Hasselq.* 290) *strix otus*, welche bisweilen ein sausendes boshaftes Blasen hören lässt und bald sich ausdehnet und die Flügel weit ausbreitet, bald wieder sich wie ein Ball zusammendrückt (*Bechst.* II. 342; *Oken* VII, 1. S. 124). Uebrigens war תִּנְשֶׁמֶת auch Name des Chamäleons V. 30". Die LXX geben für תִּנְשֶׁמֶת *πορφυρίων* Wasserhuhn, *Vulg.* Schwan. — קָאַת] „kommt noch vor als Bewohner verödeter Gegenden (Jes. 34, 11. Zeph. 2, 14) und der

Wüste, daher Bild des vereinsamten Unglücklichen (Ps. 102, 7)". Nach den Ueb. wäre gemeint der *Pelekan* (LXX, *GrVen.; Vulg.:* onocrotalus; *Jonath.*, *Pesch.* קָקָא; *Saad.*, *ArErp.* قوق; s. *Tychsen* phys. Syr. p. 13. 110 ff.), vielleicht so benannt weil er aus seinem beutelförmigen Kropf den Fang wieder ausspeit (קוֹא), nam. um seine Jungen zu füttern. „Er kommt in Arabien, Syr. und Pal. vor (*Berggren* R. I. 269; *Russell* II. 83; *Robins.* III. 574; *Forsk.* p. VII)", liebt Einsamkeit und legt sein Nest gern in Einöden und auf unangebauten Inseln an. Als Sumpfvogel freilich kann er ein Wüstenvogel nur uneigentlich genannt werden und passt auch zu Jes. 34, 11 nicht gut; ebenso wenig freilich die Rohrdommel, ardea stellaris (*Luth. Boch. Ros.*). Deshalb wollte *Kn.* das Wort von der قطا verstehn, einer Hasel- oder Rebhuhnart Syriens und Arabiens (*Burckh.* Syr. 168. 681 f.; *Robins.* III. 183; *Russell* II. 74; *Hasselqu.* 331 ff.; *de Sacy* chrest. ar. III. 487 ff.); aber obwohl die Ḳaṭâ in Wüsten sich aufhält (*Ḳazwini* I. 422 f.), so ist sie doch ein Heerdenvogel und passt darum nicht zu obigen Stellen, wie auch der Name lautlich sehr verschieden ist. — רָחָם] im Dt. רָחָמָה d. h. zur Ausgleichung mit unserer Stelle vorn betont (*κυκνός* LXX, porphyrio *Vulg.*, יְרַקְרֵיקָא *Onk.*, שְׁרַקְרָקָא *Jon.*, *Pesch.* d. i. wahrscheinlich *merops apiaster*, worüber *Boch.* III. 49 f.), ist „ohne Zweifel رخم, رخمة oder رخمى der Araber, wie denn Saad. Abus. ArErp. überall diesen Namen haben, also der äg. *Erdgeier* (vultur percnopterus) welcher auch in Arabien, Palästina und Syrien häufig ist (*Russell* II. 6 ; *Hasselq.* 342; *v. Schub.* III. 120; *Burckh.* Bed. 180). Die Alten kennen ihn als *περκνόπτερος*, *percnopterus* sehr gut, rechnen ihn zu den Adlerarten, bezeichnen ihn aber als dem Geier ähnlich und berichten von seinen unedlen Eigenschaften, z. B. dem Aasfressen, (Arist. h. a. 9, 32; Plin. 10, 3; ebenso die Araber, Ḳazwini I. 414; Damiri bei *Boch.* III. 67). Er ist abgesehen von seinen schwarzen Schwingen ganz weiss, kahlköpfig (*Burckh.* Bed. 584), so gross wie der Gabelweihe, hat etwas Rabenartiges, sitzt immer auf der Erde, frisst Aas und Unflath und ist ein stinkendes, abscheuliches Thier (*Forskål* p. 11; *Hasselq.* 286 ff.; *Bruce* R. V. 167 ff.; *Oken* VII, 1. S. 157 ff.). Andre vergleichen ihn dem Storch (*Shaw* R. S. 386) wie er auch *ὀρειπελαργός* hiess (Arist. h. a. 9, 32). Er wird von den Arabern gegessen (*Burckh.* Syr. 1046), nicht aber von den Ḥanefiten. Nach den Arabern beschützt er seine Eier und Jungen mit besonderer Liebe (Meidan. prov. ed. Schult p. 219 f.; *Boch.* III. 56 f.). Den Aegyptern diente das Bild des Geiers, welcher seine Jungen mit grösster Sorge erhalte, zur Bezeichnung des Barmherzigen und der Mutter (Horapollo 1, 11). Auch nahm man an, dass der Geier todte Vögel als den Verwandten angehörend nicht berühre (Plutarch. Romul. 9 und quae. rom. 93). Daher der hebr.-arab. Name des Thiers. Das Dt. hat die auch den Arabern geläufigere Femin.-Form רָחָמָה, vielleicht gemäss der alten in Aeg. einheimischen Ansicht, dass das Geiergeschlecht nur Weibchen, nicht auch Männchen habe (Horapollo l. l.; Plut. quae. rom. 93; Aelian h. a. 2, 46; Ammian. Marc. 17, 4, 11)".

— שָׁלָךְ] „im Dt. vor der חֲסִידָה stehend, im Lev. zwischen 2 Eulen aufgeführt, scheint ein Wasservogel zu sein. Targ. Syr. erklären שָׁלֵי נוּנָא *extrahens pisces*, LXX GrVen. zu Lev. *καταῤῥάκτης*, ein Vogel, der lange Zeit unter dem Wasser bleiben kann (Arist. h. a. 9, 12), GrVen. z. Dt. *λάρος*, Vulg. zu Lev. *mergulus*. Man kann also verstehen die braune Raubmöve (larus catarrhactes), die heftig herabzustossen pflegt, aber nur in den nördlichen Meeren vorzukommen scheint (*Oken* VII, 1. S. 398 f.)". Sicherer also denkt man an den *Sturz-Pelekan* (Pelecanus Bassanus), der wenn er einen Fisch im Wasser ansichtig wird, aus grosser Höhe mit Blitzesschnelle auf ihn herabstürzt. Er kommt nicht blos in den nordischen Meeren, sondern auch in den Rohrsümpfen des untern Aeg. vor (*Paulus* Samml. V. 200); s. über ihn *Rosenm.* Alt. IV, 2 S. 308 f. *Winer* II. 436. Sein Name von שָׁלַךְ passt gut dazu. — חֲסִידָה] „kommt noch öfter vor (Zach. 5, 9), als Vogel, der die Zeit des Ziehens kennt (Jer. 8, 7), im Gegensatz zum Strauss sich emporschwingen kann (Jj. 39, 13), auf Cypressen nistet (Ps. 104, 17). Die Ueb. gehen auseinander und hatten keine sichere Ueberlieferung, weshalb z. B. LXX zu Jer. Jj. und Theod. zu Jer. das hebr. Wort beibehalten. Doch entscheiden sie sich vielfach für den *ἐρωδιός*, *herodius*, *Reiher*, z. B. LXX zu Lev. Ps., Aquil. überall, Theod. zu Lev. Zach., Symm. zu Zach., GrVen. zu Lev. Dt., Vulg. zu Lev. Ps. Jj. Auch hat der hexapl. Syr. zu Jer. Zach. Jj. die Variante ܗܪܘܕܝܐ d. i. *ἐρωδιός*. Vielleicht geht auch חַוָּרִיתָא von חֲוַר *weiss sein* bei Onk. sowie Targg. zu Jer. und Jj. auf den *λευκερωδιός* der Alten (Arist. h. a. 8, 3), welcher in Aeg. sehr häufig ist, aber nicht gegessen wird (*Sonnini* I. 229 f.). Das Meiste spricht für den Reiher; s. *Oedm.* V. 58 ff. Zu ihm passen alle Bibelstellen. Er findet sich in Syrien (*Russell* II. 84), nistet auf hohen Bäumen, ist ein Zugvogel und kann sehr hoch fliegen (*Bechst.* III. 8. 10). Die Neueren z. B. *Boch.* III. 85 ff. verstehen das Wort meist vom *Storche*", aus etymolog. Grund, weil dieser bei den Alten ganz besonders den Ruf einer *pia avis* hatte (s. *Boch.*), „obwohl er bei keinem alten Uebersetzer sich findet, gewöhnlich auf Gebäuden (*Oedm.* V. 60)", doch auch auf Bäumen (*Ḳazw.* I. 424) „nistet und auf dem Libanon, dessen Cypressen wohl Ps. 104 gemeint sind, nicht vorkommt (*Seetz.* I. 163)", doch circa Antiochiam et juxta Amanum montem (*Boch.* III. 91). „Immerhin aber darf man annehmen, dass חֲסִידָה auch in einem weiteren Sinne vom Reiher und den ihm ähnlichen Vögeln gebraucht wurde". אֲנָפָה] da kein ואת davor steht, wollte *Kn.* האנפה als Adj. zu החסידה = die *buschige* Chasida nahmen, indem er אנף mit ܥܢܦ Ethp. *juba praeditum esse* combinirte, willkührlich und zu לְמִינָהּ nicht passend. In Wahrheit kann ואת nur zufällig ausgefallen sein; *Sam.* LXX *Pesch.* haben wenigstens וְ vor אנפה, und nach dem Dt. ist es ein besonderer Vogelname. Auf etymol. Wege (*zornige? GrVen. θυμοτρίς*; *Boch.*: eine Adlerart زُمَّج genannt; *Arab.*: Papagei) ist nichts

festzustellen; was *Pesch.* mit ܐܢܦܐ, *Targ. Jon.* mit אַכְמָתָא meinen, ist ungewiss. In Betracht kommt nur LXX *Vulg.* mit χαραδριός *Regenpfeifer*, ein schnepfenartiger Sumpfvogel, von dem in Aeg. mehrere Arten heimisch sind (*Hasselq.* 308), und *Onk.* mit אִיבּוּ, was doch wohl den *Ibis* wird bedeuten sollen. — הוּכִיפַת] „nach ديك *Hahn* und כֵּיפָא *Fels* oder יֶפֶת *Schönheit* gedeutet wäre s. v. a. *Felshahn* oder *Schönhahn*. Das passt zum *Wiedehopf*, welcher Berge und Felsen bewohnt (Arist. h. a. 1, 1. 9, 49. Aelian. h. a. 3, 26), ein schönes Gefieder hat und durch seinen Federkamm an den Hahn erinnert, daher auch bei uns Kothhahn, Dreckhahn, Stinkhahn heisst. Vom Wiedehopf verstehen das Wort LXX zu Lev., Vulg. zu Lev. Dt., Saad. Abus. Ar.Erp. Pers. (zu Lev.), Raschi und die Neueren, vielleicht auch der Syr. mit seinem ܬܪܢܓܘܠ ܒܪܐ *wilder Hahn*, GrVen. mit ἀγριαλεκτορίς, Targ. mit נַגַּר טוּרָא und Pers. mit كوه كنك *Berghahn*". (S. darüber einerseits *Lewysohn* Zool. des Talm. S. 216 ff., andererseits ZDMG. XXXI. 206 ff.). „Der Wiedehopf ist in Syr. und Arab. zu Haus und besonders in Aeg. häufig (*Forsk.* p. VII; *Russell* II. 81; *Sonnini* I. 204); er wird hier und da gegessen; er soll im Herbst sehr fett und sein Fleisch schmackhaft wie das der Wachtel sein (*Bechst.* II. 549), riecht aber übel und soll nach den Alten Menschenunrath zu seinem Neste verwenden". — עֲטַלֵּף] „wird noch Jes. 2, 20 erwähnt und ist nach der fast einstimmigen Ansicht der alten Ueb. die *Fledermaus*. Wie die Araber rechnet der Verf. sie zum Geflügel". — V. 20—23. „An die Vögel reiht er noch das *Gewimmel des Geflügels*, welches auf Vieren geht d. h. die 4 Füsse habenden Kriechthiere, welche aber geflügelt sind und fliegen können und wegen ihrer Menge ein Gewimmel auf der Erde bilden. Er verbietet sie alle, ausgenommen die, welche 2 Springfüsse haben, mit ihnen zu hüpfen". — V. 20. Wenn שֶׁרֶץ הָעוֹף sicher die kleineren beflügelten Thiere d. h. Insecten bedeutet (gegen *Kal.* II. 158, welcher meint, Dt. 14, 19 bedeute es die unreinen Vögel), so ist dagegen der Beisatz ההלך על ארבע (der im Dt. fehlt) in V. 23 wiederholt, anstössig. Vierfüssige beflügelte kleine Thiere gibt es nicht. Entweder muss der Verf. angenommen haben, dass diese Thiere nur mit 4 von ihren 6 Füssen gehen, oder aber ist der Beisatz fälschlich aus V. 21 hereingekommen und sonderbar genug nicht blos in sämmtliche Texte übergegangen, sondern auch von den meisten Erklärern unbeanstandet gelassen worden. An die Fledermäuse (*Kal.*) hat der Vrf. nicht gedacht, s. V. 19. — V. 21. לֹא] für לוֹ wie Ex. 21, 8. Lev. 25, 30 u. s. כרעים] s. 1, 9. ממעל לרגליו] nicht = מִלְּבַד *ausser* (*Sommer* 259), auch nicht: *emporragend über* oder *höher als* die 4 andern Füsse (*Boch.*, *JDMich.* A.), sondern: *oberhalb* seiner Füsse, näml. der eigentlichen ταρσοί; oberhalb dieser hat er am hintersten Paar Schienen und Schenkel לְנַתֵּר zum Springen. Gemeint sind die 2 hinteren, viel stärkeren und längeren Springfüsse. Damit sind die Heuschrecken beschrieben. Das Dt. 14,

19 verbietet שֶׁרֶץ הָעוֹף überhaupt, ohne die Heuschrecken auszunehmen. „Zweifelsohne folgt der Gesetzgeber mit seiner Erlaubniss alter morgenl. Sitte. Wie die Griechen die Cicaden wohlschmeckend fanden (Arist. h. a. 5, 30), so genossen andere Völker Heuschrecken z. B. die Orientales et Libyae populi (Hieron. adv. Jovin. 2, 7. Leo Afr. p. 771), die Nasamonen (Herod. 4, 172. Dioscor. 2, 57), die Akridophagen in Aethiopien (Strabo 16 p. 772; Diod. Sic. 3, 28; Plin. 6, 35), die Parther (Plin. 11, 35) und ein Volk Indiens (Plin. 7, 2). Bei den Juden wird Heuschreckengenuss vom Täufer Johannes erwähnt (Matth. 3, 4. Marc. 1, 6). Dieser Gebrauch hat sich bis in die neuere Zeit erhalten. Er findet sich bei den muhamm. und jüd. Bewohnern des Reiches Marokko (*Ludolf* comm. hist. Aeth. p. 177 f.; *Höst* Marokos S. 301, *Drummond-Hay* Marokko S. 105), bei den Juden in Jemen (*Niebuhr* Ar. S. XLIV), bei vielen Leuten in Darfur, besonders den Sclaven (*Brown* R. 310), auf Madagaskar, wo man sie den besten Fischen vorzieht (*Ives* R. I. 30), und in Habessinien (*Lud.* hist. Aeth. 1, 13, 20 f. *Salt* R. nach Abyss. 311), wo arme Muhammedaner, nicht Christen sich dazu bequemen (*Rüppell* Ab. I. 384). Ausser den Africanern werden auch die Araber als Heuschreckenesser genannt (Leo Afr. p. 769) und zwar sie am öftersten, z. B. von *Hasselq.* R. 454 ff., *Nieb.* Ar. 170 ff., *Joliffe* R. S. 161, *Forsk.* anim. p. 81, *Seetz.* III. 20, *Burckh.* Bed. S. 375 f. u. A. Bei ihnen werden auch Heuschrecken auf dem Markt in Buden feilgeboten (*Wellst.* II. 176) und bald auf Schnüre gezogen (*Forsk.* und *Nieb.*) bald nach dem Maasse verkauft (*Burckh.* Arab. 162 und Bed. l. l.) sowie gedörrt als Winterspeise in Säcken aufgehoben (*Nieb.* Reiseb. I. 402. *Burckh.* Syr. 382; *Berggren* R. II. 175). Heuschrecken essen auch die Bewohner Persiens (*Tischend.* R. I. 260; *Tavernier* R. I. 68); doch nur das arme Volk, welches fast ganz arab. Herkunft ist, weniger die eigentlichen Perser (*Ouseley* travels I. 196; *Chardin* voy. IX. 227; *Morier* zweite R. S. 51). Indessen werden in Aegypten und Nubien Heuschrecken nur von den ärmsten Bettlern gegessen (*Burckh.* Bed. 375), in Ḥauran von den Fellah's nur wenn der Hunger sie plagt, und die Einwohner Syriens essen sie gar nicht (*Burckh.* Syr. 382). Auch manche arab. Stämme verabscheuen sie (*Robins.* III. 190) und die Beduinen des Sinai (*Burckh.* Bed. 376), ebenso die Türken (*Nieb.* Ar. 172). Die gewöhnlichste Art ihrer Zubereitung ist die, dass man sie röstet oder in Butter schmort und mit Salz, auch Gewürz und Essig verzehrt; Kopf, Flügel und Füsse wirft man weg. Ebenso siedet man sie in Wasser, wozu man Salz gethan, und isst sie mit Salz oder Butter. Desgleichen mahlt man sie zu Mehl, bereitet einen Teig und bäckt daraus Kuchen". — „Die vorliegende Stelle geht auf 4 verschiedene Arten von Heuschrecken und, wie das לְמִינֵהוּ lehrt, auf deren Unterarten. Das Gesetz gestattet also, wie es scheint, nur gewisse Gattungen. Die Araber essen auch nicht alle Heuschreckenarten, z. B. nicht die Art Kuttoni und Dübbe (*Nieb.* Ar. 172 f.), nicht die schwarze Heuschrecke (*Seetz.* a. a. O.) und nicht den gryllus cristatus (*Forsk.* p. XXII). In Persien nennt man die eine Art der Heuschrecken

حَلَال *erlaubt*, die andre حَرَام *verboten*. Die letztere ist kleiner und verderblicher, als der ḥalal, von dem sie sich auch in der Farbe unterscheidet (*Ouseley* trav. I. 196). Bei den orient. Reisenden kommen folgende Arten der Heuschrecken vor: die *grüne*, 2—3 Zoll lang (*Norden* R. S. 119; *Robins.* III. 190. 433; *Le Brun* voyage au Levant p. 252; ohne Zweifel der gryllus viridis bei *Forsk.* p. 81); die *gelbe*, 3 Zoll lang und grösser als unsere gemeine Heuschrecke, in Nordafrica (*Shaw* R. 165), im petr. Arabien (*Tischend.* R. I. 260) und in Persien (*Morier* zweite R. 51), wohl der gryllus flavus bei *Forsk.* p. XXII; die *rothe*, 3 1/2 Zoll lang und grösser als die gelbe, (*Morier* zw. R. 51. 105. 107; *Chardin* voy. IX. 227), sie wird am fettesten und gilt bei den Arabern als nahrhafte und gesunde Speise (*Nieb.* Ar. 171; *Wellst.* a. a. O.), vgl. noch *Denon* R. S. 287; *Burckh.* Nub. S. 543 und *Forsk.* p. XXII. Von jener grossen rothen Art verschieden erscheint die von *Tischend.* I. 260 in Pal. und Syr. gesehene *graue* und *lichtrothe* Art, kleiner als die gelbe. Die *leichte* Heuschrecke, welche fett geworden die fette heisst und den Arabern auch zur Speise dient (*Nieb.* Ar. S. 171), lässt sich nicht näher bestimmen. Nach *Seetzen* a. a. O. gibt es vorzüglich 2 Arten: gelbe und schwarze, von denen nur die erstere bei den Arabern gegessen wird; die letztere wahrscheinlich der gryllus cinereus bei *Forsk.* p. XXII. Anders wieder *Burckh.* Syr. 381 f.: nach ihm gibt es in Syr. 2 Arten, fliegende und fressende; die *fliegenden* haben gelben Körper, weisse Flügel mit grauen Flecken, leben von Baumblättern und Pflanzen, verschonen Weizen und Gerste, fliegen nur in einzelnen Haufen; die *fressenden* haben weisslich grauen Körper und weisse Flügel, verzehren alle Gewächse und sind der Schrecken der Landwirthe. Noch andere Arten bei *Forskål* p. XXII. Manche Arten sind sehr gross, 4 bis 6 Zoll lang (*Tavern.* R. I. 68; *Burckh.* Syr. S. 94). Es fehlt noch an eingehenden Untersuchungen über die Gattungen und Arten der orient. Heuschrecken und die vorliegende Stelle lässt sich nicht genügend erledigen, da auch die alten Ueb. schwanken. Die Araber theilen die جراد *Heuschrecke* in die فارس *reitende* und in die راجل *gehende* ein und verstehen unter jener Art die fliegenden, unter dieser die blos springenden (*Ḳazw.* I. 430), vgl. beim Syrer ܩܰܡܨܳܐ ܦܳܪܚܳܐ ܘܐܶܚܠܳܐ *fliegende und kriechende H.* Jo. 1, 4. 2 Chron. 6, 28. Vielleicht theilten die Hebräer auch so ein. Bekanntlich haben manche Arten entweder keine oder doch zum Fliegen ungenügende Flügel (*Cuvier* Thierreich V. 361. 363. 366; *Burmeister* Hb. der Entomolog. II. 598. 669)". Ueber die im *Talm.* erwähnten Arten s. *Lewysohn* Zool. d. Talm. 286 ff. — אַרְבֶּה] „hier wie in andern Stellen, z. B. Jo. 1, 4. 2, 25 eine besondere Art und zwar nach Ex. 10, 13. 19. Nah. 3, 17 die fliegende Zugheuschrecke (gryllus migratorius), welche noch jetzt in Maskat und Bagdad jenen Namen führen soll (*Nieb.* Ar. S. XXXVII). Zu ihr, die in unzähligen Massen zieht, passt

der Name (von רבה; sie ist Beispiel der Unzähligkeit Jud. 6, 5. 7, 12. Jer. 46, 23. Nah. 3, 15. 17), ebenso das geordnete Einherziehen (Prov. 30, 27), und als die wichtigste nimmt sie hier die erste Stelle ein". Wie חָסִיל, גָּזָם und יֶלֶק sich zu ihr verhalten, ob sie zu den מִין des אַרְבֶּה gehören, s. zu Jo. 1, 4. — סָלְעָם] „erklärt sich nach aram. סַלְעַם *absorbere, consumere* (in Targ. für hebr. בָּלַע); *Onk., Jonath., Sam., ArErp., Siphra* p. 1014 und *Talm.* (*Boch.* III. 266) geben dafür רשון, רשונה, רשונא und راشون", d. i. vielleicht *Verderber* (*Levy* WB. Targ. II. 439). Nach dem Talm. (*Lewysohn* Zool. 289) soll סלעם ungeschwänzt und am Vorderkopf buckelig sein. „Saad. und *Abus.* verstehen den كَبَا, eine fliegende H. (Ḥamâsa p. 678), welche viel kleiner, als die anderen Arten ist und von den Arabern nicht gegessen wird (*Nieb.* Ar. 172). Für den *ἀττακός*, attacus der LXX und Vulg. fehlt es noch an einer sicheren Erklärung. Da der Soleam im AT. nicht weiter vorkommt, so war er wohl keine besondere Landesplage. Doch könnte man auch in den sonst neben Arbe genannten Arten den Soleam finden, wie denn יֶלֶק und חָסִיל in der Bedeutung ungefähr mit סָלְעָם zusammentreffen, und Ps. 105, 34 das Targ. יֶלֶק durch רשונא gibt". — חַרְגֹּל] „von Onk. Syr. Saad. Abus. ArErp. beibehalten, erklärt sich nach حَرْجَلَ *galoppiren* und حَرْجُوَان *genus locustae alis carentis*. Es wäre also eine nicht fliegende Art. Damit stimmt des samar. Uebers. רגולה *pedes* sowie der LXX Vulg. *ὀφιομάχης*, ophiomachus. Denn dieser war eine Art ohne Flügel (Hesych. Suid.), vgl. Philo de opif. mundi § 58 p. 39 M.; Jonath., Siphra p. 1014 und Talm. bei *Boch.* III. 226 geben חַרְגֹּל durch גיפול". Nach dem Talm. ist חרגל geschwänzt und am Kopf buckelig. „Man wird unter חַרְגֹּל eine grosse, starke und muthige, hüpfende Heuschrecke zu verstehen haben. Für die Grösse zeugt, dass man ein Ei des Chargol nahm und an das Ohr hängte, um damit den Ohrenschmerz zu vertreiben (M. Schabb. 6, 10). *Niebuhr* Ar. S. 170 sah in Mesopotamien zwei sehr grosse Heuschreckenarten, welche Springfüsse, aber keine Flügel hatten. Eine Landplage ist der sonst im AT. nicht weiter genannte Chargol allem Anschein nach so wenig wie der Soleam gewesen". — חָגָב] „noch öfter genannt z. B. als Thier, welches das Land verzehrt (2 Chr. 7, 13) und mit dem die Kundschafter gegenüber den Riesen (Num. 13, 33) oder die Menschen vor dem Gott des Himmels (Jes. 40, 22) verglichen werden. Hienach denkt man am schicklichsten an eine nicht fliegende kleinere Heuschrecke. Sie war aber eine Landplage, also in grosser Menge vorhanden. Der Name soll in Maskat von einer besondern Heuschreckenart noch im Gebrauch sein (*Nieb.* Ar. S. XXXVII). Wahrscheinlich ist der *ἀττέλαβος* gemeint, welcher oft neben der *ἀκρίς* genannt (Arist. h. a. 5, 19. 29), eine kleine Art war (Hesych., Cyrill. ad Nah. 3, 17) oder locustarum minima sine pennis (Plin. 29, 29) oder parva locusta modicis pennis reptans potius quam volitans semperque subsiliens (Hieron. ad Nah. 3, 17), aber mit dem zu ihr gehörenden *βροῦκος* schlimmer als die *ἀκρίς* (Theophr. de anim. greg. cap. 4).

Damit stimmt die Erklärung des חָגָב durch גדיין, גדיאן (vgl. syr. ܚܓܒܐ *saliens)* im Siphra p. 1014 und Talm. bei *Boch.* III. 266, durch جندب *parva locusta* bei Saad. Abus. und ArErp. ad Lev., sowie durch קַמְצָא (M. Edajoth 8, 4 eine essbare Art) in den Targ. zu Num. u. Jes. (vgl. قَمَص *minutae locustae* primum ex ovis egressae, obwohl ܩܡܨܐ im Syr. auch allgemein Heuschrecke bezeichnet). Der im AT. oft genannte Chagab war jedenfalls eine sehr gewöhnliche Art. Daher brauchen die Talmudisten חָגָב auch in weiterem Sinn, nämlich von allen reinen Heuschreckenarten (M. Cholin 3, 7. 8, 1) oder von den reinen und unreinen überhaupt (M. Terum. 10, 9. Edaj. 7, 2). Auch die LXX und Vulg. geben das Wort überall durch das allgemeine ἀκρίς und locusta, sowie Saad. u. ArErp. zu Num. durch جراد, den allgemeinsten Ausdruck". — V. 23 vgl. V. 20; wohl aus C genommen und von R geschickt hier angebracht, so dass nun וכל dem Sinn nach s. v. a. *alle übrigen* ist. — V. 24—28. „Allgemeine Bestimmungen hinsichtlich der Verunreinigung durch das Aas der bis jetzt genannten Thiere. Der Verf. fasst hier zusammen: a) die Wasser- und Flugthiere (so weit sie unrein sind?), wenn auf sie אֵלֶּה geht, b) die Vierfüssler, die nicht ganz durchgespaltene Klauen haben und nicht widerkäuen, also unrein sind, c) die Vierfüssler, welche auf ihren Händen d. i. Tatzen, also nicht auf Hufen oder Klauen gehen und gleichfalls unrein sind, z. B. die aus dem Katzen- Hunde- Bärengeschlecht. חַיָּה, בְּהֵמָה] s. Gen. 1, 25. 2, 19. 6, 7. Wer ihr Aas berührt, wird für den laufenden Tag unrein, wer es trägt, wird ebenfalls bis zum Abend unrein und hat stärker verunreinigt seine Kleider zu waschen, als welche von der Unreinigkeit berührt worden sind. Das Nähere s. S. 476". — V. 24. וּלְאֵלֶּה] ob damit auf V. 26 ff. vorwärts (*Siphra, Raschi*), oder auf V. 13—23 rückwärts gewiesen wird, ist die Frage. Der Beginn von V. 26 ohne ו (was aber LXX *Pesch.* einsetzen) spricht für die überschriftliche Fassung von V. 24 f.; andererseits ist V. 24 f. als Ueberschrift zu ausführlich, und während V. 11 vor den Aasen der Wasserthiere gewarnt ist, wäre über die Berührung der Aase der Flugthiere dann gar nichts gesagt. Der Text ist so gefasst, dass sowohl die strengere Ansicht, die auf jeder Berührung eines Aases Unreinheit bis zum Abend setzt, als auch die mildere, welche diese Folge nur an die Berührung des Aases eines (grössern) בְּהֵמָה knüpft, daraus abgeleitet werden kann. — V. 25. מִנִּבְלָתָם] wohl nicht: einen Theil ihres Aases, sondern: eines ihrer Aase, vgl. V. 35; in V. 28 steht את־נבלתם (was V. 25 auch einige Codd. und Syr. haben, wogegen *Sam.* LXX auch V. 28 מִן statt את lesen). יטמא עד הערב] man nimmt gewöhnlich an (*Ew.* Alt. 200; *Kn. Ke.; Abene. Nachm.* zu V. 25 und 40), dass in dieser Formel die Pflicht des Sichwaschens als selbstverständlich eingeschlossen sei, weil sonst V. 40 mit 17, 15 in offenbarem Widerspruch stände. Es ist möglich. Aber warum hat der Vrf. es nicht ausdrücklich gesagt wie in andern Stellen (s. S. 476)?

Sam. in V. 25 und LXX in V. 40^{b} setzen nach בגדיו noch ורחץ במים ein. — V. 26. לכל] s. 5, 3 f. בָּהֶם] ohne Frage ungenau für בנבלתם, vgl. V. 8, obwohl Sadducäer בהם wörtlich nahmen (*Abene.*). — V. 29—38. Zu den unreinen Thieren gehört ausserdem eine vierte, neben den (grösseren) Land- Wasser- und Flugthieren noch übrige Classe, „die *Kriechthiere*, welche gewöhnlich רֶמֶשׂ, bisweilen aber auch שֶׁרֶץ *Gewimmel* genannt werden z. B. 5, 2. Gen. 7, 21". Im Speisegesetz des Dt. sind sie nicht erwähnt, weil ihre Nichtessbarkeit vorausgesetzt ist; auch bei A tritt das Nichtessen in den Hintergrund gegen das Nichtberühren; erst V. 41 folgt nachträglich ein ausdrückliches Gebot darüber (aus C). Wie die Aase der grossen Thiere auch die Kleider dessen, der sie trägt, verunreinigen (V. 25. 28), so ihre Aase alles, worauf sie fallen (32 ff.). Daraus, dass dies nur bei diesem שרץ eingeschärft wird, nicht bei den בהמה, hat man meist (noch *Sommer* 260; *Kn. Kal.* A.) geschlossen, dass ihnen eine gesteigerte Unreinheit zukomme. Allein in V. 31 (vgl. 24. 27) zeigt sich nichts davon, und die Specialbestimmungen V. 32 ff. haben vielmehr darin ihren Grund (*Ke.*), dass nur diese שרץ, nicht die בהמה, so leicht auf und in die Gegenstände des menschlichen Gebrauchs hineingerathen. Im Uebrigen knüpft das Gesetz diese Folgen nicht an sämmtliche Kriechthiere (was zu lästig wäre), sondern nur an eine Auswahl von 8 grösseren Arten, sieht also von den kleineren und kleinsten Kriechthieren ebenso wie von den kleinsten Flugthieren (Fliegen, Bienen u. s. w.) ab. Nach *Kn.* u. A. freilich wären diese acht darum besonders genannt, weil sie sonst auch gegessen zu werden pflegten. V. 29. החמא] die folgenden sind *die unreinen* unter dem שֶׁרֶץ d. h. die unreinsten (*Ew.* § 313, c), besonders unreinen, um die darum das Gesetz sich auch besonders kümmert. הֵלֶד] „verstehen Saad. Abus. ArErp. *Boch.* II. 435 ff. A. vom *Maulwurf*, der noch jetzt im Orient خُلْد und خُلْدة heisst (*Russell* II. 60; *Seetz.* I. 12. 126. 163. 169. 272. II. 139), Andre wie LXX, Jonath. Syr. Vulg. Rasch. Kimch. Ges. th. 474 f. vom *Wiesel*, welches in Syr. und Pal. häufig ist (*Hasselq.* 550; *Seetz.* I. 163), in Zeiten der Noth auch gegessen wurde (Barbebr. p. 216). Die Etymologie (von חָלַד *schlüpfen*), passt zu letzterem, und entscheidend ist, dass חֲלָדָה oft im Talm. (M. Kelim 15, 6. Kilaim 8, 5) vorkommt als ein Thier, welches Vögel angriff (M. Cholin 3, 4), mit einem שֶׁרֶץ im Maule über die Hebebrode hinweglaufen (M. Tohoroth 4, 2) und Wasser aus einem Gefäss lecken konnte (M. Parah 9, 3), auch gezähmt und gehalten wurde (Talm. Bab. Kam. f. 80, 1)". — עַכְבָּר] nach den alten Ueb. und talm. rabb. Sprachgebrauch (auch 1 Sam. 6, 5) die *Maus*. Von dieser Deutung abzugehen und (*Boch. Ges. Ros. Kn.*) die *Jarbua* genannte *Springmaus* zu verstehen (über welche zu vgl. ist *Rob.* II. 514; *Hasselq.* 277 ff.; *Russell* II. 24 ff.; *Sonnini* I. 89 ff. *Win.* RWB. u. Springhase) liegt kein Grund vor. Dass der Jarbua von Arabern zum Theil gern gegessen wird (*Seetz.* I. 310. II. 226; *Sonnini* I. 104; *Burckh.* Bed. 50; *Nieb.* Ar. 167), nicht aber die Maus, kommt hier, wo vom Essen (wenigstens ausdrücklich) nicht

die Rede ist, nicht in Betracht, und Gefahr, dass er in die Hausgeräthe komme V. 32 ff., ist beim Jarbua nicht. — צָב] „von Onk. als צבא, von Saad. Abus. und ArErp. als ضَبّ beibehalten; bei den LXX κροκόδειλος χερσαῖος, in Vulg. crocodilus, womit ܥܰܒܳܐ des Syr., חַרְדּוֹנָא des Jon. und ערדונה des Sam., d. i. arab. حِرْذَوْن *lacerta*, stimmt. Der Dhab der Araber (*Kazw.* I. 437 f.; *Meidan.* prov. Schult. p. 240. 242. 245 ff.; genau beschrieben bei *Forsk.* p. 13; *Seetz.* III. 436 ff., *Hasselq.* 353 ff.) ist eine ungiftige gelbe Eidechse, die sich in Wüsten aufhält und 18 Zoll lang wird, auch von einem Theil der Araber gegessen wird (*Leo Afr.* p. 764; *Burckh.* Syr. 863. 1046, Bed. 180; *Seetz.* I. 308. III. 111 f.); kommt auch in Pal. vor (*Seetz.* II. 311)". Hier dagegen wird צָב *Eidechse* wegen des beigesetzten למינהו in weiterem Sinn zu verstehen sein. Am allerwenigsten passt es zu V. 32 ff., mit *Kn.* u. A., dabei an die grosse, bis zu 4 Fuss lange, *Waral* وَرَل genannte Eidechse (*Abdullatif* p. 42 ed. White, *Kazw.* I. 448; *Pococke* Morg. I. 325; *Sonnini* II. 367; *Seetz.* III. 434 ff.), die auch in Palästina vorkommt. (*Rob.* II. 492), zu denken. Zu bemerken ist aber noch, dass nach den Talmudisten, denen *Luth.* folgt, צָב die *Kröte* bedeutet (s. *Lewysohn* Zool. 230 f.). — אֲנָקָה] nach LXX *Vulg.* μυγάλη *Spitzmaus*, nach *Onk.* יַלָּא d. i. wahrscheinlich *Igel* (*Rasch.* und *Lewysohn* 100), nach *Pesch.* ܐܡܩܛܐ (wie auch Prov. 30, 28 für שְׂמָמִית) d. i. *stellio, Gecko*, ebenso nach dem *Sam.* סממיתא (s. aber unter לְטָאָה); nach *ArErp.* وَرَل (s. unter צָב). Es gibt also keine sichere Ueberlieferung. Mit Etymologie ist nichts zu machen und mit ዐንጐግ፡ (lex. Aeth. c. 993) d. i. *grosse Wassereidechse* hat אֲנָקָה wohl nichts zu thun. Zwar will *Kn.* eben diese, den Wasser-Waral (*Boch.* II. 477 f.; *Abdullatif* p. 42 f.) oder lacerta Nilotica (*Hasselq.* 361; *Oken* VI. 626 f.) verstehen, sofern diese auch in Palästina vorkomme (*Strabo* 16 p. 758; *Plin.* 5, 17; *Breydenbach* Reyssbuch S. 73; *Pococke* Mrgl. II. 76; *Mariti* Reise S. 342 f. *Seetz.* II. 73). Allein diese gehört schon als Wasserthier nicht her, aber auch nicht wegen V. 32 ff. — כֹּחַ] ebenso unbestimmbar; nach LXX *Vulg.* χαμαιλέων (s. unter חֹמֶט und תִּנְשֶׁמֶת), in *Targg.* wiederum כֹּחַ, in *Pesch.* ܫܘܫܡܢ *Maulwurf*, nach *Arab.* und *Kimchi* حِرْذَوْن d. i. *lacerta stellio* (*Hasselq.* 352; *Lewysohn* 223; *Seetz.* III. 417 ff.), auf keinen Fall *Frosch* (*Kn.*, weil כח als schallnachahmender Laut an κοάξ, *quacken*, قُوق Marâṣid II. p. 462 anklinge), der צְפַרְדֵּעַ heisst und nicht verunreinigt (M. Tohor. 5, 1); passender wäre *Molch* (*Luth.*). לְטָאָה] χαλαβώτης (ἀσκαλαβώτης) LXX, stellio *Vulg.*, חַלְטָתָא oder חַלְּטְתָא *Onk.*, שְׂמָמִיתָא *Jon.*, also *Mauergecko* (platydactylus fascicularis), den freilich *Pesch.* und *Sam.* in אֲנָקָה finden;

bei den Talmudisten ein genereller Eidechsenname (*Lewysohn* 221); nach *Pesch.* ܙܪܘܢܝܬܐ Salamander. Die Deutung *Schildkröte* (*Kn.*) ist willkührlich und passt nicht zu V. 32 ff. חֹמֶט] σαῦρα LXX, lacerta *Vulg.*; ܚܘܠܡܬܐ Chamäleon *Pesch.*, حِرْباءٌ Chamäleon *Saad.* und *ArErp.*; קִיצוֹצָא (קִיצוֹנָא) unerklärt *Jon.*, חוּמְטָא *Onk.*, Blindschleiche *Luth.*; φερέοικος *GrVen.*; nach *Sam.* und Talmudisten (*Rasch. Kim.*) *Schnecke* (*Lewysohn* 279); ebenso *Kn.*, welcher meint, der Name umfasse die nackte wie die Muschelschnecke, während שַׁבְלוּל Ps. 58, 9 die nackte Schnecke im Besonderen bezeichne. Dass in Aegypten und Palästina Purpurschnecken und andere Meerconchylien gegessen werden (*Abdollatif* p. 49; *Hasselq.* 485 f. 489; *Seetz.* II. 115) kommt hier nicht in Betracht. — תִּנְשֶׁמֶת] nach LXX, *GrVen.* (ἀσπάλαξ), *Vulg. Onk.* (אָשׁוּתָא, s. auch *Lewysohn* 101) *Rasch. Luth.* der *Maulwurf*, der freilich zu הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ V. 29 nicht gut passt, nach *Pesch.* ܡܕܝܢܐ der Hundertfuss (σκολοπένδρα, was *GrVen.* für לְטָאָה gibt) oder Kellerwurm, nach *Sam.* Wiesel; dagegen nach *Jon.* סַלְמַנְדְּרָא Salamander, nach *Saad.* سَامُّ أَبْرَصَ Gecko, und nach den Neueren seit *Boch.* II. 503 ff. auf Grund des Etymon's (s. V. 18) fast einstimmig als *Chamäleon* gedeutet. „Das Thier liebt sehr die frische Luft, schöpft ins Freie gesetzt sogleich Luft und holt mit Wollust Athem (*Oken* VI. 647 f.); man nahm auch an, dass es von der Luft lebe, die es einathme (Plin. 8, 51. Leo Afric. p. 765). Es hat ausnehmend grosse Lungen und kann sich damit nach Willkühr aufblasen oder dünner machen; es bläst oft z. B. im Zorn den ganzen Leib auf und bleibt so mehrere Stunden, worauf es den Bauch allmählig entleert und ganz dünn wird (*Belzoni* voy. II. 298 f. *Blumenbach* Handb. der NG. I. 200; *Oken* VI. 646 ff.). Es führt im Hebr. denselben Namen mit einer blasenden Eulenart (s. V. 18). In Pal. kommt es vor". Sicher ist trotz alledem auch diese Erklärung nicht. Ueberhaupt ist es höchst unwahrscheinlich, dass fast jeder der V. 30 genannten 5 Namen eine Eidechsenart bedeuten soll. Die Rücksicht auf die Essbarkeit der gemeinten Thiere, welche die Neueren immer in den Vordergrund stellten, kann hier überhaupt nichts entscheiden. Man erwartet nach V. 32 ff. Thiere, die in die Kleider Gefässe und Geräthe der Menschen kommen können und da sind schon 4—5 Eidechsenarten zu viel. Uebrigens beweist die Unsicherheit der jüd. Tradition in Deutung dieser Namen, dass dieselben verhältnissmässig alt sind. — V. 31. S. zu V. 29. „Wer ein solches Thier, wenn es todt ist, berührt, wird für den laufenden Tag unrein". במתם] *in ihrem Tode*, im Zustand ihres Todtseins d. i. wenn sie todt sind, (dieselben, so lange sie leben, verunreinigen nicht). An Schlachtung zum Essen denkt der Vrf. gar nicht, sonst hätte er diesen Ausdruck nicht gebraucht. — V. 32. Alles worauf ein solches Thier (מֵהֶם partit., vgl. V. 25) beim Verenden oder auch im Zustand des Todes fällt, wird unrein, irgend welches

(*Ew.* § 278, c; vgl. 4, 2) „hölzerne oder lederne Ding sowie Kleider und Säcke, auf welche ein solches todtes Thier fällt, jede der Sachen, womit *Geschäft gethan wird* d. i. welche zum Gebrauch des Menschen dienen; es soll in diesem Falle für den laufenden Tag unrein sein und ins Wasser gebracht werden, damit es wieder rein sei. כְּלִי] im weitesten Sinn wie 13, 49. Ex. 22, 6. — V. 33. Ein irdenes Gefäss aber, worein ein solches todtes Thier fällt, soll aus dem zu 6, 21 angeführten Grunde zerbrochen werden und sein Inhalt unrein sein, also ungebraucht beseitigt werden". — V. 34. *Irgend welche* (מִכֹּל wie V. 32) essbare Speise, auf oder *an welche Wasser kommt*, zur Zubereitung (vgl. V. 38), *wird unrein, und jedes Getränk, das man trinkt, — in jedem* (also hölzernen, ledernen, irdenen u. s. w.) *Gefäss wird es unrein*, näml. wenn ein solches Thier בְּמוֹתוֹ darauf oder darein gefallen ist. Falsch *Luth. Ros. Kn.:* jede Speise, worauf *aus einem so verunreinigten Gefäss* Wasser kommt, jedes Getränk, welches man *aus einem solchen* Gefäss trinkt. — V. 35. *Und* ebenso *alles* andere, *worauf* etwas oder eines (V. 25) *von ihren Aasen fällt*, wird unrein: ein irdener *Backtopf* (2, 4) *und* Kochofen oder *Kochheerd* soll zerschlagen werden (s. V. 33). כִּירַיִם] nur hier, ist nicht Deckelpfanne oder Casserol (*Kn. Ke.*), sondern χυτρόποδες LXX *Vulg.*, ἐσχαρώματα *Gr Ven.*, ܒܝܬ ܬܦܝܐ *Pesch.*, תַּפְיָין *Jon.* (worüber *Levy* Chald. WB. II. 548. 581 f.), مُسْتَوْقَدٌ *Ar.*, noch in M. Schabb. 3, 1. 2 כִּירָה, verwandt mit כִּיּוֹר Feuerbecken Zach. 12, 6. Genauer kennt man die Einrichtung dieses kleinen tragbaren Kochheerdes nicht mehr. Der Dual, entweder weil er aus 2 Platten bestand, oder nach der Mischnastelle, weil er so eingerichtet war, dass man 2 Töpfe darauf stellen und heizen konnte. יֻתָּץ] *Ew.* § 318, a; *Sam.* יתצו. — V. 36. „Nur Quelle und" (Cisterne) „Brunnen werden durch solches Aas nicht unrein, indem das sich absetzende Unreine in der Wassermasse so auseinandergeht, dass es verschwindet; wer aber z. B. beim Herausziehen das Aas berührt, verunreinigt sich, an ihm haftet Unreines". מקוה מים] Gen. 1, 10. Ex. 7, 19; verallgemeinernde Appos. zu מַעְיָן und בּוֹר. — V. 37. 38. „Fällt solches Aas auf Saatkorn, welches nicht gegessen, sondern gesäet werden soll, so bleibt dieses rein; es wird das an seiner Aussenseite haftende Unreine an die Erde absetzen. Thut man aber Wasser auf das Korn und es fällt dann ein Aas darauf, so wird das Korn unrein, indem das Unreine in das Innere der erweichten Körner dringt und so Unreinheit der Frucht verursacht". — V. 39. 40. „Dieselben Vorschriften, wie über das Aas der unreinen Land- Wasser- und Flugthiere (V. 24—28) gelten auch hinsichtlich der reinen Thiere, wenn sie nicht geschlachtet, sondern gestorben sind. Nur wird das Essen solchen Fleisches hier noch besonders untersagt" und zwar dahin, dass der, welcher davon isst, *seine Kleider waschen und unrein sein soll bis zum Abend.* S. weiter 17, 15 und oben zu V. 26. — V. 41. 42 wohl aus C (s. S. 480 f.). Es wird noch ausdrücklich verboten *zu essen* „alles auf der Erde wimmelnde Ge-

wimmel (V. 29), gehe es auf dem Bauche (Gen. 3, 14), wie die Schlangen und Würmer, oder gehe es auf 4 und mehr Füssen, wie die Insecten" u. s. w. לָגֶבֶל] *Ew.* § 310, a. — V. 43—45 eine doppelte Schlussabmahnung; die erste V. 43—44ª nach C, die zweite V. 44b—45 nach A, s. S. 480. תשקצו וגו׳] machet nicht abscheulich (wie 20, 25; anders V. 11. 13) eure Seelen, Personen, euch selbst, und verunreiniget euch nicht mit ihnen, dass ihr nicht unrein werdet. ונטמתם] *Sam.* ונטמאתם. — V. 44ª s. zu 19, 2. — V. 45 s. Ex. 6, 7. 29, 45. — V. 46 f. Die Unterschrift zum ganzen Gesetz. Dies *die Weisung* (s. S. 438) von den 4 Thierarten, wie sie V. 2—8, V. 13—23, V. 9—12, V. 41 f. (mit 29—38) besprochen sind. לחבדיל] dahin gehend und die Israeliten anleitend, zu unterscheiden u. s. w. (10, 10. 20, 25). Das Hauptabsehen dabei geht auf den Unterschied zwischen Essbarem und Nichtessbarem.

Cap. 12. Das Gesetz über die *Kindbetterin*, V. 7 als eine תּוֹרָה *Weisung* bezeichnet, und als solche, wenn auch nicht wörtlich so, wahrscheinlich von A schon vorgefunden. Die Erwähnung des Sündopfers beweist nichts dagegen, s. 5, 1 ff. 6, 17 ff. Dagegen V. 8 gibt sich als Zusatz (von A?). Wenn dieses Gesetz stofflich eher zu Cap. 15 gehört, auch Cap. 15, 19 in V. 2 vorausgesetzt ist (*Wel.* XXII. 421), so folgt daraus noch nicht, dass es ein jüngerer Einschub ist, sondern höchstens, dass es ursprünglich in oder hinter Cap. 15 stand. Indessen die 7tägige Unreinheit der Menstruirenden konnte als etwas bekanntes leicht vorausgesetzt werden, und auch ein Versetzer musste doch einen Grund haben, das Gesetz gerade hier zu stellen. Der Grund dieser Stellung liegt doch wohl darin, dass hier, wenn auch untergeordnet unter den Gesichtspunkt der Unreinheit der Gebärerin, doch von der Geburt oder dem Anfang des Menschen die Rede ist, dessen verunreinigende Zustände in seinem späteren Leben die folgenden Gesetze behandeln. — „Zu diesen Bestimmungen gibt es bei den alten Völkern zahlreiche Parallelen. Bei den alten Indern wurden durch die Geburt eines Kindes ausser der Mutter auch der Vater und die Verwandten unrein; die Mutter blieb es 10 Tage, der Vater reinigte sich durch Baden (Manu 5, 58. 61 f.). Bei den heutigen Indern wird ein durch die Geburt verunreinigtes Haus mit Weihwasser besprengt; die Bewohner waschen sich, die Kindbetterin nimmt Bäder; das Kind erhält am 10. Tag seinen Namen (*Sonnerat* R. I. 71). Bei den Parsen ist die Gebärerin unrein, lebt 40 Tage ohne Umgang mit Menschen, und erst nach anderen 40 Tagen darf sie den Mann sehen; das Kind ist gleichfalls unrein, verunreinigt den Berührenden und muss gewaschen werden (*Kleuker* Zend-Av. III. 222. 233"; *Spiegel* Avesta II. S. XIX f. XLVI f.). „Der Avesta enthält noch besondere Reinigungsgesetze für den Fall einer Fehlgeburt Vend. 5, 136 ff. 7, 151 ff." vgl. *Spiegel* II S. XLIII und XLV. „Nach dem Islâm ist die Gebärende 40 Tage unrein (*Burckh.* arab. Sprichw. S. 133). Bei den Griechen hütete man sich, einem Wochenbett zu nahen (Theophr. char. 16); die Gebärerin durfte an keinen Altar treten (Eurip. Iph. Taur. 383), ging erst nach 40 Tagen zum Heiligthum (Censor. de die

nat. 11, 7). Auf Delos und im Bereich des Aeskulaptempels zu Epidaurus liess man kein Weib gebären, um die hl. Gebiete nicht zu entweihen (Thuc. 3, 104. Paus. 2, 27, 1). Mutter und Kind wurden gebadet (Callim. hymn. in Del. 123 f., in Jov. 16 f.), das letztere 5 Tage nach der Geburt gewissen Lustrationen unterzogen und erhielt am 10. den Namen (Suid. u. ἀμφιδρομία). Auch bei den Römern galt die Wöchnerin als unrein und hatte sich zu baden (Terent. Andr. 3, 2, 3). Der Knabe wurde am 9, das Mädchen am 8. Tag lustrirt und benannt (Plut. qu. Rom. 102; Pers. 2, 31 ff.); der 9. oder 8. Tag hiess deshalb dies lustricus, quo infantes lustrantur et nomina accipiunt (Macrob. Sat. 1, 16; Festus u. lustrici dies). Am 5. Tage brachte man für das Kind auch Opfer dar (Plaut. Trucul. 2, 4, 69 f.). Selbst bei den ungebildeten Völkern in Asien, Afrika und Amerika wird die Wöchnerin wie die Menstruirende als unrein angesehen (*Meiners* Gesch. der Relig. II. 106 ff."; *Munzinger* Recht der Bogo's S. 37). — V. 2. „Wann ein Weib einen Knaben gebiert, so ist sie 7 Tage d. h. eine Woche unrein und zwar *wie die Tage der Unreinheit ihres Krankseins* d. h. so lange und auf die Weise, wie in der Zeit der monatlichen Reinigung 15, 19. Ob sie in den 7 Tagen auch als verunreinigend gelten soll, sagt der Vrf. sonst nicht." כי תזריע] *wann sie Samen* d. h. Nachkommenschaft *bringt*, hervorbringt (Gen. 1, 11 f.), nicht: wann sie empfängt (*Targ.*, LXX *Vulg.*, wahrscheinlich nach der Lesart des *Sam.* תזרע in pass. Fassung). Es wird nachher besondert in יֹלֶדֶת זָכָר und תֵּלֵד נְקֵבָה (V. 5). — V. 3. „Am 8. Tage, nach Ablauf der Zeit, in welcher die Mutter unrein war, soll die hl. Handlung der Beschneidung vorgenommen werden, worüber zu Gen. 17, 12. 25." Daraus dass hier am passenden Ort an das Beschneidungsgesetz (Gen. 17) zurückerinnert wird, folgt nicht, dass „die Beschneidung ursprünglich ein blosser Reinigkeitsbrauch war" (*Kn.*). Wäre sie das, so müsste auch für das Mädchen (V. 5) eine entsprechende Reinigung erwartet werden. Wenn Spätere Reinigkeits- und Gesundheitsrücksichten als Grund der Beschneidung annehmen (*Herod.* 2, 37; *Philo* de circumc. p. 210 f. M.; *Sharast.* II. 354 Haarbr.), so entscheidet das für den ursprünglichen Sinn nicht. Die einzige Stelle des AT., welche über diesen Aufschluss gibt (Ex. 4, 25, in Verbindung mit Gen. 24, 9. 47, 29) lässt in ihr einen blutigen Weiheact erkennen, in welchem durch Dahingabe eines (an sich nicht unreinen) Theiles vom männlichen Glied der ganze Mann ein Gott geweihter wird, woran sich dann bei den Israeliten die Bedeutung der Beschneidung als eines Bundeszeichens von selbst anschloss, s. *Ew.* Alt. 118 ff.; *Schultz* AT. Theol.[2] 401 f. Ueber עָרְלָה s. zu Ex. 6, 12 und Lev. 19, 23. — V. 4. Nach jenen 7 Tagen soll sie noch 33 Tage im Zustand der Reinigungsblutungen bleiben, ohne etwas Heiliges berühren oder zum Heiligthum kommen zu dürfen, bis die Tage ihrer Reinigung voll sind d. h. bis diese Zeit abläuft. תֵּשֵׁב] nicht *sitzen* (*Nachm.*), sondern *zu Hause bleiben* ohne auszugehen (*Luth. Ros. Kn. Ke.* A.) vgl. Hos. 3, 3, möglicherweise blos *manebit* (*Vulg. Kal.*). שָׁהֳרָה] ohne Mappiq und Raphe hier und V. 5, Inf. intr. *Ew.* § 238, a; so schon bei

Onk. und *Pesch.* Andere wollen mit LXX טָהֳרָתָהּ für שָׁהֳרָתָהּ wie am Ende des V., worüber *Ew.* § 257, d. Zum Streit der Juden über den Sinn von דמי טהרה s. *Geiger* jüd. Ztschr. II. 27f.; *Rönsch* B. d. Jubil. S. 515. מָלְאֹת] Lev. 8, 33. „Die blutigen, wässerigen und schleimigen Abgänge der Entbundenen sind in der ersten Woche am stärksten, nehmen dann ab", hören meist schon nach einigen Wochen auf „und erstrecken sich höchst selten bis oder über 6 Wochen. Mit Rücksicht auf solche möglichen Fälle wird hier die runde und irgend wie bedeutsame (Ex. 24, 18; 40 Wochen Zeit der Schwangerschaft?) Zahl 40 festgesetzt. „Die Vierzigzahl hielten auch die Wöchnerinnen der Parsen und Griechen ein. — V. 5. Bei einem Mädchen dauert die eigentliche Unreinheit 2 Wochen und" der Zustand der Reinigungsblutungen „noch 66 Tage, zusammen 80 Tage." כִּנְדָּתָהּ] wie V. 2. תֵּשֵׁב עַל] soll bleiben *über* den RBl., d. h. damit zubringen. „Die Alten nahmen an, dass die Reinigung der Entbundenen beim Mädchen länger als beim Knaben dauere; dort nämlich 42, hier blos 30 Tage (Hippocr. ed. Kühn I. p. 392f.) und wollen auch beobachtet haben, dass die Menstruation nach der Empfängniss beim Knaben noch 40, beim Mädchen nur noch 30 Tage fortgehe (Aristot. h. a. 7, 3, 2), dass die Schwangerschaft dort minder, hier mehr beschwerlich sei (7, 4, 3) und die Niederkunft mit einem Mädchen schmerzlicher sei (Theodoret. qu. 14 ad Lev.)." Gegen *Bähr* II. 490 s. *Sommer* S. 236. — V. 6. 7. „Beim Ablauf der Tage ihres Reinwerdens hinsichtlich eines Sohns oder einer Tochter d. h. nach 40 oder 80 Tagen soll sie ein jähriges Lamm zum Brandopfer und eine junge Taube oder Turteltaube zum Sündopfer an's Heiligthum bringen und der Priester dieses Opfer bereiten und sie versöhnen, dass sie rein sei *vom Quelle ihres Blutes* d. i. für rein erklärt werde von wegen ihres Blutflusses (20, 18). Das Brandopfer ist grösser, als in ähnlichen Fällen (15, 14f. 29f.), weil es vermuthlich dem Kinde mitgalt; es wird wegen der Grösse vorangestellt, folgt aber bei der Darbringung doch wohl wie gewöhnlich dem Sündopfer (s. V. 8). Ueber die Bedeutung s. zu 8, 14. 18 und oben S. 389. 414 ff. כִּבְשׂ] s. 4, 20. בֶּן־שְׁנָתוֹ] *Sohn seines Jahres* d. i. welcher sein Jahr hat, also ein Jahr alt, jährig. Nur 14, 10. 23, 12. Num. 6, 12. 14. 7, 15—81. 15, 27 und Ez. 46, 13 ist dieser Ausdruck gebraucht, für welchen בֶּן־שָׁנָה, worüber zu Ex. 12, 5, gewöhnlicher ist." תּוֹרָה] s. zu Cap. 6f. לִזְכָּר] das לְ auch hier, wie V. 6, *in Beziehung auf*, nicht (*Ew.* § 292, e) Accusativzeichen. — V. 8 ist, da durch die Unterschrift V. 7 die *Weisung* geschlossen ist, als ein Zusatz zu betrachten. „Er erlaubt bei Unvermögen der Wöchnerin das Lamm des Brandopfers mit einer Taube zu ersetzen. Zum Ausdruck vgl. 5, 7. 11." תִּמְצָא] 25, 28. *Sam.* und *Pesch.* haben zuerst לְחַטָּאת und dann לְעֹלָה, offenbar um die Meinung abzuwehren, dass das Brandopfer *vor* dem Sündopfer zu opfern sei (s. zu V. 6).

Cap. 13 und 14. Das Gesetz über den *Aussatz*, durch 3 besondere Einleitungsformeln 13, 1. 14, 1. 14, 33 in 3 Abschnitte zerfallend. Aber im ersten und zweiten hebt sich wieder je der Schluss 13, 47—59. 14, 21—32 durch eine eigene Unterschrift als ein be-

sonderes Stück heraus. Das Ganze zerfällt demnach in 5 Stücke: 13, 1—46 über den menschlichen Aussatz, 13, 47—59 über den Aussatz an Kleidern und Lederzeug, 14, 1—20 über die Reinigungsgebräuche nach der Genesung vom Aussatz, 14, 21—32 Modification dieser Gebräuche im Fall der Dürftigkeit des zu Reinigenden, 14, 33—53 über den Aussatz an den Häusern und dessen Reinigung, sammt einer Unterschrift zum Ganzen V. 54—57. Sachlich und geschichtlich wird das 1. und 3. Stück der Kern des Ganzen sein und ohne Zweifel in der Hauptsache sehr alt. Der Aussatz war je höher hinauf in's Alterthum, ein desto schwerer empfundenes Uebel; in den Reinigungsgebräuchen ist der Ritus mit den Vögeln höchst eigenthümlich und alterthümlich; auch das Dt., welches sonst auf das Ceremoniale und Priesterliche kaum eingeht, weist doch 24, 8 f. auf das Gesetz über den Aussatz und seine Handhabung durch die Priester mit Nachdruck hin. Jünger ihrer Entstehung und Ausbildung nach mögen die Vorschriften des 2. 4. 5. Abschnitts sein, aber keiner zeigt eine Spur, dass er erst von späterer Hand eingeschoben wäre: der 5. (im Ausdruck nur V. 36 etwas abweichend) weist V. 34 (אֶחֻזָּה, אֶרֶץ כְּנַעַן) den Sprachgebrauch von A auf, ebenso der 4. (חשׂיג 14, 21 f. 30 ff. gegen הגיע 5, 7). Der 2. und 5. sind in der Unterschrift berücksichtigt 14, 55; am ehesten kann man vom 5. behaupten, dass ihn erst A concipirt hat (daher וְנָתַתִּי V. 34). Das erste ausführlichste Stück zeigt in den Eingangsformeln seiner 7 Paragraphen (13, 2. 9. 18. 24. 29. 38. 40) Aehnlichkeit mit 1, 2 ff.

1) Cap. 13, 1—46 über *den menschlichen Aussatz*. Es handelt sich hier nur um „weissen Aussatz als die bei den Hebräern gewöhnlichste Art, nicht auch andere Arten z. B. die Elephantiasis. Er heisst hebr. צָרַעַת, arab. بَرَص *baraṣ*, griech. und lat. *λέπρα, λεύκη*, lepra. Er war bei den Hebräern und Juden häufig (Num. 12, 10 ff. 2 Sam. 3, 29. 2 Reg. 5, 27. 7, 3. 15, 5. Matth. 8, 2 f. 10, 8. 11, 5. 26, 6) wie bei den Aegyptern (Jos. c. Ap. 1, 26), kam auch bei den Syrern (2 Reg. 5, 1 ff.), Persern (s. 13, 45) und in andern Ländern vor. Er ist noch jetzt im Morgenland einheimisch, z. B. in Aeg., wo er aber doch ziemlich selten vorkommt (*Prosp. Alpin.* med. Aeg. 1, 14; *Sonnini* I. 281. 289 f. *Seetz.* III. 368), in den Ländern des Libanon und Jordan, von wo die Aussätzigen in die Siechhäuser von Damask gebracht werden (*Seetz.* I. 278) und in Arabien (*Burckh.* Bed. 76), wo mehrere Arten unterschieden werden, z. B. der Bohaḳ und Baraṣ; jener besteht in dunkel weissen oder etwas röthlichen Flecken ungleicher Grösse, welche unmerklich höher als die Haut sind, keinen Glanz haben und von selbst wieder vergehen, dieser in viel weisseren, sich überall hin ausbreitenden Flecken, welche von denen des Bohaḳ ganz verschieden sind (*Nieb.* Ar. 135 ff.). Der vorliegende Abschnitt beurkundet genaue Sachkenntniss und gewissenhafte Sorgfalt. Der Vrf. unterscheidet den Aussatz, welcher auf der blossen Haut theils aus vorgängigen Grinden, Ausschlägen und Lichtflecken wird, theils unmittelbar ausbricht, theils in Folge von Geschwüren und Brandwunden

entsteht (13, 2—28), den auf der behaarten Haut (V. 29—37), den in weissen, aber blassen Lichtflecken bestehenden ungefährlichen Bohak (V. 38. 39) und den weissröthlichen Grind des Glatzkopfs (V. 40—44), und gibt von jedem die Merkmale genau an. — Besondere Hülfsmittel: *Rhenferd* de lepra cutis Hebr. bei Meuschen Nov. Test. ex Talm. illustr. p. 1057 ff. *GGSchilling* de lepra comment. rec. *JDHahn* Lugd. Bat. 1778. *PhGHensler* vom abendl. Aussatz im Mittelalter Hamb. 1790. *JDMichaelis* MR. IV. 222 ff. *Jahn* bibl. Arch. I, 2 S. 355 ff. *Pruner* Krankheiten des Or. S. 163 ff. *Tobler* Beitrag zur medic. Topographie von Jerus. S. 47 ff. *Winer* RWB.“ und *Riehm* HWB., „wo man auch weitere Litteratur angeführt findet.“ — V. 1 s. zu 11, 1. — V. 2—28. „Zuerst der Aussatz, welcher auf der blossen Haut aus gewissen Mälern oder unmittelbar oder in Folge von Entzündungen und Brandmälern entsteht. עוֹר] bezeichnet hier die blosse Haut (s. Ex. 22, 26) im Gegensatz zu der behaarten, welche V. 29 ff. folgt. — V. 2—8. Der Fall, dass an der Haut gewisse Erscheinungen entstehen, aus welchen der Aussatz werden kann.“ אָדָם כִּי] s. 1, 2. שְׂאֵת „*Erhebung, Erhabenheit* kommt sonst noch vor bei dem alt gewordenen Aussatz V. 10, dem geheilten Geschwür 19, der Stelle einer Brandwunde 28 und dem Aussatz auf dem Kopf 43, und bezeichnet wohl den *Grind*, der etwas sich auf der Haut Erhebendes ist. סַפַּחַת] von סָפַח *giessen, ausschütten* scheint die *eruptio*, der *Ausschlag* zu sein, gleichsam eine Ausschüttung aus dem Fleisch und der Haut. Die Stelle eines solchen heisst מִסְפַּחַת V. 6 ff. בַּהֶרֶת] von בָּהַר *leuchten* ist eig. *Lichtung* und bezeichnet lichte Stellen und Flecken auf der Haut, die beim Hebräer dunkel war. Solche Lichtungen konnten von selbst (V. 38 f.) und in Folge von Geschwüren und Brandwunden entstehen (19. 24). Wenn also eine dieser drei Erscheinungen entsteht und zu einem נֶגַע צָרַעַת *Treffen des Aussatzes* wird, d. h. zu einer vom Aussatz getroffenen Stelle, Aussatzstelle, erst dann wird die Erscheinung bedenklich, nicht gleich beim ersten Anfang.“ נֶגַע] „*Berühren, Treffen*, bezeichnet bald das Uebel selbst“, *die Plage* „(V. 20. 22. 25. 27. 45 f. 51 f. 57 f.), bald die davon getroffene Stelle“, das Mal „(3. 29—32. 42 f. 51 u. ö.)“, uneigentlich auch die damit behaftete „Sache (50. 55) oder Person (4. 12 f. 17. 31).“ — V. 3. „Der damit Behaftete soll zum Priester gebracht werden, dieser die Stelle besichtigen und jenen *für unrein erklären*, wenn 1) das (den Hebräern eigenthümliche schwarze) Haar an der Stelle sich in weisses verwandelt hat (*Ew.* § 298, b) und 2) das Ansehen der Stelle tiefer ist als die Haut d. h. wenn die Stelle im Verhältniss zur übrigen Haut als eingesunken erscheint. Denn dann ist es das Uebel des Aussatzes. Die Talmudisten heben nur das 1., nicht auch das 2. Merkmal hervor. Neuere Beobachter (*Schilling* 6 ff. 124 ff. *Hensler* 272 ff.) erkennen beide an, legen aber ein besonderes Gewicht auf die Unempfindlichkeit und das Umsichgreifen der betroffenen Stellen; hinsichtlich des letzteren thut das auch der Verf. von V. 5 an. Bei den Arabern gilt der Aussatz als heilbar, wenn das Haar schwarz geblieben, als unheilbar, wenn es weisslich geworden (*Forskål* bei *Nieb.* Ar. 137)“. — V. 4. „Wenn die Erscheinung

eine lichte Stelle von weisser Farbe ist, ohne dass sie als tiefer denn die übrige Haut erscheint und ohne dass das Haar an ihr weiss geworden, so soll der Priester" die Plage d. h. „den davon Betroffenen auf 7 Tage einschliessen (absperren), um zu sehen, was daraus wird. Denn weisse Flecken auf der Haut sind noch kein gewisses Zeichen des entstehenden Aussatzes; sie kommen bei den Syrern z. B. in Hauran häufig vor (*Seetz.* I. 125). — V. 5. Findet der Priester am 7. Tage, dass die betroffene Stelle in ihrer Erscheinung stehen geblieben ist und sich nicht weiter verbreitet hat, so soll er den Behafteten noch einmal 7 Tage einschliessen. עַיִן] vom *Ansehen, Aussehen* (vgl. מַרְאֶה V. 3 f.) wie V. 55. Num. 11, 7, auch von der Oberfläche Ex. 10, 5. 15. Num. 22, 5. 11." Nur wird man dann hier wie V. 37 u. 55 besser בְּעֵינוֹ lesen (vgl. V. 55, wo *Sam.* עיניו, *Mass.* עינו hat); בעיניו kann blos bedeuten: in des Priesters Augen, seiner Meinung nach. — V. 6. „Findet er am Ende dieser Zeit, dass die Stelle erloschen ist d. h. ihr heller Schein abgenommen und die Stelle sich nicht weiter ausgedehnt hat, so soll er ihn für rein erklären. Denn dann ist es ein blosser Ausschlag, nicht der Aussatz. Der Reinerklärte hat nach dieser geringen Verunreinigung nur seine Kleider zu waschen, s. S. 476." — V. 7. 8. Wenn aber, nach seinem ersten Erscheinen beim Priester zum Zweck seines Reinwerdens, sein Ausschlag sich immer weiter ausbreitet, und der Priester bei der zweiten Besichtigung das findet, dass er sich weiter ausgebreitet hat, dann ist es der Aussatz und der Betroffene für unrein zu erklären. — V. 9—17. „Der Fall, dass der Aussatz nicht aus vorgängigen Mälern, sondern unmittelbar sich gebildet hat. Wann eine Aussatzstelle an einem Menschen entsteht, so soll der Priester ihn besehen; findet er an seiner Haut weissen Grind und hat dieser das schwarze Haar in weisses verwandelt und findet er zugleich *Leben lebendigen Fleisches im Grind* d. h. sieht er, dass an der Stelle rohes (1 Sam. 2, 15), wildes Fleisch lebendig wird, wächst und wuchert (V. 24), so ist das Uebel ein alt gewordener Aussatz, der schon längere Zeit bestanden hat; er hat den Menschen sofort für unrein zu erklären, nicht erst einzuschliessen, da die Sache klar und gewiss ist." V. 9. נֶגַע] *Sam.* LXX *Pesch.* וְנֶגַע. תהרה] „für רְהָטָה nach dem Nom. rect. wie Ex. 25, 5. 26, 12. Gen. 4, 10. Solcher alter Aussatz war es wohl, welchen *Seetz.* II. 315 f. bei Beduinen-Negern in Palästina fand: grössere, offene, inwendig rothe hässliche Fleischgeschwüre mit steilen Rändern an allen muskulösen Theilen des Körpers, und beständiges Ausfliessen von Jauche aus der Haut. — V. 12 f. Doch wenn der Aussatz auf der Haut in der Art hervorbricht, dass er die ganze Haut des Getroffenen vom Kopf bis zum Fuss bedeckt, *hinsichtlich des ganzen Sehens der Augen des Priesters* d. h. so weit nur die Augen des Priesters sehen, so soll der Behaftete, der sich *ganz weiss verwandelt hat* d. i. aus einem Dunkeln ein Weisser geworden ist, für rein erklärt werden. Bei ihm trat der ganze Aussatzstoff heraus und wurde ein todter Schorf, welcher abfiel; damit endigte das Uebel und begann der Zustand der Reinheit. Näheres darüber bei *Schilling* 30 f. und *Hensler* 285 f." — V. 14. „Sobald aber leben-

diges d. i. wildes Fleisch an ihm erscheint, wird er unrein. Dieses scheint (s. V. 10) ein Nachzügler des schon vergangenen Aussatzes gewesen zu sein; in ihm lebte das Aussatzübel wieder auf und setzte sich fort. — V. 16. 17. Wann aber das wilde Fleisch *sich wendet* d. i. zurückgeht, um zu weichen, und der Behaftete sich zu einem Weissen verwandelt, so soll der Priester ihn rein erklären." אוֹ] *oder aber* s. Ex. 21, 31. 36. — V. 18—23. „Der Fall, dass der Aussatz Folge eines bereits geheilten שְׁחִין ist, d. i. einer Entzündung oder eines Geschwürs (s. Ex. 9, 9), wie es z. B. durch einen Schlag oder durch Verbrühung verursacht wird (M. Negaim 9, 1)." בּוֹ בְּעֹרוֹ] *an ihm* (dem Fleisch), nämlich. *der Haut davon;* in *Sam.* fehlt בעורו, in LXX *Pesch.* wird בּוֹ nicht übersetzt (vgl. V. 24). Der Nachsatz zu V. 18 und 19^a in 19^b. — V. 19. 20. „Wann an der Stelle der geheilten Wunde ein weisser Grind oder eine weissröthliche Lichtung entsteht, so hat der Behaftete beim Priester zu erscheinen. Findet dieser, dass das Ansehen der Stelle niedriger als die Haut und ihr Haar weiss geworden ist, so erkennt er den Aussatz, welcher auf dem Wundplatze ausgebrochen ist, und spricht die Unreinerklärung aus. — V. 21—23. Findet er dagegen bei der Besichtigung kein weisses Haar an der Stelle, die Stelle selbst aber auch nicht niedriger und nicht hell, sondern erloschen (s. V. 6), so schliesst er den Behafteten 7 Tage ein und erklärt ihn für unrein oder rein, je nachdem das Uebel sich verbreitet und dadurch als Aussatz verräth oder an seiner Stelle stehen bleibt, ohne zuzunehmen; im letzteren Falle ist es blos *die Verharschung der Entzündung.* צָרֶבֶת] von צָרַב *glühen, brennen* (Ez. 21, 3. Prov. 16, 27) ist eig. *Brennen, Brand* und kann hier blos das bezeichnen, was von Haut und Fleisch durch die Entzündung ertödtet ist und bei der Verheilung durch Abschieferung vergeht." — V. 24—28. „Der Fall, dass der Aussatz an einer מִכְוָה *Brandstelle* entsteht, also in Folge einer Verbrennung z. B. mit Kohlen oder glühender Asche (M. Negaim 9, 1). Wird *das Leben der Brandstelle* d. h. das auf der Stelle auflebende und wachsende (s. V. 10) Fleisch, welches das durch Eiterung verlorene ersetzt, eine weissröthliche oder weisse Lichtung, in welcher das Haar sich weiss verwandelt und die tiefer als die Haut ist, so hat der Priester die Unreinheit zu erklären. Denn es ist der Aussatz, der an der Brandstelle ausgebrochen. — V. 26—28. Andernfalls ist zu verfahren wie V. 21—24. Dehnt sich die Stelle nicht aus, so ist es blos *der Grind der Brandstelle* d. h. die auf dieser aufliegende Verharschung, welche durch allmähliche Abschuppung von selbst vergeht." — V. 29—37. „Der Aussatz, welcher auf der behaarten Haut, nämlich. auf dem Kopf und im Bart (am Kinn) entsteht und נֶתֶק heisst. Das Wort kommt von נָתַק *raufen, reissen* und bedeutet eig. *die Raufe, Reisse;* es erklärt sich wie *κνήφη Krätze* von *κνάω schaben, kratzen, ψώρα* von *ψάω, ψώω reiben, scabies* von *scabere* und *Krätze* von *kratzen.* Wann bei jem. auf dem Kopf oder im Bart ein Mal entsteht und der besichtigende Priester findet, dass 1) sein Ansehen tiefer als die andere Haut und 2) in ihm dünnes, gelbes d. i. röthliches, fuchsiges Haar ist, so hat die Unrein-

erklärung zu geschehen; es ist der Nethek, d. i. der Aussatz des Kopfes oder des Bartes. Ueber das gelbe Haar *Hensler* S. 303 f." — V. 31. Wann aber der Priester zwar das Ansehen der betroffenen Stelle tiefer findet als die Haut, aber doch auch nicht (ganz) schwarze (sondern irgendwie etwas entfärbte) Haare daran, so hat er den Betroffenen 7 Tage abzusperren. Für שָׁחֹר mit LXX צָהֹב zu corrigiren (*Kn. Ke.*) ist bedenklich. Wenn *beide* V. 30 erwähnten Merkmale fehlten, wäre kein Grund zum Absperren, sondern würde Reinerklärung erfolgen. — V. 32 f. „Trifft er die V. 30 genannten beiden Merkmale auch am Ende der 7 Tage nicht an und den Grind nicht weiter verbreitet, so soll er den Behafteten, nachdem dieser sich mit Ausnahme der grindigen Stelle geschoren hat, noch einmal 7 Tage einschliessen." יהתגלח] das ג majusc. soll andeuten, dass nach einer älteren Zählung hier der mittlere Vers des Pent. sei (*Geiger* jüd. Zeitschr. III. 91); nach späterer Zählung ist diese Mitte zwischen 8, 7 und 8. — V. 34. „Findet er am Ende dieser Zeit den Grind nicht weiter verbreitet und das Ansehen dieser Stelle nicht tiefer als die übrige Haut, so soll er ihn rein erklären und dieser als Reinigungsgebrauch eine Kleiderwäsche vornehmen. — V. 35. 36. Wenn indess später nach dieser Reinerklärung der Grind noch um sich greift, so hat der Priester den Behafteten für unrein zu erklären, ohne nach dem röthlichen Haare zu suchen d. i. ohne darnach zu fragen, ob solches vorhanden ist oder nicht, indem jenes Umsichgreifen allein den Aussatz hinlänglich beurkundet." בקר] 27, 33. — V. 37. „Bleibt aber der Grind in seiner Erscheinung stehen und wächst zugleich schwarzes Haar auf der Stelle, dann ist das Uebel geheilt und der Behaftete rein, darum auch rein zu erklären." בעיניו] s. V. 5. — V. 38. 39. „Ein unbedenklicher Aussatz. Wenn bei jem. auf der blossen Haut entstehen (Sing. wie Gen. 1, 14) Lichtungen, weisse Lichtungen d. i. lichte, weisse Stellen oder Flecken, die aber בֹּהֶת *erloschen* sind d. i. ein erloschenes blasses Ansehen haben, also nicht frisch und hell leuchten, so ist es der Bohaḳ, der auf der Haut ausgebrochen ist und nicht verunreinigt. Denn bei ihm fehlt das weiss gewordene Haar und das eingesunkene Aussehn der Stelle (V. 3), während die Blassheit der Flecken (V. 6) vorhanden ist. Ihn halten auch die Araber für einen nicht ansteckenden und nicht gefährlichen Aussatz (*Nieb.* Ar. 135. 137, *Sonnini* II. 195 f.). — V. 40—44. „Der Aussatz der Kahlköpfe, sowohl des קָרֵחַ Hinterglatzkopfs, dessen Haupt oben und hinten das Haar verloren hat, als auch des גִּבֵּחַ Vorderglatzkopfs, bei welchem das Haupt *von der Seite seines Antlitzes her* d. i. von Stirn und Schläfen aus kahl geworden ist. In M. Negaim 10, 10 wird der Wirbel als Grenzpunkt der Vorder- und Hinterglatze angegeben. Beiderlei Kahlköpfe sind natürlich rein. — V. 42. Wann aber auf der Hinter- oder Vorderglatze eine weissröthliche Stelle entsteht, so ist es der Aussatz, der dort hervorbricht. — V. 43. 44. Findet also der Priester eine weissröthliche Malstelle auf der Glatze, ähnlich dem Aussatz der blossen Haut, so soll er den Behafteten zuverlässig für unrein erklären. Denn dieser ist aussätzig und unrein. *auf seinem Haupt ist seine Plage*]

d. h. auf seinem Kopf hat er ein Aussatzübel." — V. 45. 46. „Bestimmungen für das Verhalten aller Aussätzigen, so lange sie das Uebel haben. Bei ihnen sollen die Kleider zerrissen (s. 21, 10), das Haupt losgelassen (Ex. 5, 4. 32, 35) d. i. ungeordnet und ungeschmückt, mit fliegendem Haar, und der Bart verhüllt sein (Ez. 24, 17. 22. Mich. 3, 7), der Aussätzige also ob seines Unglücks als ein Trauernder einherziehen und zugleich rufen: *unrein, unrein*, damit jedermann ihm ausweiche, um sich nicht zu verunreinigen und anzustecken (Thren. 4, 15). Auch den Persern war der Aussätzige eine unnahbare Person (Ktesias Pers. 41), wurde nicht in der Gesellschaft, nicht einmal in der Stadt geduldet, wenn er ein Fremder war, selbst nicht im Lande (Herod. 1, 138). Nach dem Avesta soll der Reine beim Anblick eines Aussätzigen ein Gebet sprechen (Jescht Sade 49). Ebenso will kein Araber neben einem Aussätzigen schlafen, von derselben Speise mit ihm geniessen und durch Heirath mit ihm und seiner Familie in Verwandtschaft treten (*Burckh.* Bed. 77). Vor keiner Krankheit hatten die Asiaten solche Scheu wie vor dem Aussatz (Aelian h. a. 10, 16. Plut. symp. 4, 5). — V. 46. So lange sein Uebel dauert, ist der Aussätzige unrein und muss ausserhalb des Lagers abgesondert wohnen (Num. 5, 2 ff. 12, 10 ff.; vgl. 2 Reg. 7, 3. 15, 5). Im heutigen Morgenland z. B. zu Basra, Bagdad und Damask gibt es ausserhalb der Stadt Siechhäuser, wohin die Aussätzigen gebracht werden und zusammenleben, auch sich fortpflanzen; sie gehen zu Zeiten aus, um Almosen einzusammeln (*Nieb.* Ar. 136 f. *Seetz.* I. 120. 277 f.). In Jerusalem ist das Quartier der Aussätzigen beim Zionsthore, wo sie einige ärmliche Hütten bewohnen (*Robins.* I. 404; *Strauss* Sinai S. 207)."

2) V. 47—59 „*der Aussatz an linnenen, wollenen und ledernen Stoffen und Kleidern.* Dass der menschliche Aussatz sich an diese absetzen und in ihnen verbreiten konnte, darf nach der vorliegenden Stelle und nach M. Negaim 11 nicht bezweifelt werden, zumal auch Aerzte es bestätigen z. B. *Mead* medica sacra p. 14 f. und *Schilling* p. 192 f. Der Letztere versichert, dass er sich oft gewundert habe über die vis saniei ex leprosis ulceribus manantis in commaculando et velut rodendo res exanimes, pannos, xylina texta perinde ac lintea; derartige Flecken habe er weder mit Waschungen noch mit ätzenden und alkalischen Mitteln herausbringen können." So *Kn.* und *Kal.* Indessen dass der Kleideraussatz auf Ansteckung durch menschlichen Aussatz beruhe, ist weder hier noch M. Neg. 11 angedeutet; der Text erlaubt an ein selbständig in den Kleiderstoffen sich erzeugendes Uebel zu denken und in diesem Fall ist immer das nächstliegende, mit *Sommer* S. 223 ff. *Ke.* A. die s. g. Stockflecken zu verstehen. — V. 47. „Nur Wolle und Flachs werden hier und sonst im AT. als Kleiderstoffe genannt (Dt. 22, 11. Hos. 2, 7. 11. Prov. 31, 13); sie waren auch bei den Aegyptern die gewöhnlichen (Herod. 2, 81) und die griech. Schriftsteller bis zur Perserherrschaft kennen ebenfalls blos wollene und linnene Gewebe (*Voss* mythol. Briefe III. 264 f.). Dies macht die Baumwolle für die älteste Zeit fast zweifelhaft; s. in-

dess z. Ex. 25, 4. עֵרֶב, שְׁתִי] erklärt man seit den LXX und den andern Ueb. gewöhnlich vom Aufzug (שְׁתִי) und Einschlag (עֵרֶב). Es ist nur nicht abzusehen, warum hier beim Aussatz beides so aus einander gehalten wird und wie eines ohne das andre aussätzig und dann gesondert behandelt werden konnte". Denkt man an Aufzugs- und Eintragsgarn, das erst zu einem Zeug zusammengewoben werden sollte (*Gusset. Ros. Ke.*), so erhellt wieder nicht, warum zwischen beiden unterschieden wird, da doch beides eben nur erst Garn war. „Wahrscheinlich bezeichnen die Ausdrücke verschiedene Gewebe, gewobene Zeuge. Im Arab. ist ستا, سدا IV allerdings *stamina telae disposuit*, das aram. שְׁתָא aber bedeutet *texuit* und entspricht im Targ. dem hebr. סָכַךְ *flechten, weben* Ps. 139, 13. Jj. 10, 11; das ägypt. ϣⲧⲓⲧ *textor* bei *Peyron* Lex. copt. p. 312 trifft damit zusammen und עֵרֶב erklärt sich nach עָרַב *knüpfen, binden, mischen* (Ex. 8, 20), dann *flechten, weben*". Hienach kann שְׁתִי *Gewebe* und עֵרֶב *Gewirktes* (Gestricktes) sein. Nur muss man dann, da או בשתי או בערב dem בגד nicht subsumirt (vgl. V. 51 f. 53. 56 ff.), sondern coordinirt ist, unter בגד eigentliche Kleider, unter שתי und ערב aber noch ungetragene oder noch in der Arbeit begriffene Zeuge verstehen. לפשתים] zur Umschreibung des Genet., *von* Flachs und (oder) Wolle, zu שתי sowohl als zu ערב bezüglich, vgl. V. 52, wo בְּ instr. (*von, aus*) für לְ steht. מלאכת עור] „*Werk von Leder* d. i. Lederarbeit, etwas aus Leder Gefertigtes. — V. 49. Wann also an einem dieser Dinge eine Aussatzstelle entsteht und dieselbe eine grünliche oder röthliche Farbe hat, so ist's Aussatzplage und soll es dem Priester gezeigt werden. פְּלִי] wie 11, 32. Ex. 22, 6." — V. 50—52. „Der Priester soll die getroffene Sache 7 Tage verschliessen und am 7. Tage besichtigen. Findet er, dass die Stelle um sich gegriffen, sich verbreitet hat", so ist das Mal ein bösartiger Aussatz, unrein ist's, und er hat die Sache verbrennen zu lassen. לכל־אשר וגו׳] zu welchem Werk (Gegenstand) nur immer das Leder verarbeitet sei. מַמְאֶרֶת] will *Kn.* mit مَعِرَ *defluvio pilorum laboravit*, IV *depavit* zusammenbringen und *kahl machend, abzehrend, fressend* verstehen. Näher liegt مَئِرَ *recruduit vulnus*, also etwa *bösartig* (*Boch.* I. 554 f.). Der *Sam.* hat (auch V. 52. 14, 44) ממראת *hartnäckig* (*Ges.* th. 816). — V. 53—55. „Hat aber die Stelle an Umfang nicht zugenommen, so soll der Priester den Gegenstand, woran sie ist, waschen lassen, 7 weitere Tage einschliessen und dann wieder besichtigen. Hat sie ihr Aussehen (V. 5) in Folge des Waschens nicht geändert und sich nicht weiter verbreitet, so ist es eine Einfressung an der Hinter- oder Vorderseite (s. V. 40 f.) des Gegenstands, dieser daher unrein und zu verbrennen. פְּחֶתֶת] erklärt sich nach פַּחַת *Grube* durch *Eingrabung, Einzehrung;* die W. bed. im Arab. *percussit, perforavit*, im Syr. *fodit*, und im Talm. *minuit*." הֻפַּבֵּס] *Ges.* § 54, 3; *Ew.* § 132, a. d. 141, c. בקרחתו או בג׳] das richtige Verständniss davon hat *Targ. Jon., Saad. Abene.* A. (nicht

LXX *Onk. Pesch.*). — V. 56. „Ist dagegen die Stelle nach dem Waschen erloschen d. i. verblasst, erbleicht (V. 6), hat sie also ihre grünliche oder röthliche Farbe verloren, so hat man sie von der Sache zu trennen d. i. aus dem Kleid, Zeug oder Leder auszuschneiden, weil es immerhin nicht gewiss ist, ob nicht später noch der Aussatz daraus wird. — V. 57. Erscheint an einem solchen Kleid oder Zeug in der Folge noch einmal צָרַעַת, so ist es frisch ausbrechender Aussatz (V. 42) und der behaftete Gegenstand muss verbrannt werden. — V. 58. Jeglicher Gegenstand, von welchem nach der ersten Waschung das Uebel gewichen ist, soll noch einmal gewaschen werden und dann als rein gelten." — V. 59. Durch diese Unterschrift wird das Stück V. 47—59 als eine Weisung für sich hingestellt.

3) Cap. 14, 1—20 „*Bestimmungen über die Reinigung der Aussätzigen*", eine Eröffnung an Mose. — V. 2f. Dies soll sein die Weisung über den Aussätzigen „am Tage seines Reinwerdens d. i. am Tage, da er rein erklärt werden soll (13, 35. Num. 6, 9). Er soll zum Priester gebracht und von diesem besichtigt werden, jedoch ausserhalb des Lagers, da der bisherige Zustand der Unreinheit noch nicht für beendigt erklärt ist." — V. 4—7. „Wird er geheilt befunden, so haben zunächst gewisse Reinigungsgebräuche zu geschehen. Nach Anordnung des Pr. soll man" (*Sam.* וּלְקָחוּ zur Verdeutlichung) „für den Geheilten nehmen d. i. holen und bringen zwei lebendige, reine (nicht zu den 11, 13—19 erwähnten gehörende) Vögel, nicht gerade Sperlinge (*Vulg.*), weil der Verf. dann nicht erst טְהֹרוֹת hinzugefügt hätte, ferner etwas Cedernholz, Karmesin und Esob. Der Karmesin war vermuthlich ein Faden, Band oder Stück Zeug dieser Farbe, womit man das Cedernholz und den Esob umwickelte." — V. 5. „Der Pr. soll dann den einen Vogel schlachten lassen in ein irdenes Gefäss auf lebendiges Wasser d. h. so, dass das Blut auf und in das Wasser des Gefässes tröpfelt und sich mit ihm mischt. *lebendiges Wasser*] d. i. fliessendes aus einer Quelle oder einem Bach, Fluss wie 15, 13. Gen. 26, 19. Num. 19, 17. — V. 6f. In das mit Wasser gemischte Blut soll er darauf das Cedernholz, den Karmesin, den Esob und den andern Vogel eintauchen, damit den Geheilten siebenmal (s. 4, 6) bespritzen und diesen Ritus mit der Reinerklärung des Menschen und der Entlassung des Vogels in das freie Feld beschliessen. Die Bedeutung des Gebrauchs ist schwer zu erklären; s. *Bähr* II. 512 ff. Cedernholz, Karmesin und Esob kommen auch bei dem Reinigungswasser für solche vor, welche sich durch einen Todten verunreinigt hatten (Num. 19, 6). Da nun auch der Aussätzige wie ein lebendig Todter galt (Num. 12, 12), so muss der Ritus einen Gegensatz zum Tod darstellen und auf frisches Leben und feste Gesundheit zielen. Dass die Vögel *rein* sein müssen, versteht sich von selbst. Auf das *Leben* deuten die als *lebendig* hervorgehobenen Vögel und das *lebendige* Wasser sowie das Blut als Sitz des Lebens (s. 1, 5) und der Karmesin als Farbe des Blutes (Jes. 1, 18. Nah. 2, 4. vgl. Cant. 4, 3), auf feste Gesundheit und unerschütterliche Dauer das Cedernholz, welches nicht fault (Theodoret. ad Ez. 17, 22. Hieron. ad Jes. 41, 19. Plin.

13, 11; das Cedernöl verleiht nach den Alten Dauerhaftigkeit Plin. 16, 21. 76. 24, 11. Dioscor. 1, 105). Der אזוב deutet auf die Reinheit. Er kommt noch vor bei den Reinigungsgebräuchen V. 49 ff. Num. 19, 6. 18, als Mittel zur Entsündigung und Reinigung Ps. 51, 9 und beim Passah Ex. 12, 22, ausserdem als sehr kleines Gewächs 1 Reg. 5, 13. Das Wort wird beibehalten von Chald. Sam., durch ὕσσωπος, *hyssopus* gegeben von LXX, Vulg. GrVen. und durch ܐܘܙܒܐ vom Syr., also vom *Ysop* verstanden, einer *βοτάνη σμήχουσα* oder *ῥυπτική* (Hesych. Suid.), *βοτάνη καθαρτικὴ ῥύπου* ähnlich dem Majoran (Etym. magn.), die eine abführende Wirkung hat, auch eine gesunde Hautfarbe verschaffen soll (Dioscor. 3, 27. Plin. 26, 11. 15). Aehnliche Wirkungen legte man dem Hyssopites, einem mit Ysop angemachten Wein, bei (Dioscor. 5, 50. Geopon. 8, 15). Aber das Vorkommen des hyssopus offic. in Syrien und Palästina ist ungewiss (*Ritter* XVII, 1. S. 686) und es scheint, dass אזוב mehrere verwandte scharfe Gewürzkräuter umfasst, z. B. auch das origanum d. i. den Dosten, Wohlgemuth (*Faber* bei Keil und Tzschirner Anal. I. 3 ff. *Ges.* th. 57. *Win.* u. Ysop), welches in Syrien und Palästina einheimisch ist (*Hasselq.* 554; *Russell* Al. II. S. 170). Nach den Alten gleicht es in den Blättern dem hyssopus, ist acerrimae virtutis und hat eine abführende Wirkung, diente auch gegen Grind und Krätze (Dioscor. 3, 29. Plin. 20, 67. Apulej. de medic. herb. 122). Es wurde auch als Gewürz gebraucht (Athen. 2, 77. p. 68). Daran dachten schon alte griech. Ueb. z. 14, 4: ὄργανον = ὀρίγανον und Maimon. ad Negaim 14, 6. Vielleicht umfasste אזוב auch die Satureja d. i. Saturei, Pfefferkraut, Bohnenkraut, griech. *θύμβρα*, von deren Arten die Satureja montana dem hyssopus officin. sehr ähnlich ist. Nämlich Saad. Abus. ArErp. Abulw. Tanch. Kimch. erklären das Wort durch صعتر, womit im heutigen Orient die Satureja bezeichnet wird (*Russell* I. 116), auch der Thymian (*Forskål* Flor. 107). Dieser Sater ist in Syrien und Arabien sehr häufig (*Burckh.* Syr. 913. *Rob.* I. 175. 180). Wie der Hebräer אזוב, so hat wohl auch der Grieche ὕσσωπος in weiterem Sinn gebraucht. Denn wenn die äg. Priester ὕσσωπος zum Brod thaten (Porphyr. abst. 4, 6) und die Therapeuten Salz und ὕσσωπος (Philo vit. contmpl. p. 477 M.), so war das schwerlich der hyss. offic., sondern etwas Verwandtes, viell. die Satureja, die noch ebenso im heutigen Morgenland gebraucht wird (*Russell* I. 116), auch bei den alten Griechen (*θυμβρεπίδειπνος* Aristoph. nub. 421). Durch die Besprengung also erhält der Geheilte die Zeichen des Lebens, der Gesundheit und Dauerhaftigkeit und der Reinheit." Von dem lebendigen Vogel sagt *Kn.*: „dieselben Zeichen erhält auch der lebende Vogel und wird darauf freigelassen, er ist Sinnbild des Geheilten, welcher nach dem Akte wieder der Freiheit angehört, nicht mehr in Wohnung, Verkehr und Umgang beschränkt ist (13, 46). Von den menschlichen Verhältnissen ist der Gebrauch V. 49 ff. auf das Haus übertragen, obwohl zu diesem nicht alles einzelne passt."

Dies ist seit *Bähr* die gewöhnliche Deutung. Indessen nach V. 6 ist der lebende Vogel wie die 3 andern Ingredienzien ein Mittel, der Flüssigkeit reinigende und belebende Kraft zu geben, ebenso V. 52 (בצפור החיה), und zu der Reinigung des Hauses V. 49 ff. passt jene Deutung des lebenden Vogels gar nicht. Also besser: man lässt ihn fliegen, nachdem er seinen Dienst gethan hat; oder vielmehr: nachdem er seine Lebenskraft für den Aussätziggewesenen abgegeben hat, nimmt er dessen nun gehobene Krankheit in die Lüfte hinaus d. i. fort. — V. 8 f. „Der priest. Reinerklärung lässt der Geheilte eine gänzliche Reinigung folgen, indem er seine Kleider wäscht, alle seine Haare abscheert, den Leib in Wasser badet; dann ist er rein und darf in's Lager kommen, muss aber in der ersten Woche" (einer Art Vorbereitungszeit auf das Opfer, vgl. 15, 13 f. 28 f. Ex. 24, 16) „noch ausserhalb seines Zeltes wohnen; vollendet ist seine Reinigung erst, wenn er am letzten Tag dieser Woche jene gänzliche Reinigung noch einmal vollzogen hat. Zwischen den Haaren setzt sich Unreines an und wird durch sie gehalten wie auch das Ungeziefer. Daher die Abscheerung (s. bei den Leviten Num. 8, 7; die ägyptischen Priester thaten es der Reinlichkeit wegen alle 3 Tage Herod. 2, 37)." — V. 10—20. „Den Schluss bilden die am 8. Tage stattfindenden Opfer und Weihegebräuche, mit welchen der Geheilte sein Verhältniss zu Jahve wiederherstellt, wieder in die Theokratie eintritt. Die Opfer sind ein männl. Schaf zum Schuldopfer, ein eben solches zum Brandopfer, ein jähriges weibl. Lamm (4, 28. 32) zum Sündopfer und 3 Issaron Feinmehl zum Speisopfer, welches zum Brandopfer gehört. Sonst wird bei einem Schaf nur 1 Issaron zum Speisopfer vorgeschrieben (Num. 15, 4), hier aber auf die vielen Geschäfte des Priesters beim Aussätzigen Rücksicht genommen und etwas mehr bestimmt. תמים] s. 22, 17. בת שנתה] wie 12, 6. סלת בלולה] s. 2, 1. 4. *Issaron*] s. Ex. 29, 40. *Log*] kommt nur in diesem Stück vor (s. Ex. 30, 24). Das Oel diente zu den Weihegebräuchen. Alle genannten Dinge (אֹתָם) und den Geheilten selbst hat der reinigende Pr. vor der Stiftshütte aufzustellen und dort die hl. Gebräuche zu vollziehen. לפני יהוה] s. 1, 3. 5." Eigenthümlich ist, dass das Schuldopferthier und das Oel zuvor durch Webe (s. 7, 30) Gott geweiht wird; ebenso V. 24. Denn der Darbringer steht (nach V. 14 ff.) eigentlich ausserhalb der Theokratie; was seinen Gaben an Annehmbarkeit fehlt, wird durch diese Webe ergänzt. — V. 12—18. „Zuerst das *Schuldopfer*, dessen Blut nebst dem Oel zur neuen theokr. Weihe dient. Der Pr. soll das Schaf und das Log Oel nehmen und an beiden die Webung vollziehen; dann soll man das Schaf schlachten, aber an dem Ort des Vorhofs, wo man Sünd- und Brandopfer schlachtet (s. 1, 11; vgl. 7, 6 f.). הניף] s. 7, 30. קדש קדשים] s. 21, 22." Das Schuldopfer ist das Hauptopfer (s. V. 21). Das erklärt sich einfach daraus, dass nach dem Glauben des Alterthums der Aussatz ein Beweis war einer dunkeln Schuld, die auf dem Betroffenen lag (s. S. 433). Die Meisten freilich erklären, der Mann sei eine Entschädigung an Jahve dadurch schuldig geworden, dass er während seiner Aussatzzeit aus der Jahve-

gemeinde herausgerathen (13, 46), seine Pflichten gegen sie nicht erfüllt, auch wohl auf ihre Kosten gelebt und vermöge der Ansteckung sie gefährdet, überhaupt sie benachtheiligt habe (*Kn. Ri. Öhl. Kur.* A.), wogegen schon *Ke.* richtig bemerkt, dass dann auch von den an krankhaften Ausflüssen (Cap. 15) oft lange leidenden Personen (vgl. Luc. 8, 43), die von allem Heiligen ausgeschlossen waren, hätten Schuldopfer verlangt werden müssen. Uebrigens ist das Opferthier hier nicht wie sonst ein אַיִל, sondern nur ein כֶּבֶשׂ, wie auch die Mincha zur Ola (V. 10) abweicht. — V. 14. „Die neue Weihe, durch die er in die Jahvegemeinde zurückgeführt wird, verbindet sich angemessen mit dem Schuldopfer und wird zum Theil mit dem Blut desselben vollzogen. Der Ritus des Blutanstreichens erklärt sich nach 8, 23 und drückt aus, dass der neu Geweihte wieder theokr. Ohren, Hände und Füsse haben, dass sein ganzes Thun und Treiben wieder theokratisch sein solle. — V. 15. Ueber den Sinn des Salbens s. zu Ex. 30, 30. Es geschieht hier, bei der Weihe eines gemeinen Mitgliedes der Gemeinde, nicht wie bei den Priestern mit hl. Salböl, sondern mit gewöhnlichem Oel. Der Pr. schüttet von dem Oel im Log etwas auf seine linke Hand, benetzt davon seinen rechten (Zeige-) Finger durch Eintauchen, spritzt vom Oel am Finger siebenmal (4, 6) vor Jahve, streicht dann von dem Oel auf seiner Hand auf die vorhergenannten Theile *auf das Blut des Schuldopfers* d. i. auf die vorher mit dem Blut bestrichenen Stellen (V. 28) und schüttet den Rest des Oels auf seiner Hand auf das Haupt des Reinerklärten. Die rechte Hand als die bevorzugte (8, 23 f.) hat zu spritzen, weshalb das Oel nur auf die linke gegossen werden kann. Das Spritzen vor Jahve d. h. am hl. Ort beim Altar deutet die Beziehung der Weihe an; der Reinerklärte wird aufs Neue in die Gemeinschaft Jahve's gestellt und Jahve geweiht; das Oel, welches theils Jahve zugesprengt, theils auf seinen Angehörigen gethan wird, ist das Bindemittel, wie beim Abschluss der Theokratie das Blut S. 257. נִיתָּר] mit בְּ wie 5, 9. 8, 32. כפר] 4, 20.“ — V. 19. Zu dem Schuldopfer kommt (wie nur noch Num. 6, 14 aber in anderer Ordnung) das *Sündopfer* hinzu. Der Mann, seiner Hauptschuld ledig und zum Mitglied des Gottesvolks wieder geweiht, kann und soll nun als solches durch ein Sündopfer, das hier den Charakter eines Reinigungsopfers hat, sich von aller seiner Unreinheit reinigen lassen. עָשָׂה] s. Ex. 29, 38 f. מטמאתו] s. 4, 26. — V. 20. „Den Schluss macht das *Brandopfer* nebst seinem Speisopfer. Mit ihm als dem allgemeinen Verehrungsopfer (s. 1, 3) tritt der durch Schuld- und Sündopfer Versöhnte das theokr. Verhältniss von Neuem an (s. 8, 18 f.). Ueber die Sühnkraft des Brandopfers s. 1, 4.“

4) V. 21—32 durch die Unterschrift V. 32 als eine besondere Weisung (s. V. 2) hingestellt. Vgl. 5, 11—13. „Bei *Dürftigkeit* des Reinerklärten ist das Sünd- und Brandopfer jedes auf eine Turteltaube oder junge Taube und das zum Brandopfer gehörende Speisopfer auf ein Issaron Feinmehl zu ermässigen (5, 7), dagegen vom Schuldopfer nichts nachzulassen (oben S. 431). מַשִּׂיגַת und תַּשִּׂיג] s. 5, 11.“ — V. 31. את־אשר תשיג ידו] nach מאשר תשיג ידו V. 30 nicht

blos überflüssig, sondern sogar störend, ursprünglich wohl nur eine Variante für jenes; von LXX *Pesch.* weggelassen (in *Vulg.* ohnedem).

5) V. 33—53 Bestimmungen über den *Häuseraussatz*, für die Zeit gegeben, da Israel Kenaan bewohnen und Häuser haben wird, darum ans Ende des ganzen Aussatzgesetzes gestellt. — Welches Uebel unter diesem Häuseraussatz zu verstehen sei, ist noch immer nicht sicher entschieden. „Manche haben an den s. g. *Salpeterfrass* gedacht wie *Mead* medica sacra p. 16, *JDMich.* MR. IV. 265 ff., *Win.* u. Haus, *Friedreich* Zur Bibel I. 234, A.; dieser hat aber weissliche, nicht grünliche oder röthliche (V. 37) Farbe, und erscheint auch mehr aussen an den Wänden als innen (V. 41)." Andere vermuthen flechtenartige Structuren, wie sie sich auf verwitternden Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um einiges weniges austiefen, und von welchen einige Gattungen mit Hautausschlägen auffallende Aehnlichkeit haben (*Sommer* 219 f. *Ke. Kamph.* in *Riehm* HWB. 580, A.), aber diese ungefährliche Erscheinung wäre dann nur irrthümlich für ein dem Aussatz ähnliches Uebel angesehen. Deshalb entschieden sich *Kn.* und *Kal.* für die Annahme eines Uebergangs des menschlichen Aussatzes an und in die Wände, den *Schilling* p. 189 ff. für möglich hält, besonders darum, „weil auch diese צרעת eine מְמְאֶרֶת sein kann (V. 44), das tiefere Aussehen ein Vorzeichen ist (37), sie nur im Innern des Hauses erwähnt ist (41), die Personen und Sachen darin verunreinigt (36. 46 f.), von Entscheidung des verdächtigen Males innerhalb einer Woche (38) und von Heilung des Uebels (48) gesprochen und ein Reinigungsritus wie beim aussätzigen Menschen vorgeschrieben wird (49 ff.). Der Aussatz ist in der ältesten Zeit allgemeiner und stärker gewesen, es kann damals Manches vorgekommen sein, was sich jetzt nicht mehr aufklären lässt. Im Abendlande hörte er im 16. Jahrh. auf (*Hensler* S. 226 f.)." Indessen von Entstehung durch menschliche Ansteckung ist nirgends etwas angedeutet (s. besonders ונתתי וגו׳ 34), sondern nur von einer Verunreinigung gesunder Menschen und Sachen durch ihn. Der Gegenstand bedarf hienach noch weiterer Untersuchungen. — V. 33 s. 11, 1. — V. 34. Während es 13, 2 ff. 47 hiess: wann der Aussatz entsteht, so heisst es hier: wann ich die Aussatzplage *gebe* d. i. entstehen lasse in einem Haus. — V. 35. Der Hausbesitzer soll dem Pr. die Anzeige machen: *etwas wie Plage* (Mal) hat sich mir am Hause gezeigt. — V. 36. „Dieser soll, ehe er zur Besichtigung schreitet, das Haus ausräumen lassen, damit die darin befindlichen Sachen nicht unrein werden, und dann die Besichtigung vornehmen. Zu פָּנָה *aufräumen, wegräumen,* hier *ausräumen* vgl. Gen. 24, 31. Zeph. 3, 15. Ps. 80, 10." בָּתֵּים] sonst bei A nicht nachweisbar, weshalb *Kn.* die Worte הנגע — בבתים als spätere Zuthat ansieht. אחר כן] (Dt. 21, 13) bei A sonst nur אחרי כן (was *Sam.* hier gibt). — V. 37. 38. „Sind die Malstellen in den Wänden des Hauses grünliche oder röthliche (13, 49) Vertiefungen und erscheinen sie tiefer, als die Oberfläche der Wand, so ist das Haus verdächtig und auf 7 Tage zu verschliessen. שְׂקַעֲרוּרֹת] wohl eine Schaphelbildung von קָעַר *profundum esse* (Ex. 25,

29); LXX: *κοιλάδες*, Vulg. valliculae, Onk.: פַּחֲתָן vgl. פְּחֶתֶת 13, 55. — V. 39—41. Findet der Pr. am 7. Tag, dass die Malstellen an den Wänden sich verbreitet haben, so soll er die Steine, an welchen sie sich befinden, herausreissen und an einen unreinen Ort ausserhalb der Stadt werfen, ebenso, nachdem er das Haus inwendig hat abkratzen lassen, den abgekratzten Lehm. מבית] Ex. 25, 11. — V. 42. An die Stelle der herausgenommenen Steine soll man andere einsetzen und das Haus mit einem andren Putz von Lehm bewerfen." יקח וטח] sonderbar genug nach ולקחו; *Sam.* יקחו וטחו, ebenso ונתצו, והוציאו V. 45. — V. 43—45. „Brechen die Malstellen nach Anwendung dieser Mittel wieder aus und verbreiten sie sich, so ist es fressender (bösartiger) Aussatz und das Haus unrein; man soll es niederreissen und all sein Material an einen unreinen Ort ausserhalb der Stadt bringen. מַמְאֶרֶת] 13, 51f. Ueber die Inff. הִלֵּץ und הִקְצוֹת *Ew.* § 238, d. — V. 46. Wer in das Haus hineingeht in der Zeit, da man es verschlossen hält (V. 38), soll für den laufenden Tag unrein sein. יְמֵי] st. c. vor einem Relativsatz *Ges.* § 116, 3. *Ew.* § 332, c; oder man nehme הִסְגִּיר als Inf. wie V. 43. — V. 47. Wer aber im Haus isst oder liegt (schläft), hat die Kleider zu waschen. — V. 48. Findet dagegen der Pr. nach der frischen Bewerfung des Hauses die Malstellen nicht wieder ausgebrochen und verbreitet, so hat er das Haus, dessen Uebel geheilt ist, rein zu erklären." — V. 49—53. „Er vollzieht dann noch den V. 4—7 beschriebenen Reinigungs-Ritus an dem Haus. ולקח] ולקחו *Sam.* חִטֵּא] s. 6, 19. Die Sünde ist hier die Unreinheit, welche Jahve unangenehm berührt und als Verfehlung gegen ihn gilt." — V. 54—57. Eine doppelte Unterschrift zu Cap. 13f.; die eine kürzere 57b ursprünglich wohl zum älteren Theil, die andere längere 54—57a zum ganzen durch A erweiterten Gesetz, in welcher aber V. 56 (aus 13, 2), weil nicht mit 54 verbunden, von späterer Hand nachgetragen scheint. לְהוֹרֹת] *zur Weisung am Tag des Unreinen und des Reinen* d. h. sowohl für den Fall, da für unrein, als für den Fall, da für rein zu erklären ist.

Cap. 15. Bestimmungen über die Verunreinigung durch die *geschlechtlichen Ausflüsse*, näml. zuerst Fluss des Mannes und Samenergiessung des Mannes ohne oder im Beischlaf, sodann monatliche Reinigung und Blutfluss des Weibes. — V. 1 s. 11, 1. — V. 2—15. Der *Fluss* des Mannes. אִישׁ אִישׁ] s. 17, 3. „Wann einer wird *fliessend aus seinem Fleische* d. h. einen Fluss aus dem männl. Gliede bekommt, welcher anhält (Partic.)", so ist sein Fluss unrein. Näml. בָּשָׂר ist (was *Sommer* und *Ke.* umsonst bestreiten) „euph. Bezeichnung der Schamtheile beim Mann (6, 3. 16, 4. Ez. 16, 26. 23, 20) und beim Weib (V. 19); es kommt dafür auch בְּשַׂר עֶרְוָה vor Ex. 28, 42." Ob der Verf. blos einen Schleimfluss aus der Harnröhre, blenorrhoea urethrae (*Winer* u. Samenfluss, *Sommer* 332f.; *Ke. Kal.*) oder den Samenfluss meine d. h. das tropfenweise Abfliessen des semen in Folge von Schwächung der Organe (LXX, welche זָב V. 4ff. durch *γονοῤῥυής* geben; *Vulg.*; *Jos.* ant. 3, 11, 3. b. j. 5, 5, 6. 6, 9, 3; M. Sabim und Talmudisten; *Kn.*), ist streitig. Indessen da

im ganzen Gesetz זָרַע gar nicht erwähnt wird und beim Samenfluss von einer zeitweiligen Stockung des Flusses (V. 3) als Krankheitssymptom nicht die Rede sein kann, ist erstere Deutung vorzuziehen. „Möglich indess, dass der Vrf. beides zusammenfasste" (*Kn.*). An gonorrhoea virulenta d. h. syphilit. Eiterfluss (*JDMich.* MR. IV. 282f.; *Hebenstreit* cur. san. publ. II. 15f.) und Hämorrhoiden (*Beyer* de haemorrh. 1792) ist nicht zu denken. — V. 3. Genauere Bestimmung der Sache. *Und dies soll sein seine* d. h. so soll es sich verhalten mit seiner *Unreinheit durch seinen Fluss: „schleimt sein Fleisch seinen Fluss oder verschliesset sein Fleisch vor seinem Flusse* d. h. sein Glied mag den Stoff ausfliessen lassen oder sich verschliessend ihn zurückhalten, *seine Unreinheit ist es* d. h. in diesem wie jenem Falle ist Unreinheit an ihm", denn auch die zeitweilige Stockung ist kein Zeichen der Heilung, sondern gehört zum Verlauf der Krankheit. אֹ] *Ew.* § 361. — V. 4. „Das Lager und Geräth, worauf er liegt oder sitzt, wird unrein. — V. 5—7. Wer ihn selbst oder sein Lager berührt oder auf seinen Sitz sich setzt, wird unrein für den laufenden Tag und hat sich zu baden und die Kleider zu waschen." בבשר הזב] gemeint ist nicht das Glied (*JDMich. Ros. Bähr*), sondern der Leib, vgl. חֹנֵגַע בָּהּ V. 19. — V. 8. „Ebenso der, welchen der Flüssige bespeit. — V. 9f. Unrein werden auch der Wagen, auf welchem der Flüssige fährt und alle Dinge unter ihm, auf welchen er liegt, sitzt oder steht; wer sie berührt, verunreinigt sich für den laufenden Tag", und wer sie trägt (11, 28. 40), hat sich zu baden, die Kleider zu waschen und ist unrein bis zum Abend. Uebrigens ist höchst zweifelhaft, ob מֶרְכָּב *Wagen* (1 Reg. 5, 6; sonst מֶרְכָּבָה) und nicht vielmehr (Cant. 3, 10) *Wagen-* oder *Reitsitz* (ἐπίσαγμα LXX, sagma *Vulg.; Rasch.*) sei. Wenigstens dürfte das Reiten, das doch gewöhnlicher war als das Fahren, kaum vergessen sein. — V. 11. „So auch, wen der Flüssige berührt, ohne sich die Hände mit Wasser abgespült zu haben. — V. 12. Nach einer Berührung von Seiten des Flüssigen ist das irdene Gefäss zu zerbrechen, das hölzerne mit Wasser zu spülen. Der Grund wie 6, 21. 11, 33. 35." — V. 13—15. Hört aber sein Uebel auf und wird er wieder rein, so soll er 7 Tage in Bezug auf seine Reinerklärung zuwarten, seine Kleider waschen, seinen Leib in lebendigem (14, 4) Wasser baden und dann rein sein. Am 8. Tage aber soll er „2 Tauben zum Heiligthum bringen, von denen der Priester die eine als Sündopfer, die andre als Brandopfer bereiten wird. Ueber die Bedeutung beider Opfer s. 8, 14. 18. 12, 6f. 14, 19f. כפר] s. 4, 20. *Tauben*] oben S. 378f." — V. 16—17. „Der *zufällige Samenerguss* verunreinigt für den laufenden Tag. Wem er begegnet, der hat sich zu baden; auf Kriegszügen soll er bis Sonnenuntergang sich ausserhalb des Lagers aufhalten (Dt. 23, 11f.); ein davon getroffenes Kleid oder Leder muss gewaschen werden. שְׁכָבָה] in dieser häufigen Phrase (V. 18. 32. 19, 20. 22, 4. Num. 5, 13) ist nicht *cubatio, concubitus*, sondern *effusio, effluvium.* Dies lehren die vorliegende Stelle und Ausdrücke wie 18, 20. 23. 20, 15. Num. 5, 20. Der Stamm שָׁכַב bed. in Hiph. bei flüssigen Dingen *ausschütten, ausgiessen* (Jj.

38, 37), was im Arab. die herrschende Bedeutung ist. Mit dem vorliegenden Gesetze treffen andre Völker zusammen. Der Inder hatte sich in solchem Fall zu baden und zur Sonne zu beten (Manu 2, 181), der Parse zu beten (Vend. 18, 101 ff.) und sein Kleid oder Tuch mit Ochsenurin zu besprengen (Jescht Sade 51). Die Sabier wuschen sich und wechselten die Kleider (Schahr. II. 76. Haarbr.; *Hottinger* hist. or. p. 281); der äg. Priester reinigte sofort den Leib durch ein Bad (Porph. abst. 4, 7) und nach Muhammed soll der also Befleckte nicht beten, ehe er sich gewaschen hat (Ḳor. 4, 46)". — V. 18 ist nicht mit כִּי eingeleitet, also nicht ein neues Gesetz, darum mit Recht nicht zu einer Parasche gemacht (s. *Sommer* 226 f. gegen *Bähr* II. 455), doch will er auch nicht blos die Verunreinigung des bei einem durch Pollution befleckten Manne liegenden Weibes (*Luth. Sommer* 227 f.) aussagen, wogegen der Plur. רחצו, טמאו spricht, sondern er handelt wie V. 16 f. vom Samenerguss des Mannes, aber im Unterschied von V. 16 f. von dem durch concubitus hervorgerufenen, so dass V. 32b als Zusammenfassung von V. 16—18 vollkommen genügt. אִתָּהּ] s. Gen. 34, 2. שכבת זרע] Acc. der nähern Bestimmung *Ew.* § 281; *Ges.* § 138. Samenerguss des Mannes beim Beischlaf verunreinigt Mann und Weib bis zum Abend und macht ein Bad nöthig. — „Der so Verunreinigte durfte Gott nicht nahen (Ex. 19, 15), nicht von hl. Gaben essen (1 Sam. 21, 5 f.). Darüber stimmen die Alten überein. Den Indern war ein Bad vorgeschrieben (Manu 5, 144); ebenso den Babyloniern (Her. 1, 198) und Beräucherung (Strabo 16 p. 745); bei den Aegyptern enthielten sich die Priester des Beischlafs, ehe sie hl. Geschäfte verrichteten (Porph. abst. 2, 50. 4, 7) und niemand durfte ungewaschen vom Weibe in's Heiligthum gehen (Her. 2, 64. Clem. Alex. strom. 1 p. 306). Die alten Araber wuschen sich (Her. 1, 198. Schahrast. I. 353); Muhammed gebietet dies besonders vor dem Gebet (Ḳoran 4, 46). Weitere Bestimmungen enthalten die islam. Gesetzbücher (*Muradg. d'Ohs.* oth. R. II. 245 ff. *Chardin* voy. VII. 159 ff.). Auch bei den Griechen verunreinigte die eheliche Beiwohnung (Her. 1, 198. Porph. abst. 4, 20. Eurip. Ion 150); ungewaschen sollte keiner vom Weibe dem Heiligen nahen (Her. 2, 64. Hesiod. op. et dies 735 f. Plutarch symp. 3, 6. Diog. Laert. 8, 33). Ebenso bei den Römern (Suet. Aug. 94, 5. Pers. 2, 15 f. Tibull. 2, 1, 11 f. Ovid. 10, 434 f.)". — V. 19—24. „Die *monatliche Reinigung* des Weibes galt ebenfalls als unrein. Wann *ein Weib fliessend wird*, (wann) *Blut ist ihr Fluss an ihrem Fleische* d. h. wann sie den monatlichen Blutabgang bekommt, so soll sie 7 Tage in ihrer Unreinheit sein d. h. so lange als mit Unreinheit behaftet gelten", und jeder, der sie berührt, unrein sein bis zum Abend. Die monatliche Reinigung dauert zwar in der Regel kaum über 4 Tage, aber das Gesetz musste eine feste Zeit abgrenzen und da war eine Woche das entsprechendste (s. 12, 4). בְּנִדָּהּ] wie V. 2. — V. 20—22. „Alles, worauf sie liegt oder sitzt, wird unrein und wer ihr Lager oder ein Geräthe, worauf sie sitzt, berührt, ebenfalls; er hat sich zu baden und die Kleider zu waschen. — V. 23. Aber nur bis zum Abend unrein wird und muss

nicht (baden? und) Kleider waschen, wer einen auf ihrem Lager oder Sitzgeräthe befindlichen Gegenstand (also ihr Lager und Sitzgeräthe nur mittelbar) berührt. הוּא] bezieht sich nicht auf דָּם (*Kn. Ke.*), sondern auf irgend einen Gegenstand (כל-כלי V. 22): *und wenn es* (כלי) *auf dem Lager oder Sitzgeräthe* sich befindet, *wann er das berührt, so wird er* u. s. w. — V. 24. Liegt einer bei ihr, so sei ihre Unreinheit auf ihm und er soll auf 7 Tage unrein werden, und auch das Lager, auf welchem er liegt wird unrein. „Gemeint ist nicht der Beischlaf, welcher mit Ausrottung bedroht wird (18, 19. 20, 18), sondern blos das Liegen auf demselben Lager mit ihr"; sonst würde es, wie V. 18, heissen וְיִשְׁכַּב אִתָּהּ שִׁכְבַת זֶרַע. Zu אִתָּהּ (besser אֹתָהּ) s. V. 18, und vgl. V. 33, wo dafür עִם steht. Von einem Widerspruch mit 20, 18 (*Kal. Wel.* XXII. 428) kann demnach keine Rede sein, und falsch ist die Ausgleichung, dass es sich 20, 18 um Beiwohnung mit einer Wöchnerin (*Ke.*) handle. וְהָיְתָה] nicht Fortsetzung von לִשְׁכַּב (*Kn. Ke.*); eher: *so dass kommt* (*Ew.* § 235, a. 343 c), aber wahrscheinlich soll es Nachsatz sein. *Sam.* hat ויהיה. „Die Alten schrieben diesem Blutabgang giftige Kraft und verderbliche Wirkung zu (Plin. 7, 13). Bei den Indern durfte der Mann der Menstruirenden nicht nahen (Manu 4, 40 f.); wer sie berührte, musste sich baden (M. 5, 86); auch sie selbst hatte zu baden, wenn ihr Blutfluss aufgehört (M. 5, 66). Bei den Parsen befleckte sie das Haus (Vend. 5, 165 f. 7, 45 f.); man sonderte sie ab und keiner durfte ihr bis auf 3 Schritte nahen (Vend. 16, 1 ff.); wer bei ihr sass, erhielt Schläge (16, 33 ff.); wer sie beschlief, beging ein grosses Verbrechen (15, 23. 16, 39 ff. 18, 134 ff.). Bei den Ṣabiern wurde sie abgesondert; unrein wurde schon, wer mit ihr redete und wen der von ihr herkommende Wind traf (Maimon. Mor. Neb. 3, 47 p. 492. *Hotting.* h. or. p. 282). Der äg. Priester enthielt sich ihrer (Porph. abst. 2, 50). Muhammed verbietet, ihr zu nahen (Ḳor. 2, 222). Die späteren islam. Gesetze enthalten weitere Bestimmungen (*Murady.* I. 247 f. *Chardin* voy. VII. 162 ff.)". — V. 25—30. „Der *Blutfluss* des Weibes d. i. der andauernde Blutabgang, eine Krankheit, die auch sonst noch erwähnt wird (Matth. 9, 20. Luc. 8, 44). Wann fliesst der Fluss ihres Blutes viele Tage, nicht in der Zeit ihrer monatl. Reinigung, oder wann sie fliesst (den Blutfluss hat) über ihre monatl. Unreinheit hinaus, so soll sie alle Tage ihres Unreinheitsflusses sein wie in den Tagen ihrer monatl. Unreinigkeit, unrein ist sie. Das Uebel entstand also bald ausser der Zeit der Menstruation bald aus der Menstruation, wenn diese über die gewöhnliche Zeit hinaus anhielt. — V. 26. 27. Ihr Lager und Sitz sind unrein wie zur Zeit ihrer Menstruation. Wer diese Dinge und sie selbst berührt, desgleichen. — V. 28—30. Nach dem Aufhören des Uebels hat sie es zu machen wie der Schleimflüssige V. 13—15". — V. 31. „Gemäss diesen Vorschriften sollen Mose und Aaron (V. 1) die Kinder Israel" abhalten „von ihrer Unreinigkeit, damit sie nicht sterben durch ihre Unreinigkeit, womit sie die Wohnung Jahve's verunreinigen (11, 44 f. Ex. 30, 20 f.). נָזַר] in Niph. *sich absondern, zurückhalten, enthalten* (22, 2. Zach. 7, 3. Ez. 14, 5. 7), *sich weihen* (Hos. 9, 10), in Hiph.

ein Enthaltungsgelübde weihen (Num. 6, 2 ff.)". Hier bezeichnet das Hiph. *sich enthalten machen, absondern* (חפרשון *Onk.*). Aber die ursprüngliche Lesart war wohl והזהרתם (*Sam.*) *und ihr sollt verwarnen, abmahnen* (LXX *Vulg.*); selbst הזיר könnte als Hiph. von זהר verstanden werden (Ex. 3, 2). — V. 32 f. Die Unterschrift. Während V. 32 und 33 bis בְּנִדָּתָהּ genau den 3 Hauptabschnitten V. 2—15. 16—18. 19—24 entspräche (zu דָּוָה s. 12, 2), kommt dann statt וַהֲזָבָה אֶת זוֹבָהּ (V. 25—30), das man erwartet, והזב — ולנקבה *und von dem, welcher fliesst seinen Fluss* (den Fluss hat) *bezüglich auf Manns- und Weibsperson* (mag es M. oder W. sein), worin V. 2—15 und 25—30 zusammengefasst sind. Dadurch erscheint תּוֹרַת הַזָּב als Haupttitel, und was folgt, als Specificirung desselben. Schwerlich ist das ursprünglich. Auch die ausdrückliche Hervorhebung des "ולאיש וגו" V. 33b (vgl. V. 24) ist eigenthümlich.

Cap. 16 Verordnung über die grosse Jahressühne am *Versöhnungstag* (23, 27. 25, 9; bei den Talmudisten und Rabbinen יוֹמָא genannt).

1. Sie ist nicht an Cap. 11—15 angeknüpft (obwohl V. 16. 19. 30 die Bekanntschaft mit dem Begriff der Unreinigkeiten vorausgesetzt ist), sondern an die Erzählung vom Tod des Nadab und Abihu Cap. 10. Sie gibt sich zunächst als Verwarnung Aaron's vor willkührlichem Eintritt in das Allerheiligste und als Belehrung über den Sühnzweck und die Sühngebräuche, zu deren Vollziehung allein dieser Eintritt gestattet ist V. 1—28, schwenkt aber dann V. 29 ff. um zur förmlichen Einsetzung einer jährlich einmal am 10. des 7. Monats unter Fasten und tiefer Sabbathsruhe der ganzen Gemeinde vorzunehmenden allgemeinen Sühne am Heiligthum. In den Festgesetzen 23, 26 ff. (auch 25, 9. Num. 29, 7 ff.) wird sie vorausgesetzt (ebenso wie Ex. 12 in Lev. 23, 5 ff.), ausserdem Num. 18, 7 und Ex. 30, 10. An der Zugehörigkeit des Stücks zum ursprünglichen Bestand von A ist nicht zu zweifeln: es zeigt durchaus die ihm sonst geläufigen Ausdrücke und Darstellungsweise. Ueber הָעָם 15. 24. 33 (neben עֵדָה 5) s. S. 455; wenn das Heiligste הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית הַפָּרֹכֶת und weiterhin הַקֹּדֶשׁ 2 f. 16 f. 20. 27 und מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ 33 heisst, und von ihm das übrige Zelt als אֹהֶל מוֹעֵד 16. 20. 33 unterschieden wird, so folgt daraus nur, dass die Unterscheidung des קֹדֶשׁ קָדָשִׁים und קֹדֶשׁ bei A noch keineswegs ausschliesslicher Sprachgebrauch war (s. V. 2). Insbesondere ist die Nichterwähnung des Räucheraltars (s. dagegen Cap. 4) und die Bezeichnung des Priesters als des Gesalbten (32) ein Zeichen, dass das Stück nicht etwa von jüngerer Hand in den jetzigen Zusammenhang eingearbeitet ist; im Gegentheil der Zusatz Ex. 30, 10 gibt schon eine Ergänzung dazu; die Anknüpfung an einen geschichtlichen Anlass V. 2, keineswegs künstlich gemacht (*Kal.*), stimmt ganz zu der Art des A. Zwar könnte man, da erst von V. 29 an die Rede auf die jährliche grosse Sühne kommt, im Zusammenhalt mit V. 34b, vermuthen, dass ein ursprünglicher Text des A eine Umarbeitung erfahren habe, um ein Gesetzüber den Versöhnungstag daraus zu machen. Allein V. 29—34 zeigt sich keine Spur einer jüngeren Hand. Vielmehr da auch

zwischen V. 2 und 3 kein klarer Zusammenhang ist und V. 34b seine Erklärung verlangt, wird man annehmen müssen, dass die welche den Pentateuch zum Gesetzbuch für die spätere Gemeinde zurechtmachten, in V. 2 f. einiges änderten oder ausliessen. Bei A war wahrscheinlich das Stück so angelegt, dass darin Mose nach der Entweihung des Heiligthums durch den Tod des Nadab und Abihu eine Entsündigung desselben durch die V. 3—28 verzeichneten Gebräuche anordnete, die nach V. 34b auch ausgeführt wurde, und daran die Vorschrift für eine jährliche grosse Sühne knüpfte V. 29—34 (ganz ähnlich wie Ex. 12 bei ihm angelegt war). Nach dem Sinne des A sollte das hier beschriebene Verfahren nach jeder Verunreinigung des Heiligthums zur Anwendung kommen (s. schon *Ew.* Alt. 478) und jedenfalls jährlich einmal bei der grossen Jahressühne; nach den späteren Gesetzeslehrern ward es auf den Versöhnungstag beschränkt, daher die von ihnen in V. 2 f. vorgenommene Kürzung. Von ihnen stammt wohl auch die Glosse בגדי קדש הם 4 und בגדי הקדש 32 (s. d.). Mit dieser seiner Darstellung bekundet aber A dasselbe gute geschichtliche Bewusstsein wie Gen. 17. Ex. 6, 3 ff. 12, 1 ff. 30, 1 ff.

2. „Das Bedürfniss, zu gewissen Zeiten Reinigungsfeste anzustellen, und durch sie sich in das rechte Verhältniss zur Gottheit zu setzen haben auch andere alte Völker gefühlt, so die Griechen (*OMüller* Dorier I. 326 f.), speciell die Athener, die am Fest der Thargelien Reinigungsgebräuche vollzogen (Diog. Laert. 2, 44) und Lemnier (Philostr. heroica 19, 14), und die Römer mit ihren jährlichen und fünfjährlichen Lustrationen (s. Ex. 30, 11); mehr bei *Lomeier* de vet. gent. lustrat. p. 275 ff.“ Es wäre zu verwundern, wenn der Mosaismus mit seinem Heiligungsernst ein solches Reinigungsfest nicht gekannt hätte. Gleichwohl wollen jetzt Viele behaupten, dass die Feier eines jährlichen Versöhnungstags erst sehr spät entstanden sei, näml. im Exil (*Vatke* b. Th. 548; *George* Feste 300 ff.) und wirklich in's Leben eingeführt erst nach Esra und Nehemja (*Wechsler* in *Geiger's* jüd. Ztschr. 1863. II. 113 ff. *Graf* gesch. B. 41 f.; *Kal.* II. 272; *Kue. Welh.* Gesch. I. 114; *Reuss* l'hist. p. 261, u. A.; gegen *Wechsler* wendet sich *DHoffmann* im Magazin f. Wiss. d. Judenth. 1876 S. 1 ff.). Sie sagen: ausser im Priestergesetz werde sie im Pent. nirgends befohlen, im übrigen AT. nirgends erwähnt; das gesteigerte Sündenbewusstsein, das sich in derselben kund gebe, sei erst durch das Unglück des Exils geweckt; allgemeine Jahresfasten kommen nicht vor dem Exil vor (Sach. 7, 5. 8, 19; vgl. Jes. 58); die ersten Keime des Versöhnungstages zeigen sich bei Ez. 45, 18—20, der auf den 1. und 7. des 1. Monats (oder besser auf den 1. des 1. und 7. Monats) eine grosse Entsündigung des Heiligthums, aber ohne Fasten verordne; Sach. 7 f. kenne noch kein Versöhnungsfasten; weder Esr. 3, 1—5 noch Neh. 8 f. (vgl. 7, 73. 8, 9 f. 13—18) werde unter den Festen des 7. Monats ein Versöhnungstag erwähnt, wohl aber am 24. des 7. Monats (Neh. 9, 1 ff.) ein grosser Buss- und Fasttag vom Volk gehalten. Allein dass man nach dem Exil soll ohne Anhalt in den älteren Gesetzesschriften eine derartige Feier als mosaische Satzung neu einge-

führt haben, ist schlechthin unglaublich. Die Nichterwähnung im übrigen AT. beweist nichts, sonst müsste man annehmen, die Feier sei erst im 1. christlichen Jahrhundert entstanden, denn erst aus diesem hat man ausdrückliche Bezeugungen derselben (Act. 27, 9. Hbr. 9, 13. Jos. ant. 3, 10, 3. Philo de septen. p. 278. 296 M.; Plut. symp. 4, 6, 2). Wenn Lev. 16 zum ursprünglichen Bestand der Priesterschrift gehört und im Jahr 444 der gesammelte Pentateuch von Esra publicirt wurde (*Wel.* I. 114, *Kal. Kue.* A.) und doch damals der Tag nicht gefeiert wurde, so wird ja eben damit zugegeben, dass es Gesetze geben kann, ohne dass sie ausgeführt werden; wenn dagegen *Rèuss* p. 260 in Lev. 16 eine nach Esra gemachte Interpolation vermuthen möchte, so hat er ausser dem *Sam.* auch den exegetischen Augenschein gegen sich. Sicher ist diese Reinigungsfeier ihrem Ursprung und Wesen nach von den 3 grossen volksthümlichen חַגִּים völlig verschieden; sie ist mehr priesterlicher Art und hat im Bewusstsein und Leben des Volks wenigstens vor dem Exil niemals eine Bedeutung erringen können, wie sie jene in alter Volkssitte begründeten grossen Freudenfeste immer hatten. Es ist darum auch wenig zu verwundern, dass die volksthümlichen und prophetischen Gesetzesschriften (Ex. 23, 10 ff. 34, 18 ff. Dt. 16, vgl. 1 Reg. 9, 25. 2 Chr. 8, 12 f.) nicht davon reden, zumal wenn das bei A verlangte allgemeine Fasten eben nur ein frommer Wunsch blieb; noch weniger, dass aussergesetzliche Schriften sie nie erwähnen. Insbesondere 1 Reg. 8, 65 lässt sich eine Reinigungsfeier des Heiligthums am allerwenigsten erwarten und erscheint es im Gegentheil höchst bemerkenswerth, dass Salomo die Weihe des neuen Tempels gerade in der Zeit vornahm, wo nach A die jährliche Sühne des Heiligthums stattfinden sollte. Aus Ez. 45, 18 ff. folgt nicht, dass Ez. kein Versöhnungstaggesetz kannte, oder kannte er auch kein Pfingstgesetz? Vielmehr die Idee einer Sühne des Heiligthums am 1. des 1. und 7. Monats (den beiden möglichen Jahresanfängen) wird er eben aus dem ihm bekannten, wenn auch nicht voll oder regelmässig durchgeführten älteren Gesetz genommen haben. Warum erst er die Idee einer solchen Sühne producirt haben soll, ist gar nicht einzusehen, noch weniger wie Spätere es wagen konnten, für die Ausführung seiner Idee ganz andere Bestimmungen zu treffen und diese für mosaisch auszugeben. Dass man Fasten zum Zweck der Busse längst vor dem Exil kannte, wird Niemand läugnen können; mit den Trauerfasten zum Andenken an die Unglückstage Jerusalems hat das Versöhnungsfasten gar keine innere Verwandtschaft, nicht um ein Jahresfasten handelt es sich dabei, sondern um eine die Jahressühne begleitende Selbstdemüthigung. Sacharja, über die Feier blos der exilischen Gedächtnisstrauerfasten befragt, hatte keine Veranlassung, das gesetzliche Versöhnungsfasten zu erwähnen. Der äussere ordentliche Buss- und Bettag am 24. des 7. Monats in Neh. 9 ist nach Abzweckung und Art vom Versöhnungstag völlig verschieden und schliesst die Feier von diesem am 10. Monatstag nicht aus, noch weniger das Vorhandensein eines Gesetzes darüber. Wenn er nicht gefeiert wurde (was ja nach Esr. 3. Neh. 8 f. möglich ist), so bietet sich als der natürlichste Grund davon dar, dass man

damals zuerst wegen des Mangels eines Tempels und weiterhin einer Bundeslade gegen die Durchführbarkeit des Gesetzes Bedenken haben mochte. Dass gesteigertes Sündenbewusstsein im Volk erst die Frucht der jüngeren Volksgeschichte war, ist im Allgemeinen richtig und liegt darin mit ein Grund, dass die Feier erst später voll und ganz zur Ausführung kam und an Bedeutung zunahm, aber das Gesetz Lev. 16 ist nicht daraus hervorgegangen und setzt dasselbe auch nicht voraus, sondern will es erst erzielen; hervorgegangen ist es aus der von Mose in das Volk hineingeworfenen Heiligkeitsidee, welche auch alle andern Gesetze durchdringt (s. auch *Bähr* II. 697 f.). Die Ceremonie mit dem Bock für Asasel weist in ein höheres Alterthum (s. V. 10. 21). Eine Bundeslade (V. 2. 13 ff.) hatte man nach dem Exil nicht mehr.

3. Durch die vielen tagtäglich vorkommenden groben und feinen, erkannten und unerkannten Verunreinigungen (16. 19. 30) und Sünden (16. 21 f. 30. 34) der Glieder des Volks, kommt nicht nur dieses selbst in einen Zustand, der es Jahve misfällig und für seine Gemeinschaft ungeeignet macht, sondern wird auch das Heiligthum Gottes, welches mitten unter ihnen sich befindet (V. 16, vgl. 15, 31), entweiht. „Solches Misverhältniss nach einem gewissen Zeitverlauf zu heben und einen der göttlichen Heiligkeit entsprechenden Zustand wieder herzustellen, soll diese Reinigungs- und Entsündigungsfeier dienen". Warum gerade am 10. des 7. Monats? s. V. 29. Aus dem umfassenden Zweck der Feier erklärt sich, dass der höchste Priester (32) zu amten hat und dass das Blut bis in's Allerheiligste vor Gott selbst (s. 4, 5) gebracht wird. Wenn selbst das Heiligthum einer periodischen Reinigung bedarf, so doch gewiss auch das Priesterthum, und weil der Mittler zuerst gesühnt sein muss, ehe er für Andere sühnen kann, so versteht sich auch, dass für die Priester besonders und zuerst gesühnt wird. Der darauf folgende eigenthümliche Brauch mit dem Bock für Asasel drückt ausserdem noch sinnbildlich die Fortschaffung aller der Vergehungen aus der Gemeinde aus (s. V. 20). Dass das Volk seinerseits an dieser priesterlichen Sühne durch Ruhe und Fasten sich betheilige, ist eine zweckgemässe Forderung, aber ihre Beobachtung setzt freilich ein Eingehen auf den Heiligungszweck voraus, das oft und lange genug fehlte, so dass die Reinigungsfeier eben nur eine priesterliche blieb. — „Besondere Hilfsmittel: Im Talmud der Tr. Joma, besonders herausgegeben und erläutert von *RSheringham* Lond. 1648. Die rabb. Vorschriften bei *Danz* in *Meuschen* NT. ex Talm. illustr. p. 912 ff. und bei *Otho* Lex. rabb. phil. p. 182 ff. Manches über die späteren Gebräuche der Juden auch bei Barnab. cp. 7. Ausserdem vgl. *Meyer* de temp. sacr. Hebr. p. 309 ff., *Carpzov* appar. p. 433 ff. *Bähr* II. 664 ff. und *Winer* RWB. u. Versöhnungstag".

V. 1 f. Geschichtliche Anknüpfung an Nadab's und Abihu's eigenmächtiges Vordringen vor Jahve (10, 1 f.). [וַאֲשֶׁר־קָרְבוּ — קִרְבָתָם] vgl. 22, 2. Ex. 36, 2. 40, 32. Aaron soll nicht *zu jeder Zeit*, da es ihm beliebt, in das Allerheiligste gehen, damit er nicht wie seine Söhne sterbe (Ex. 28, 35). Es hilft nicht viel, mit Ramban u. A. zu fassen: *zu keiner Zeit*. Man erwartet, dass ein Gegensatz oder eine Ein-

schränkung folge, aber vergeblich. V. 3 bringt die Angabe der Sühnmittel, mit welchen er eintreten darf, und erst V. 29 ff. bringen die erwartete Zeitangabe. הַקֹּדֶשׁ] hier durch מִבֵּית לַפָּרֹכֶת (s. V. 12) näher bestimmt, ist dann weiterhin ohne diese Näherbestimmung, V. 3. 16 f. 20. 27 (Ez. 41, 23) s. v. a. sonst (Ex. 26, 33 f. Num. 4, 4. 19) קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים und מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ V. 33. פרכת] s. Ex. 26, 31. מבית] Ex. 25, 11. כפרת] Ex. 25, 17. אל־פני] wie 6, 7. 9, 5. כי בענן וגו׳] *denn im Gewölk erscheine ich über der Kapporeth* d. h. „über ihr ist der Ort, wo ich mit den Zeichen meiner Gegenwart mich zeige (Ex. 25, 22), er ist die heiligste Stelle, welcher Aaron darum nicht nahen soll, ausser auf meinen Befehl und auch dann nur mit Sühnmitteln, (vgl. über Mose Ex. 40, 34 f.). Gewöhnlich versteht man die Stelle nach V. 13 davon, dass Jahve in der von Aaron zu bewirkenden Rauchwolke erscheinen wolle, z. B. *Vitringa* obs. sacr. I. 168 ff., *Thalemann* de nube super arca foed. Lips. 1771, *Winer* I. 204, *Bähr*[2] I. 471 ff., *Ew.* Alt. 480, *JDMich. Vat. Maur. Baumg.* Allein das ist ein unbiblischer Gedanke; der עָנָן bei Gotteserscheinungen ist immer von Gott bewirktes Gewölk und V. 13 hat einen andern Sinn. S. dagegen schon *Ros.* und *JERau* pro nube sup. arc. foed. Herb. 1757". Ueber den Athnach bei לפרכת und die rabb. Grübeleien, auf denen er beruht, s. *Geiger* jüd. Ztschr. II. 29 ff. — V. 3—5. „Angabe der für das Eingehen des HP. in das Allerheiligste erforderlichen Mittel. Aaron soll diese hl. Stätte betreten nur בְּזֹאת *mit diesem* d. i. mit folgenden Opfern, Kleidern und Gebräuchen soll sein Eingang geschehen. Die Opfer des HP. waren bei dieser Gelegenheit ein Stier als Sündopfer (4, 3) und ein Widder als Brandopfer (8, 18). — V. 4. Vor seinem Eingehen soll er, um reinen Leibes vor Jahve zu erscheinen (s. 8, 6), seinen Leib baden und dann Hüfthülle, Leibrock, Gürtel und Kopfbund von einfachem schlichtem Linnen anthun, nicht seinen prächtigen Ornat". Busskleider sind das nicht, denn weiss ist nicht die Farbe der Trauer und Busse, aber pracht- und schmucklose (Ex. 28, 2) Kleider sind es, wie sie sich für den ziemen, der demüthig um Sündenvergebung fleht; weiss (Farbe der Reinheit und Unschuld), weil er in ihnen vor den Heiligen selbst hintreten soll (vgl. Ez. 9, 2 ff. Dan. 10, 5), von der Kleidung gewöhnlicher Priester immer noch dadurch unterschieden, dass diese eine מִגְבָּעָה und farbigen Gürtel trugen. בד] s. Ex. 28, 42. בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם] vielleicht eine Glosse (wie V. 32 a. E. und Ex. 28, 4[b]), gemacht mit Beziehung auf die in Ex. 31, 10. 35, 19. 39, 1. 41 von בִּגְדֵי הַשָּׂרָד unterschiedenen בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ, während Ex. 28, 2. 4. 29, 29. 35, 21. 40, 13 die Ex. 28 beschriebenen Kleider בגדי הקדש heissen. Die hier gemeinten weissen hl. Kleider sollen im Heiligthum aufbewahrt werden V. 23. על בשרו] s. 15, 2. — V. 5. „Von Seiten des Volks soll Aaron nehmen 2 Ziegenböcke zur Entsündigung und einen Widder zum Brandopfer; über den Widder als Brandopfer des Volks s. 8, 18; der Ziegenbock ist das gewöhnliche Sündopfer (s. 4, 23)" für das Volk; nur Lev. 4, 13—21 weicht ab. לחטאת] da nur einer der beiden Böcke wirklich als Sündopfer geopfert wurde, so ist *für die Sünde* hier vielmehr *für die Beseitigung der Sünde.* שְׂעִיר] s. 4, 23. —

V. 6—10. Das Verfahren mit den Sündopferthieren. Aaron soll den Stier herzuführen (vgl. 1, 3; nicht: *darbringen* wie V. 11), um damit sich und sein Haus d. i. die Priesterschaft (V. 33) zu versöhnen. — V. 7 f. „Dann soll er die beiden Ziegenböcke am Eingang der Stiftshütte hinstellen und über sie *Loose geben* d. i. bestimmen, anordnen, das eine für Jahve, das andre für Asasel. לִפְנֵי יְהוָה] wie 1, 5. — V. 9. Den Bock, auf welchen das Loos für Jahve gekommen ist, hat er als Sündopfer zu bringen und zu bereiten. עָשָׂה] Ex. 29, 38. עָלָה] weil man die Loose in einem Gefäss hatte und daraus herauf oder heraus nahm, daher entweder עָלָה Jos. 18, 11. 19, 10 oder יָצָא Num. 33, 54. Jos. 19, 1. 17. 24. 32. 40 u. ö.“ — V. 10. „Der andre Bock dagegen, auf welchen das Loos für Asasel gekommen ist, soll lebendig hingestellt werden, לְכַפֵּר עָלָיו. Dass עָלָיו nicht *per eum*, *eo* bedeuten kann (*Cler. Ros.*), versteht sich von selbst“. Dagegen ist sprachlich möglich und hätte in Anbetracht von Ex. 30, 10 (Lev. 8, 15), nie geläugnet werden sollen: *zu sühnen über ihm* d. h. die V. 21 angeführten Sühnegebräuche über ihm zu vollziehen (LXX *Vulg.*: ut fundat preces super eo; *Kn. Ke. Kur.*), aber die dort beschriebene Uebertragung der Sünden auf ihn ein כִּפֶּר zu nennen ist allerdings ungewöhnlich. Erklärt man aber *ihn zu sühnen* (*deW.*, *Bähr Hengst. Baumg. Diest. Öhl. Kal. Rie.*), so darf man nicht an eine Bestreichung desselben mit Sühneblut (*Bähr Öhl.*) denken, weil diese Handlung nachher hätte ausdrücklich erwähnt werden müssen, sondern wird unter *Sühnen* ein durch das Stehen vor Gott während der folgenden Sühnacte bewirktes *Weihen* desselben zu dem gottesdienstlichen Zweck, dem er V. 21 ff. dienen soll, zu verstehen haben, aber man sieht nicht ein, wozu dieses Thier erst sühnen. Dagegen *ihn zu bedecken* mit den Sünden des Volks (*Köhl.* I. 450 f.) geht nicht an, weil כִּפֶּר nicht = כָּסָה (s. S. 424 f.) ist und der Bock auch (V. 21) nicht mit Sünden bedeckt wird. עֲזָאזֵל] „kommt nur in diesem Gesetz vor. Man verstand darunter bald eine Oertlichkeit in der Wüste (*Deyling* obs. sacr. I. 49 ff., *Lund* jüd. Heil. S. 1168), eine abgelegene Einöde (*Bochart* I. 745 ff., *Carpzov* p. 439) und im Besonderen einen rauhen Berg in der Wüste (*Siphra* p. 1766 Ugol., *Targ. Jon.*, *Saad.*, *ArErp.*, *Rasch. Kimch. Abene. Cler.*), bald den Ziegenbock selbst (*Theodoret.* qu. 22 in Lev.), so dass der Name nach עֵז und עָזַל zu erklären und τράγος ἀπερχόμενος (*Aq.*), τράγος ἀπερχόμενος und ἀφιέμενος (*Symm.*), caper emissarius (*Vulg.*), der ledige Bock (*Luth.*), der weggehende, fortlaufende Bock wäre (*Vater*, *Bauer* gott. Verf. I. 162. *Köhl.* I. 447, aber von עָזַל abgeleitet), bald das freie Weggehen *JDMich.*, *Jahn* Arch. III. 321) oder die gänzliche Wegschaffung (*Bähr* II. 668. *Winer* II. 659 f. *Merx* in BL. I. 256), so dass das Wort ein abstractum wäre. Hierher gehört vielleicht auch ἀποπομπή und ἄφεσις (einmal auch ἀποπομπαῖος) der LXX. Mit Recht aber ist gegen diese Erklärungen längst eingewendet worden, dass Asasel als Empfänger des zweiten Bockes dem Jahve als Empfänger des ersten gegenüber gestellt nur etwas Persönliches sein könne, dass der zweite Bock für Asasel bestimmt und ihm zugesendet deutlich von diesem verschieden sei, dass עֵז immer

Ziege, niemals *Bock* bedeute", dass für den einfachen Begriff Fortschaffung kein so ungewöhnliches Wort erwartet wird u. s. w. „Richtiger denken Andre an einen Kakodämon (*v. Coelln* b. Theol. I. 199, *Ges.* th. 1012 f., *Ew.* Altth. 479 f., *Meier* WWB. 654, *Ros.*, *deW. Maur.* A.) oder an den Teufel selbst (*Orig.* c. Cels. 6 p. 305, *Spencer* leg. rit. 3, 8 p. 1039 ff., *George* Feste 297, *Hengst.* B. Mose's 165 ff., *Reinke* Beitr. II. 278 ff., *Baumg.* A.), welcher indess in den althebr. Büchern nicht vorkommt und kein Wüstenbewohner ist. Ebenso bereits rabb. Erklärer, welche Asasel und Sammael als einerlei nehmen (*Eisenmenger* entd. Jud. II. 155 ff.). Für die Erklärung von einem Dämon spricht, dass die jüd. Schriften einen gefallenen Engel Azazel kennen, welcher als böser Geist die Menschen zum Schlimmen verleitet (Hen. 6, 7. 8, 1 ff. 9, 6. 10, 4 ff. 13, 1 ff. 69, 2); er heisst im griech. Text des B. Hen. Ἀζαλζήλ und Ἀζαήλ und findet sich auch bei den Gnostikern (Iren. adv. haer. 1, 12. Epiph. haer. 34, 11). Unser Verf. dachte sich den Asasel als ein böses Wesen in der Wüste (V. 21 f.), als einen Wüstenunhold. Solcher Glaube war den alten Hebräern nicht fremd (s. 17, 7) und kommt noch heute bei den Arabern der Sinaihalbinsel vor; der Führer von *Seetzen* (I. 273 f.) wollte einst den schrecklichen Unhold *Schibe* gesehen haben. Von den Dämonen nahm man an, dass sie einsame Wüsten liebten und sich in ihnen aufhielten (Jes. 13, 21. 34, 14. Bar. 4, 35. Tob. 8, 3. Hen. 10, 4. Mtth. 12, 43. Luc. 11, 24. Apoc. 18, 2)". Dass Asasel mit dem ägypt. Typhon (Set) nichts zu thun hat, hat *Diestel* (Set-Typhon, in Ztschr. f. hist. Theol. 1860 S. 159 ff.) hinlänglich gezeigt und ist deshalb eine Polemik gegen das äg. Götterwesen (*Hengst.* 178 ff.) in dem Ritus mit dem Asasel nicht zu sehen. Ebenso wenig ist derselbe mit dem Satan identisch und der ganze Ritus als erst nach Sacharja entstanden (*Kal.* II. 326) zu erachten, und dass er ein depotenzirter altheidnischer Gott war (*Diest.* S. 200 ff. *Riehm* HWB. S. 93; *v. Baudissin* Stud. I. 140), ist wenigstens nicht zu erweisen. Es genügt anzunehmen, dass er ein unreines, dämonisches, in der Wüste hausendes Wesen des (vor- und aussermosaischen) Volksglaubens (*Ew.* bibl. Theol. II. 291) und der ganze Ritus mit ihm ein Rest alter, volksthümlicher Sitte war (s. zu V. 21 ff.). Die Erklärung des Namens עֲזָאזֵל *der Starke Gottes* (*Diest. Dozy Baud.*) setzt eine unhebräische Wortbildung und Schreibweise voraus, und die Zusammensetzung der Engelnamen mit אֵל entstammt erst der spätern jüdischen Theologie.

Beliebter ist jetzt die Ableitung von عَزَلَ *dimovit, separavit* (womit אזל, auf das die Alten zum Theil zurückgingen, nur verwandt, nicht einerlei ist), indem man 1) es als inneren (arab.) Plur. von עָזַל in der Bedeutung „vom Weg abbringende, irreführende Wüstendämonen" (*Steiner* im BL. V. 599) auffasst oder 2) als aus עֲזָלְזֵל (*Ew.* § 158, c) umgelautet nimmt und bald als *averruncus*, ἀλεξίκακος, ἀποτροπαῖος (*Ges.* u. A., obwohl er in Lev. 16 keineswegs mehr als solcher erscheint), bald passiv(!) als *einer, den man weit von sich*

weist (*Ew. Ke.*), bald intrans. (!) *einer, der es abgesondert treibt* (*Kn.*), *immer wieder davon geht* (*Ri.*), *weit wegkommender* (*Köhl.* I. 447 f.) erklärt, füglich aber nur *Abtreiber*, *Abbringer* erklären dürfte. Etwas Gewisses lässt sich nicht sagen, da das *ursprüngliche* Wesen des Asasel aus seiner Verwendung im mosaischen Cult nicht mehr, auch nur mit annähernder Sicherheit, erkennbar ist. — V. 11—19. „Die Sühngebräuche mit dem Blut der Sündopfer. Zuerst hat Aaron den Stier zu schlachten, um sich und sein Haus zu versöhnen. Er muss, ehe er als Vermittler für Andre vor Jahve erscheinen kann, zuvor sich selbst in das rechte Verhältniss zu Gott gesetzt haben. — V. 12. Dann soll er soviel Kohlen, als die Rauchpfanne fasst, und soviel pulverisirtes Rauchwerk, als in seine beiden Hände geht, nehmen und in das Allerheiligste bringen. מַחְתָּה] s. Ex. 25, 38. סַמִּים] Ex. 25, 6. Der Altar kann nur der Brandopferaltar sein, auf dem es allezeit Feuer gab (6, 2 ff.), so dass לִפְנֵי יְהוָה wie 1, 5 steht. מבית לפרכת] wie V. 2". — V. 13. „Im Allerheiligsten soll er vor Jahve das Rauchwerk auf das Feuer thun und eine Rauchwolke hervorbringen, welche die Kapporeth über dem Zeugniss bedecken wird; er wird dann nicht sterben. Durch die Rauchwolke entzieht er den Ort der Gegenwart Jahve's (Ex. 25, 22), dem Blick des menschlichen Auges und sondert sich ehrfurchtsvoll von ihm. Zudem hat das Rauchopfer auch versöhnende, begütigende Wirkung (s. 1, 4. 10, 1). Siehe auch V. 2; über das Rauchwerk Ex. 30, 34 ff. כפרת, עדות] Ex. 25, 16 f. לא ימות] V. 2". — V. 14. „Nachdem er sich zum Opferaltar zurückbegeben (M. Joma 5, 1. 3), soll er von dem Blut des Stiers nehmen und in das Allerheiligste zurückgekehrt mit dem Finger spritzen auf die Kapporeth vornhin d. i. nicht auf sie über und über, sondern nur auf ihre vordere östliche Seite, ebenso vor die Kapporeth d. i. auf den Platz vor der Bundeslade. Das ist der Sühnact für den HP. und sein Haus, worüber zu 4, 6. על פני] erklärt sich durch עַל V. 15. — V. 15. Abermals zum Altar zurückgekehrt (M. Joma 5, 3 f.) soll er den Bock für das Volk schlachten lassen, sein Blut in das Allerheiligste bringen und damit verfahren wie mit dem Blut des Stiers. Dies ist der Sühnact für das Volk". — V. 16. „Mit dem Blutsprengen soll er zugleich versöhnen das Heiligthum von wegen (4, 26) der Unreinheiten und Missethaten der Kinder Israel und ebenso (עָן Ex. 22, 29. 23, 11) soll er thun der Stiftshütte, die niedergelassen ist bei ihnen d. i. ihre Stelle unter ihnen hat (Jos. 22, 19) inmitten ihrer Unreinheiten, wodurch sie verunreinigt und entweiht wird. לכל-חטאתם] vgl. V. 21. 5, 2 f. Ex. 28, 38. Verunreinigend sind nicht blos die Verfehlungen gegen die Reinigkeitsgesetze, sondern auch die sittlichen Vergehungen (S. 414). אֹהֶל מוֹעֵד] hier wie V. 20. 33 das Heilige der Stiftshütte, welches als Hauptraum der Wohnung den Namen des Ganzen führt, dagegen קֹדֶשׁ das Allerheiligste s. V. 2". Wie er im Heiligen sühnen soll, ist nicht näher beschrieben. Einigen Aufschluss darüber gibt der Zusatz Ex. 30, 10. „Ueber כִּפֶּר in Bezug auf Sachen s. 4, 20 und über die weihende, heiligende Kraft des Opferblutes 8, 23 f. 30. Ex. 24, 8". — V. 17. Niemand soll in der Stiftshütte sein, wenn der HP.

hineingeht, um im Heiligthum d. i. Allerheiligsten (V. 16) die Sühngebräuche zu vollziehen (V. 27), bis zu seinem Herausgehen d. i. bis er die Stiftshütte verlassen hat. — V. 18. 19. Herausgegangen aus der Stiftshütte soll Aaron den Altar vor Jahve d. i. den Brandopferaltar (V. 12) versöhnen, indem er vom Blut des Stiers und Bocks sowohl an die Hörner desselben *ringsum* (8, 15) thut, als auch mit dem Finger siebenmal an ihn spritzt, wodurch er ihn, der durch die Unreinheiten der Israeliten verunreinigt ist, reinigt und neu heiligt. Dass der מִזְבֵּחַ nicht der Räucheraltar und יָצָא nicht das Heraustreten aus dem Allerheiligsten (*Bähr Baumg. Kn. Del.* A.) sein kann, ergibt sich aus dem Fortschritt der Handlung in V. 16b. 17, und ist auch von *Kurtz* OC. 341 f. *Öehl. Kal. Ke. Köhl.* anerkannt. Die nachdrückliche Entsündigung gerade dieses Theiles vom Heiligthum, des Brandopferaltars, ist wie 8, 15. — V. 20—22. Die Gebräuche mit dem für Asasel bestimmten Bock, welche auf die Entsündigung des Allerheiligsten, Heiligen (V. 16b) und Brandopferaltars folgen. „Aaron soll seine *beiden* Hände stützen (s. 1, 4) auf das Haupt des Bocks, über demselben *alle* Vergehungen und Missethaten hinsichtlich *aller* ihrer Sünden (s. V. 16) bekennen, diese damit auf das Haupt des Bockes laden und den letzteren durch einen Mann entsenden nach der Wüste; der Bock soll alle Vergehungen Israels auf sich fortnehmen in ein abgeschnittenes Gebiet“ und man soll ihn in der Wüste loslassen. עִתִּי] nur hier, *zeitig* d. i. in der bezüglichen Zeit vorhanden, rechtzeitig wie ὡραῖος, temporaneus“ und darum schon zuvor bereit gehalten (Targ. Jon.). גְּזֵרָה] nur hier, ist *abgeschnitten*; gemeint ist eine abgeschlossene Gegend, aus welcher keine Wege in das bewohnte Land führen und jene mit diesem verbinden. Der Bock soll sich nicht zurückfinden. LXX: γῆ ἄβατος, *Vulg.*: terra solitaria, *Saad. Abus. ArErp.*: ارض منقطعة *terra abrupta, disjuncta.* — Durch die Sündopfer und besonders das Blutsprengen ist für die begangenen Sünden Begnadigung und Straflosigkeit erwirkt (s. 4, 5 ff. und oben S. 415 ff.)“. Das gesühnte Volk ist seiner Sünden ledig und schickt sie nun, durch den HP. dem Bock aufgeladen, auf und mit diesem von sich weg und dem unreinen Geist in der Wüste zu, an einen abgelegenen Ort ausserhalb der menschlichen Gesellschaft, von wo sie den Weg zum Volk nicht mehr zurückfinden. Es ist also ein sinnbildlicher Act, durch welchen veranschaulicht und vergewissert wird, dass durch die geschehene Sühnung das Volk seiner Sünden thatsächlich los und ledig ist, ein Act sehr eigenthümlich gegenüber den sonstigen Sühn- und Reinigungshandlungen im Mosaismus (doch vgl. zu 14, 6 f.), und wahrscheinlich hergenommen von einem älteren volksthümlichen Brauch. Ein Opfer an Asasel ist er selbstverständlich nicht; ebenso wenig tritt der Gedanke im Text hervor, dass die Sünden mit dieser Zusendung an Asasel an ihren *Urheber* zurückgesandt werden, er also das wirkende Princip des Bösen sei und Israel durch diesen Act sich vom Urheber der Sünde *lossage* (*Ke.*). Auch Vertreter des gesühnten Volks (*Öhler* Theol. d. AT. I. 495) ist der Bock sicher nicht.

„Typische Deutungen der beiden Ziegenböcke bei den christl. Auslegern s. bei *Bähr* II. 689 ff.“ — V. 23—28. „Die Gebräuche nach der Vollendung des Sühnacts. Aaron soll nach dem Ritus mit dem lebendigen Bock in die Stiftshütte gehen, die linnenen Kleider dort ausziehen und daselbst niederlegen d. i. aufheben. Der HP. that sie wohl nur am Versöhnungstag an (s. V. 4). — V. 24. Dann soll er am hl. Ort seinen Leib baden (s. 6, 23), seine Kleider d. i. den Oberpriester-Ornat Ex. 28 anziehen und in demselben sowohl sein als des Volkes Brandopfer darbringen, nämlich die V. 3. 5 genannten Widder. Ensündigt und versöhnt sind die Israeliten Jahve angenehm und dürfen ihm in Verehrung näher treten, wie 8, 18 ff. 9, 12 ff. 16 f. 14, 20 u. ö. Ueber die begütigende und versöhnende Wirkung derselben s. 1, 4. — V. 25. Die Sündopferfettstücke vom Stier und Bock sind auf dem Altar zu verbrennen nach 4, 8—10. 19. — V. 26. Der Mann, welcher den mit Unreinheit und Sünde beladenen Bock zu Asasel gebracht und sich durch dieses Geschäft verunreinigt hat (s. 6, 23), darf erst wieder in das Lager kommen, wenn er sich gebadet und seine Kleider gewaschen hat, s. oben S. 476. — V. 27. Von den beiden Sündopferthieren soll man Häute, Fleisch und Mist aus dem Lager bringen und ausserhalb desselben mit Feuer verbrennen, nach 4, 11 f. 21. Der Accus. חַטָּם beim Pass. wie 10, 18. [לבפר בקדש] V. 17. — V. 28. Wer dies hinausbringt und verbrennt, verunreinigt sich durch dieses Geschäft (6, 23 und S. 417); er soll sich baden und die Kleider waschen, worauf er wieder in das Lager kommen darf“. — V. 29—34. Bestimmungen über die Feier des Versöhnungstages in der Folgezeit. Es soll ein solcher immer am 10. Tag des 7. Monats begangen werden. Der 7. Monat war der Sabbathmonat (s. zu Cap. 23) und Monat des grossen Herbstfestes. Die jährliche Sühne auf diesen und zwar vor dem Herbstfest zu setzen lag um so näher, als dieses dadurch einen Vorbereitungstag bekam, wie das Frühjahrsfest am Passah ursprünglich einen solchen hatte (*Ew.* Alt. 471 ff.). „Der 10. Tag erscheint auch sonst als ein bevorzugter Tag (s. Ex. 12, 3)“, und sehr wohl möglich ist, dass schon in ältester Zeit vorbereitend für das Herbstfest gewisse Reinigungsgebräuche Statt hatten. Zwar wird am 10. des 7. Monats auch das Jobeljahr (25, 9) ausgerufen, aber es ist selbstverständlich, dass die Zeit der jährlichen Feier sich nicht nach der Zeit der 50jährigen richtete, sondern umgekehrt. Dass der 10. des 7. Monats in der Herbstära als der Neujahrstag (*Wel.* XXII. 437. Gesch. I. 113 f.) galt, kann nicht bewiesen werden (gegen Ez. 40, 1 s. Ez. 45, 18. 20), am wenigsten aus M. Rosch hasch. 1, 1. Sonst s. zu 23, 25. 25, 10. Ex. 12, 2. — „Von Seiten der Israeliten soll die Feier dieses Tages, an welchem man sie versöhnt, sie zu reinigen, so dass sie von allen ihren Sünden rein werden vor Jahve, darin bestehen, a) dass sie strenge Sabbathsruhe einhalten und also *alle* Geschäfte (s. 23, 7. Ex. 20, 10) unterlassen, b) dass sie *die Seele leiden lassen* d. i. sich selbst kasteien, Fasten beobachten. Beides wird auch 23, 27 ff. Num. 29, 7 unter Androhung der Ausrottung eingeschärft“. Durch beide Leistungen sollten sie ihre Betheiligung an der

beim Heiligthum geschehenden Versöhnung kund geben und diese sich innerlich aneignen. Dass auch die Fremden die allgemeine Gottesruhe der ganzen Gemeinde an diesem Tage nicht durch Arbeit stören sollen, war eine billige Forderung. Dagegen auch das Fastengebot auf sie auszudehnen erfordert der Text nicht. אֶזְרָח und גֵּר] s. Ex. 12, 49. שבת שבתון] Ex. 31, 15. „Dieses Fasten ist das einzige im Gesetz gebotene und passt zu dem Tag, wo man über seine Sünden Leid tragen und mit Ernst und Demüthigung Busse thun sollte. Es kommt auch sonst bei Buss- und Betfesten vor (1 Sam. 7, 6. Jo. 1, 14. 2, 12. 15. Jon. 3, 5. 7) und man versprach sich gnädige Berücksichtigung bei Gott davon (Jes. 58, 3. Jer. 14, 12)". תענו נפ'] Dass dieser Ausdruck für Fasten ein Zeichen der spätern Entstehung dieses Gesetzes sei (*Graf* A.), ist ebenso verkehrt, wie dass es gegenüber von צוּם der ältere Ausdruck sei (*Ke.*). Vielmehr gegenüber von dem gewöhnlichen und allgemeinsemitischen צוּם ist es der den gottesdienstlichen Zweck des Fastens bezeichnende und darum absichtlich gewählte, und findet sich von Jeremja an auch in aussergesetzlichen Schriften (Ps. 35, 13. Jes. 58, 3. 5. 10). — V. 32. 33. „In Zukunft soll die Sühngebräuche vollziehen der Priester, welchen man salben (s. 8, 12) und einsetzen wird (s. 7, 37), d. h. der jedesmalige HP. Er hat die hl. Kleider (V. 4) anzuthun und das Allerheiligste, das Heilige (16) und den" Brandopferaltar (18 f.) „sowie die Priester (11) und das Volk zu versöhnen". עַם קָהָל] dieser ungewöhnliche Ausdruck im Gegensatz gegen die כֹּהֲנִים die auch zum קָהָל gehören. — V. 34. Nach diesem Gesetz that Aaron, nach gewöhnlicher Annahme (*Kn.*) eine vorgreifende Angabe wie Ex. 12, 50; s. aber oben S. 523 f. מכל־חטאתם] s. 4, 26.

5. Die übrigen Anforderungen an das Volk Cap. 17—27.

Es sind das mannigfaltige Gesetze, betreffend das was die Israeliten vermöge ihres Gottesvolkscharakters zu beobachten und zu leisten haben. Bei aller Verschiedenartigkeit des Inhalts kommen sie darin überein, dass sie Sinaigesetze d. h. auf, nicht am Sinai dem Mose mitgetheilte Satzungen, Rechte, Weisungen und Gebote sein wollen, laut der Unterschriften 26, 46. 27, 34. Eine entsprechende Ueberschrift steht zwar nur 25, 1 (nicht 17, 1), aber man sieht nicht ein, warum nur die Gesetze Cap. 25 f. und 27 so benannt sein sollten, und der Grund, warum 25, 1 diese Ueberschrift besonders hat, liegt auf der Hand (s. d.). Die Hauptsache aber ist, dass durch die meisten Stücke von Cap. 17 an eine bald mehr, bald minder stark hervortretende Eigenthümlichkeit der Vortragsweise (über welche die Erläuterung der einzelnen Stücke nachzusehen ist) hindurchgeht, an welcher auch noch Lev. 25 Theil nimmt. Aus diesem Grund fassen wir Cap. 17—27 kurz als Sinaigesetze (in dem oben bestimmten Sinn) zusammen. Während *Ew. Nöld. Schr.* die eigenthümliche Art von Cap. 18—20 aus Benützung eines älteren Codex durch A erklärten, und *Kn.* Cp. 17—20. 23, 2 f. 18 f. 22. 39—44. 24, 10—23. 25, 18—22 und Cap. 26 aus seinem Kriegsbuch ableitete, wollte *Graf* gesch. B. 75 ff. in

Cap. 18—23. 25 f., *Kays.* S. 176 ff. in Cap. 17—26 eine von Ezechiel abgefasste, später mit Stücken des A versetzte Gesetzessammlung nachweisen, wogegen *Nöld.* p. 68 ff. *Klostermann* in Ztschr. f. luth. Theol. 1877 S. 401 ff. *Kuenen* Godsd. II. 95 ff. (s. auch *DHoffmann* im Magazin f. Wiss. d. Jud. 1879 S. 210 ff.) die Unmöglichkeit einer Abfassung durch Ezechiel darthaten, worauf *Kuen.* und *Wellh.* (XXII. 422 ff. Gesch. I. 387 ff.) Cap. 17—26 (ähnlich urtheilt *Colenso* VI. 3 ff. über Cap. 18—25. 27, während Cap. 26 von Ez. sein soll) für eine nach Ez. gemachte, später im Sinn der Priesterschrift überarbeitete Sammlung erklärten, was dann *Smend* Ez. 314 f. als currente Münze ausgibt. Zu dieser gründlich verkehrten, auf falsche kritische Principien aufgebauten Hypothese liegt im Inhalt und Ausdruck von Cap. 17—26 kein Grund und Anlass vor (über Cap. 26 s. d.). Die Wahrheit ist, dass in diesen Capp. zum Theil allerälteste Gesetze enthalten sind, welche nicht blos in Ez. und Dt. schon vorausgesetzt werden, sondern auch in der gesammten prophetischen und übrigen Literatur der vorexilischen Zeit wiederklingen. Die literarische Kritik ergibt 1) dass Cap. 17—26, so wie sie vorliegen, vor ihrer Aufnahme in den Pent. nie eine Sammlung für sich waren, wie schon der Mangel eines leitenden Gedankens erweist (wem sollte z. B. auch je eingefallen sein, eine Sammlung anzulegen, wo mit ein Paar Opfervorschriften begonnen und dann zu den Ehegesetzen übergegangen wird?); 2) dass sie vielmehr von R nach seiner gewöhnlichen Methode zusammengesetzt sind aus zweierlei Bearbeitungen eines älteren, vollständigeren Codex, den wir der Kürze wegen als S (Sinaigesetz) bezeichnen und der auch sonst z. B. 5, 1—6. 21—26 und Cap. 6 f. (vgl. 7, 38) zu Grund liegt, der aber literarisch von dem Codex Ex. 20—23 unabhängig war, wenn er auch sachlich zum Theil gleiche Vorschriften enthält; 3) dass ferner von diesen 2 Bearbeitungen die eine ganz sicher die des A ist, die andere aber (X) höchst wahrscheinlich die des C, und zwar bei ihm paränetisch gehalten (wie schon Ex. 13, 3 ff. 34, 11 ff.), und endlich 4) dass R bei der Zusammenarbeitung verständigerweise einerseits aus C alles, was er sonst schon mit Stücken des A zusammengearbeitet hatte (wie in Cap. 5 und 11) oder was nach Stücken des A (wie Cap. 12—15) unnöthig war, hier wegliess, andererseits Manches, was A an anderem Ort gegeben hatte (wie Cap. 17. 24) hieher zog, weil es hier bei C seine Parallele hatte oder weil er wusste, dass es auf Grund des alten S gearbeitet sei. Als Möglichkeit muss sogar offen gelassen werden, dass einst auch die Opfer- und Reinigkeitsgesetze (Cap. 1—7. 11—15) hier gestanden hätten und erst von dem letzten Bearbeiter des Pent. von da fort an ihre jetzige Stelle gerückt wären. Durchaus aber wird sich zeigen, dass der Text von Cap. 17—26 nur als Zusammenarbeitung zweier Schriften, nicht als nachträgliche Bearbeitung sei es der Schrift X im Sinne des A oder der Schrift A im Sinne des X (C) verstanden werden kann.

a) Vorschriften über Schlachtung, Opferstätte und Verfahren mit dem Blut, Cap. 17.

In 4 Absätzen: alle Schlachtung opferbarer Vierfüssler soll an der Stiftshütte geschehen, Blut und Fett derselben Gott dargebracht werden V. 3—7; alle Brand- und Schlachtopfer sind dem Jahve an der Stiftshütte darzubringen 8 f.; Blut ist zur Sühne bestimmt und darf nicht gegessen werden 10—14; Blut nicht opferbarer aber essbarer Thiere ist der Erde zu übergeben, nicht zu essen, ebenso wenig Gefallenes und Zerrissenes 13—16. — In S und so wohl auch in den Bearbeitungen von S standen diese Vorschriften gewiss nicht so vereinzelt, wie jetzt im Lev., sondern bildeten wahrscheinlich nur die Einleitung zu weiteren Opfergesetzen. — Der Text des Stückes ist ein gemischter. Die mehrfache Nennung des אֹהֶל מוֹעֵד 4—6. 9, der גֵּרִים 8. 10. 13. 15, die Opferspracheformeln 4. 6, die Formel 7^b (weniger sicher כָּל־בָּשָׂר 14, נֶפֶשׁ 10. 12. 15) weisen auf A, dagegen die Motivirung des Blutverbots 11 ff. (sofern A seine Gebote gewöhnlich unmotivirt hinstellt), und מִזְבַּח יְהוָה 6, von A weg, Anderes wie das Hervortreten des göttlichen Ich 10—12. 14, die Formeln אִישׁ אִישׁ מִבֵּית 3. 8. 10. 13, עֹלָה אוֹ זֶבַח 8, וְנָתַתִּי פָנַי und וְהִכְרַתִּי וגו׳ 10, נֶפֶשׁ עֹנֶה 16 geradezu auf S hin. Die Annahme, dass hier ein Stück des S in der Bearbeitung des A vorliegt, würde genügen, wenn nicht die Hervorhebung des abgöttischen Treibens Israels 5. 7 und nam. זָנָה 7 ganz entschieden die Hand eines andern Schriftstellers, und zwar desselben, der auch in Ex. 32. 34 (s. Ex. 34, 16) Lev. 18. 20. 26 erkennbar ist, zeigten und überhaupt V. 4—7 einheitlicher Natur wäre. Es liegt also vielmehr ein von A auf Grund von S verfasstes, aber mindestens V. 4—7 von R mit X (C) zusammengearbeitetes Stück vor. Dass A ein ausdrückliches Gesetz über die Darbringung an der Stiftshütte nicht gehabt haben könne, weil er das selbstverständlich voraussetze (*Wel.* XXII. 423 f.), ist selbst eine Voraussetzung, und zwar eine recht grundlose. Auch ist aus Gen. 9, 2 ff. nicht zu beweisen, dass bei A die Schlachtung opferbarer Thiere in der mosaischen Zeit nicht besonders geregelt werden konnte. Der Einwand, dass A diese Verordnung an einer passenderen Stelle eingereiht hätte (*Kn. Wel.*), trifft nicht, weil die jetzige Stellung nichts für die Stellung bei A beweist (s. S. 534), vielmehr die Wendung V. 2 auf eine ursprünglich andere Stellung schliessen lässt. Das Verbot, Blut und Fett zu essen, ist freilich auch 3, 17. 7, 24—27 (*Kn.*) bei Gelegenheit des Schlachtopfers eingeschärft, aber Grund und Zusammenhang der Sache erhellt nur hier: auch das Sabbathgesetz ist bei A wiederholt eingeschärft. Speciell 7, 23 steht nicht in Widerspruch mit Cap. 17 (*Wel.*), sondern erklärt sich überhaupt nur aus 17, 4. 6. Ueber V. 15 f. s. d. — Die Behauptung einer nachdeuteronomischen oder gar nachexilischen Abfassung dieses Stücks (*Kal. Wel.* A.) ist geradezu widersinnig, denn niemals konnte es einem Gesetzesbearbeiter der Dt. 12, 15 ff. 15, 22 f. als anerkanntes Gesetz vor sich hatte, einfallen, ein Gebot wie V. 3—7 mit dem Beisatz 7^b aufzustellen.

V. 1 f. In Abweichung von der sonstigen Art ist hier die Er-

öffnung an die Priester und Israeliten zugleich, und zwar an *alle* Isr. gerichtet; so nur noch 22, 18. 21, 24. In wie fern die Priester betheiligt sind, ergibt sich nam. aus V. 6. זֶה הַדָּבָר] diese Formel charakterisirt das Folgende als einen an Mose schon früher erlassenen und nur erst jetzt den Betheiligten eröffneten Befehl (vgl. 8, 5. 9, 6. Ex. 16, 16. 32. 35, 1. 4). — V. 3—7 die *erste Vorschrift* in Betreff der Schlachtung opferbarer Thiere (der Gegensatz kommt V. 13 ff.). Aus 1 Sam. 14, 32—35 (vgl. Lev. 19, 26) erhellt, dass man nach ältester Sitte opferbare Thiere nicht schlachten sollte, ohne das Blut davon an den Altar Gottes (V. 6) zu geben (was voraussetzt, dass ein solcher bei der Hand war, Ex. 20, 24). Diese Fassung etwa mag das Gebot in S gehabt haben. Aber bei A, der seine Gesetze vom Standpunkt der mos. Zeit aus formulirt und in dieser nur einen Altar bei der Stiftshütte kennt, tritt folgerichtig die Fassung ein, dass wer ein Thier zum Essen schlachtet, es zur Stiftshütte bringen und sein Blut und Fett durch den Priester dem Altar übergeben lassen müsse, und hat dieses Gebot dauernde Gültigkeit (V. 4. 6. 7b). Dass es in der Zeit der Ansiedlung nicht in derselben Weise ausführbar war, entging ihm sicher nicht, aber auf ausdrückliche Berücksichtigung von später nothwendig werdenden Modificationen lässt er sich bei seiner Darstellung der Mosegesetze überhaupt nicht ein. Wo es möglich ist, soll das Gebot gehalten werden; wo nicht, da bleibt wenigstens das Essen des Bluts und Fetts (7, 23. 25) der opferbaren Schlachtthiere verboten, vgl. auch den Unterschied zwischen blossem זֶבַח שְׁלָמִים und זִ֫בְחֵי שְׁ֫לָמִים für Jahve 7, 11. 20 f. Ausserdem gilt diese Vorschrift nur für die Isr., nicht auch für die Fremdlinge (blos LXX dehnen sie durch einen Zusatz V. 3 auch auf diese aus). Bei X (C) wird die Verhütung abgöttischen Unwesens bei den Schlachtungen als Zweck des Gesetzes bestimmt, geradezu von זְבָחִים gesprochen und verlangt, זִבְחֵי שְׁלָמִים לַיי daraus zu machen V. 5. 7a. Aus A und X ist der jetzige Text frei zusammengestellt und so z. B. V. 5 אל־פתח אהל מועד, V. 6 על מזבח יהוה hineingekommen. Im Dt. 12, 21 wird *für die vom Centralheiligthum fern Wohnenden* das Schlachten ohne Blut- und Fett-Darbringung nachgelassen, und nur das Verbot des Blutessens für sie aufrecht erhalten (12, 16. 23 f. 15, 23), vom Fett aber nichts mehr gesagt. — Zu dem alten Gebot unserer Stelle hier vgl. „Manu 5, 31 ff. wornach der Inder kein Fleisch essen sollte, ohne zuvor davon den Göttern geweiht zu haben, und die Sitte der Muslim, beim Schlachten Gott anzurufen (Ḳor. 2, 168. 5, 4. 6, 118 ff.; *Nieb.* Ar. 178 f.; *Höst.* Marok. 109; *Lane* Sitt. I. 92"; s. auch *Ew.* Alt. 73 f.). — V. 3 f. איש איש] ebenso V. 8. 10. 13. 15, 2. 18, 6. 20, 2. 9. 22, 4. 18. 24, 15. Num. 5, 12. 9, 10. מִבֵּית יִשְׂרָאֵל] V. 8. 10; s. zu Ex. 16, 31. קרבן] s. 1, 2. לפני משכן יי] vgl. Num. 16, 9. 17, 28. 19, 13. 31, 30. 47; freilich nach אל פתח אהל מועד kaum nöthig, und beruht die Cumulation beider Ausdrücke vielleicht auf der Zusammenarbeitung von 2 Texten. *dem soll Blut zugerechnet werden*] er soll wie einer, der Blutschuld hat, gelten. וְנִכְרַת] Ex. 30, 33; Todesstrafe ist nicht gemeint, s. V. 10. — Der Zusatz in *Sam.* LXX

hinter הַבְּרִיאוֹ ist werthlos (*Geiger* in ZDMG. XIX. 606 f.). — V. 5. לְמַעַן אֲשֶׁר] Num. 17, 5. Gen. 18, 19. פְּנֵי הַשָּׂדֶה] wie 14, 7. 53. Num. 19, 16 vom freien Feld im Gegensatz zum eingeschlossenen Raum. — V. 6. „Der Priester soll das Blut (1, 5) sprengen und das Fett (3, 3) anzünden, also mit den Schlachtthieren verfahren, wie man mit „den Erstgeburten (Num. 18, 17) verfuhr", später auch mit den Passahlämmern (2 Chr. 35, 11. 14). Sonst s. Lev. 7, 23. 25. הַקְטִיר] s. 1, 9. „Der Elohist verbindet damit fast immer הַמִּזְבֵּחָה; doch s. 2, 16. Num. 18, 17. Dagegen ist ihm מִזְבַּח יְהוָה ganz fremd, kommt aber sonst oft vor z. B. Ex. 20, 26. 21, 14. Dt. 12, 27. 16, 21. 26, 4. 27, 6. 33, 10. Jos. 22, 29". — V. 7a an V. 5 sich anschliessend: „durch diese Verordnung sollen die Israeliten abgehalten werden ihre Schlachtthiere ferner den שְׂעִירִם zu schlachten, welchen sie nachhuren (Ex. 34, 16) d. i. die sie verehren". Die Notiz kommt nur hier vor. שְׂעִירִם] hier Gegenstände abgöttischer Verehrung (*μάταια* LXX, daemones *Vulg.*, שֵׁדִים *Targ. Pesch. Rasch. Abene.* A.). Das Wort könnte an sich (von שָׂעַר Dt. 32, 17) *gefürchtete Götterwesen, Unholde* bedeuten. Da sie aber nach V. 5 פְּנֵי הַשָּׂדֶה על verehrt wurden, also etwa Wüsten-, Wald- und Feldgottheiten (Feldteufel *Luth.*) waren, und da Jes. 13, 21. 34, 14 den in der Wüste hausenden שְׂעִירִם ein Tanzen oder Springen zugeschrieben wird, so ist es vielleicht richtiger, mit den meisten Neueren es auf שָׂעִיר *haariger Bock* zurückzuführen und *bocksartige Dämonen*, nach Art der Satyre und Faune (*Winer* I. 423) zu verstehen, wie solche (*Maim.* Mor. Neb. 3, 46) auch noch im Glauben der Ṣabier vorkamen (*Chwols.* Ṣab. II. 479). Derartige Wüsten- und Hirtengottheiten (vgl. auch Asasel 16, 10) genügen hier vollkommen. „Der Ex. 23, 19 verbotene Gebrauch galt vielleicht auch solchen Gottheiten. Waren sie wie Asasel schlimme Wesen, so verehrte man sie, damit sie nicht schaden möchten" (*Kn.*). An äg. Gottheiten (Ez. 20, 7 f.), speciell die von den Aegyptern göttlich verehrten Böcke (Jos. c. Ap. 2, 7; Herod. 2, 42. 46; Strabo 17 p. 813) oder den bocksgestaltigen Pan (Strabo 17 p. 802; Her. 2, 46. 145; Diod. Sic. 1, 18. 88; Steph. Byz. u. *Πανὸς πόλις*, Suid. u. *Μένδην*) zu denken (*Hengst.* Aeg. 213; zum Theil *Kn. Ke.; Riehm* HWB. 428), hat man keine Veranlassung (so wenig als Ex. 32, 4), und kann 2 Chr. 11, 15 dafür nichts beweisen. Bocksbilder vollends (*Hofm.* Schrftb.[2] I. 433) sind durch den Zusammenhang ganz ausgeschlossen. Vgl. noch *Hölemann* neue Bib. Stud. 1866. 351 ff.; *Baudissin* Stud. I. 137 ff. חֻקַּת עוֹלָם] geht nicht auf das Verbot der Verehrung der שעירם (*Kn.*), was gar keine חקה ist, auch nicht auf die Vorschrift, die Opfer allein Jahve zu opfern (*Ke.*) da davon nicht hier, sondern erst V. 8 f. die Rede ist, sondern auf das V. 3 f. 6 Vorgetragene. In welchem Sinn? s. zu V. 3. לְדֹרֹתָם] s. Ex. 12, 14. — V. 8. 9. Die *zweite Vorschrift* befiehlt unter Androhung der Ausrottung, *nur dem Jahve zu opfern* und zwar bei der Stiftshütte. Das Hauptziel dieser Vorschrift ist, wie לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ לַיהוָה ausweist, dasselbe wie Ex. 22, 19. Bei A wird sie wie in V. 3—7 formulirt und aus demselben Grund, wie dort (s. zu

V. 3): er kennt für die Mosezeit nur den einen Jahvealtar bei der Stiftshütte. Ausdrückliche Polemik gegen die vielen Jahvealtäre, welche nach der Ansässigmachung zur Ermöglichung der Opfer an Jahve allenthalben gemacht wurden, bezweckt dieses Grundgesetz noch nicht, wie Dt. 12, 4 ff. (s. S. 384). „Die Vorschrift gilt auch für den Fremdling. Er darf zwar schlachten, ohne Jahve eine Darbringung zu machen, aber opfern darf auch er keinem andern Gott als Jahve, weil dieser der alleinige Gegenstand religiöser Verehrung in Israel sein soll.“ ואלהם תאמר] d. h. doch wohl: zu den Israeliten (nicht den Priestern V. 2), vgl. 20, 2. יעלה] LXX *Sam.* יעשה, wie V. 9. עלה או זבח] s. zu Ex. 20, 24. Wo A von sich aus schreibt, gebraucht er andere Formeln. ונכרת וגו'] wie V. 4. — V. 10—12. Die *dritte Vorschrift* verbietet dem Israeliten und dem Fremdling unter Androhung der Ausrottung, *Blut zu essen* und behält das Blut für den Altar vor. Vgl. Gen. 9, 4. Lev. 3, 17. 7, 26 f. Neu ist hier die Begründung, wie die Ausdehnung auf die גֵּרִים. ונתתי פני ב'] *„ich will mein Angesicht* geben d. i. *richten gegen ihn* d. i. ihm feindlich entgegentreten und ihn ausrotten, wie 20, 3. 6. 26, 17.“ Wo A von sich aus schreibt, hat er den Ausdruck nicht; ebenso verhält sich's mit והכרתי וגו' hier und 20, 3. 5 f. (wofür er ונכרתה הנפש ההוא sagt). Im Uebrigen zeigt die Stelle (verglichen mit 7, 27), dass mit Ausrottung nicht obrigkeitliche Todesstrafe (מות יומת) sondern Vertilgung durch Gott selbst angedroht wird (s. *Diestel* Delikte 299 ff.). — V. 11. „Der Grund des Verbots. *denn die Seele des Fleisches ist im Blut*] das Leben des Sinnenwesens ist im Blut enthalten (1, 5). *ich habe es euch auf den Altar gegeben, zu decken eure Seelen*] ich habe es“ (durch einen Gnadenact) gewährt und bestimmt, dass ihr es am Altar darbringet, um für euer Leben gegen meine die Sünder verzehrende Heiligkeit Deckung zu schaffen (s. 1, 4. 4, 5). *denn das Blut, durch die Seele deckt es*] „vermöge des in ihm enthaltenen Lebens (nicht als Blutmaterie) hat es Sühnkraft, die es ohne das Leben in ihm nicht haben würde.“ Das Leben, an sich Gott heilig, ist die hl. Gabe, durch welche der Sünder seine eigene Unheiligkeit vor Gott zudecken lässt, s. S. 416. הוּא] hebt הַדָּם hervor: das Blut ist's, was deckt. Anders *Ew.* § 314, a. בַּנֶּפֶשׁ] nicht: d. B. *sühnet das Leben* oder *für das Leben* (LXX *Vulg. Targ., Ges. Hengst.; Ew.* § 282, a unter Berufung auf 16, 17. 27); „denn dann würde עַל oder בְּעַד oder נֶפֶשׁ im Accus. stehen (s. 4, 20). Das בְּ bei נְפֶשׁ ist praep. loci (6, 23. 16, 17. 27) oder instr. (7, 7. Ex. 29, 33. Num. 5, 8).“ — V. 12. *Deshalb,* nämlich weil das Blut Vehikel des Lebens und als solches von Gott für die Isr. zum Sühnezweck vorbehalten ist, sollen sie nicht davon essen, aber auch die Fremden unter ihnen nicht, weil durch ihr Blutessen die hl. Scheu vor dem Blut in der Gemeinde gemindert, ja schliesslich vernichtet würde, s. 7, 26 f. — V. 13—16. Die *vierte Vorschrift* untersagt *das Blut der wilden essbaren Thiere* sowie *das Gefallene und Zerrissene.* V. 13. „Wer ein Wildpret oder einen essbaren Vogel jagt, soll das Blut desselben ausgiessen und mit Erde bedecken“ d. h. nicht sowohl es dadurch (wie Opferreste, die man

verbrannte) vor Profanation hüten (*Kn.*), als vielmehr (vgl. Dt. 12, 16. 24) es der Erde und mittelbar dem Schöpfer, der es aus der Erde geschaffen, zurückgeben (*Ke.*), da es am Altar ihm nicht übergeben werden kann; auf keinen Fall aber für eigenen Gebrauch oder Genuss verwenden. מִבְּנֵי] in *Sam.*, auch hbr. Codd., מבית, während umgekehrt V. 3. 8. 10 LXX und hebr. Codd. מִבֵּנֵי geben. בְּתוֹכָם] *Sam.* LXX unrichtig בתוככם (nach V. 12). — V. 14. Die Begründung davon wie V. 11. לְנַפְשׁוֹ] drücken LXX (*Vulg.*) nicht aus, und dass es nicht durchaus nothwendig ist, zeigt V. c (Dt. 12, 23. Gen. 9, 4). Die Fassung *an* oder *durch sich selbst* (*Ew.* § 314, c; Alt. 51) setzt einen unerträglichen Doppelsinn von נֶפֶשׁ; בְּ essent. (*Hofm.* Schrftb. II, 1. 238 f.; *Ke.:* sein Blut ist seine Seele ausmachend) taugt nicht, weil zwar נֶפֶשׁ im דָּם (V. 11), nicht aber דָּם im נֶפֶשׁ enthalten ist; בְּ instr. (*Kal.:* vermittelst des darin enthaltenen Lebens) ergibt Tautologie; s. v. a. בְּמָקוֹם (*Raschi*) ist בְּ auch nicht; übrig bleibt nur בְּ comitat., doch ist nicht בנפשו mit דמו zusammen zu nehmen (für דָּמוֹ אֲשֶׁר בְּנַפְשׁוֹ): *sein Blut mit seinem Leben*, d. h. sein belebtes, frisches Blut im Gegensatz gegen geronnenes und vertrocknetes" (*Kn. Öhl.* nach *Abene.*), da man auch damit über die Tautologie nicht hinauskommt und da dann nur das Verbot belebten Blutes sich ergäbe, sondern בנפשו ist dann Praed.: *denn das Leben alles Fleisches* (auch der nichtopferbaren Thiere gegenüber von V. 11) anlangend — *sein Blut ist mit seinem Leben* d. h. führt es mit sich, enthält es. Ueber den Sing. יִכָּרֵת beim Plur. אֹכְלָיו (*Sam.* אכלו) s. Ex. 31, 14. — V. 15. 16. Aus dem Blutverbot folgt auch, Gefallenes und Zerrissenes (dessen Blut nicht oder nicht ordentlich herausgelassen ist) nicht zu geniessen (s. 7, 24. 11, 40. 22, 8). „Wer solches isset, Eingeborner oder Fremdling (Ex. 12, 49), wird baden und die Kleider waschen (oben S. 476). Unterlässt er diese Reinigung", so nimmt er seine Vergehung auf sich, und zieht sich eine Schuld zu, für die er auch Strafe zu gewärtigen hat (s. 5, 1). נְבֵלָה] „bezeichnet Thiere, welche gefallen, eines natürlichen Todes gestorben sind. טְרֵפָה] *Zerrissenes*, bezeichnet Thiere, welche von einem Raubthiere zerrissen worden sind (Gen. 31, 39. Ex. 22, 12). Solches Fleisch verbot auch Muhammed (Ḳor. 2, 168. 5, 4. 6, 146. 16, 116) und seine Bekenner halten dieses Gesetz ein (*Nieb.* Ar. 178 f.). Das Verbot hier zielt nicht auf die unreinen Thiere, die ohnedem verboten waren, sondern auf die reinen Schlacht- und Jagdthiere." Es ist uralt, s. Ex. 22, 30. Aber die Lustrationsbestimmungen hier und 11, 40 zeigen, dass es aus Noth, Armuth u. s. w. oder durch Versehen auch übertreten wurde. „Ezechiel hielt es ein und gebietet es auch den Priestern (Ez. 4, 14. 44, 31 vgl. Lev. 22, 8); die ersten Christen enthielten sich des *πνικτόν* ebenfalls (Act. 15, 20. 29. 21, 25)." — Die Behauptung eines Widerspruchs mit 5, 2, sofern dort für das blosse Berühren des Aases ein Sündopfer, hier für Essen desselben blos Waschung verlangt werde (*Kal.*), beruht auf gründlichem Misverständniss von 5, 2 (s. d.) Ueber ורחץ במים im Verhältniss zu 11, 40 s. zu 11, 26. Zweifellos ist die Differenz von Dt. 14, 21, wo erlaubt wird, die נְבֵלָה dem Fremdling

zum Essen zu geben oder dem Auswärtigen zu verkaufen. Sie erklärt sich nicht etwa aus der Priorität (*Graf* 67, *Kal.* A., *Klein.* 60) oder Posteriorität (*Riehm Kn.* A) des Dt., sondern aus der Verschiedenheit des Standpunktes, indem Dt. auf dem Boden des realen Lebens, der wirklichen Praxis steht, A aber einen idealen Gottesstaat im Sinne hat, in welchem auch die Fremden alles der Heiligkeit des Ganzen widerstrebende meiden müssen.

b) Heiligkeitsgesetze, Cap. 18—20,

in 3 Stücken. Das mittlere, Cap. 19, enthält einen Abriss von Pflichten des religiösen, sittlichen und bürgerlichen Lebens, unter die Grundvorschrift (V. 2), heilig zu werden weil Jahve heilig ist, gestellt. Das erste, Cap. 18, mit den Ehe- und Keuschheitsgesetzen will dem Eindrang heidnischer Unreinigkeit wehren und die Zucht im ehelichen und häuslichen Leben wahren. Das dritte, Cap. 20, bedroht die Verletzung der wichtigsten in Cap. 18 f. gegebenen Vorschriften mit ernsten menschlichen und göttlichen Strafen, erinnert aber wiederholt an den Zweck von alle dem, ein hl. Volk Gottes zu erziehen (V. 7. 26). Wie sie so ihrem Inhalt nach sich aneinander schliessen, so haben sie auch formell Manches mit einander gemein, z. B. die Menge und die Kürze der Vorschriften, die sie geben, die Anrede in der 2. pers. S., das häufige אני יהוה am Ende der Gebote, Verbindungen wie משפטים und חקות, oder שמר ועשה (18, 4 f. 26. 19, 37. 20, 8. 22), selbst einige seltene Ausdrücke (רָבַע 18, 23. 19, 19. 20, 16; זִמָּה 18, 17. 19, 29. 20, 14), die nur hier im Pent. vorkommen. Das letztere ist nun freilich zufällig, oder vielmehr in dem besondern Inhalt dieser Capp. begründet; und die formellen Eigenthümlichkeiten kehren theilweise auch Cap. 21 ff. wieder. Die Ansicht, dass diese Capp. so wie sie vorliegen, einer eigenthümlichen Quelle entnommen seien (*Kn.*), ist nicht haltbar. Denn es zeigen sich darin deutliche Spuren von A, z. B. „אֶרֶץ כְּנַעַן 18, 29; (?) וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת וגו׳ 19, 2; כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל„ 18, 3“; besonders 19, 20—22, אֲשָׁרָה 18, 26. 19, 34 (wie 17, 15), מִדָּה und מִשְׁפָּחָה 19, 35, auch רָגַם 20, 2. 27. Wenn *Kn.* gleichwohl den A hier ganz ausschloss, so geschah das auf Grund der unbewiesenen und falschen Voraussetzung, dass Vorschriften für das sittliche und bürgerliche Leben ausser dem Plane des A lagen, er ja selbst den Dekalogen nicht aufgenommen habe (!), sowie wegen der angeblichen Unordnung in Cap. 19, da A sonst ordentlicher schreibe (s. dagegen die Einl. zu Cap. 19), und sodann weil diese Capp. die Cultusgesetze Cap. 1—16 und 21—22 sehr unschicklich durchbrechen (s. aber S. 534). Andererseits finden sich Stellen, die zu A nicht passen wie 19, 5—8, und deutliche Zeichen von C und R, z. B. die eindringlichen Warnungen vor Befleckung mit der heidnischen Unreinigkeit und Hinweisungen auf das Schicksal der Völker Kenaans 18, 25 ff. 20, 22—24, der Anachronismus 18, 25. 28, „Ausdrücke wie *Land fliessend von Milch und Honig* 20, 24; לֵבָב 19, 17; אֵל 18, 27; בִּלְתִּי 18, 30. 20, 4; זָנָה 20, 5. 6; פָּקַד עָוֹן 18, 25“; אַדְמָה *Land* 20,

24; עֵץ מַאֲכָל 19, 23; אֱלֹהֵי מַסֵּכָה 19, 4. Man kann darum nicht zugeben, dass diese Kapitel so wie sie lauten auf A zurückgehen. Aber auch mit der Annahme (*Graf Kue. Kay. Wel.*), dass sie Theile einer im oder nach dem Exil gemachten Gesetzessammlung und später von A oder im Sinne des A überarbeitet worden seien, kommt man nicht aus. Die blosse Einarbeitung ist bei 20, 2 und 19, 20—22 ebenso wenig annehmbar wie Cap. 17, 3—7, und wäre namentlich unbegreiflich, warum der Einarbeiter 20, 4f. nicht die Sprache des A, sondern des C schreibt, oder warum er 19, 20—22. 20, 27 gerade da eingesetzt hat, wo er sie einsetzte. Ausserdem können Stellen wie 18, 24—30. 19, 20—22. 20, 2—5. 10. 17. 27 und Wiederholungen wie 19, 15. 35 oder 3. 30 nur aus Zusammenarbeitung zweier Texte erklärt werden. Vielmehr zeigt sich (s. zu den einzelnen Capp.), dass diese Stücke aus Abschnitten der Sinaigesetze des A und C von R ähnlich zusammengearbeitet sind, wie Cap. 17. 21 ff. Weder A noch C hatten aber dieselben selbständig verfasst, sondern eine ältere Vorlage (S), jeder in seiner Weise, wiedergegeben. In der That liegen gerade in diesen Capp., wie sich theils geschichtlich, theils aus der Uebereinstimmung aller Gesetzbücher, theils aus der Form (kurze Fassung, Anrede in der 2 p. S., theilweise pentadische Gliederung, nachhallendes אני יהוה u. s. w.) zeigen lässt, Gesetze und Gesetzesreihen (allerdings erst in dritter Bearbeitung) vor, die bis in die ältesten Zeiten zurückgehen und an Alter dem Codex Ex. 20—23 bei B füglich an die Seite zu stellen sind. Die vielen sonst höchst seltenen oder wenigstens im Pent. nicht weiter vorkommenden Ausdrücke des Abschnitts erklären sich daraus vollkommen.

1) Cap. 18. Die *Ehe- und Keuschheitsgesetze* mit einer paränetischen Ein- und Ausleitung. Es ist eine Reihe einzelner Sätze, in der 2. p. S. vorgetragen und an den israelitischen Mann gerichtet: dabei ist (anders als 20, 10 ff.) Sachordnung durchgeführt. Nach dem allgemeinen Grundsatz V. 6 zuerst 4 Sätze über die nächsten Blutsverwandten: Mutter, Stiefmutter, Schwester, Halbschwester, (Tochter) Enkelin V. 7—10, wozu ein Satz über die Stiefschwester V. 11; dann 7 Sätze (worunter V. 17 ein Doppelsatz) über die Tanten, Schwiegertochter, Brudersfrau, Schwiegermutter, Stieftochter, Stiefenkelin, Weibesschwester V. 12—18. Den Beschluss der Uebersicht über geschlechtliche Sünden machen 5 Sätze über Umgang mit der Menstruirenden, Ehebruch, Mannes- und Thierschande, dazwischen wider Kindesopfer im Dienst des Moloch V. 19—23. Mit Ausnahme von V. 7. 10. 11. 17b. 18 kommen alle diese Einzelregeln in der anderen Bearbeitung Cap. 20 wieder vor. Den Text betreffend, so ist von der Einleitung V. 3—5 nicht auszumachen, ob und wie weit sie aus A oder C genommen ist, wahrscheinlich stand V. 3f. schon in ihrer Vorlage. Die Ausleitung V. 24—30 ist aus A (V. 26. 29) und C zusammengearbeitet. In den Gesetzen selbst, die in der Hauptsache sehr alt sind, findet sich (da auch שִׁכְבַת V. 20. 23 zu diesem ältesten Sprachgut gehören kann, vgl. 20, 15) kein Zeichen, um die Quelle sicher zu bestimmen. Jedoch da in Cap. 20, 8—24 R den

Text des C zu Grund gelegt hat, ist wahrscheinlich, dass er Cap. 18, 6—20 A folgte, für welchen ohnedem die systematische Ordnung und Vollständigkeit spricht, aber V. 21—23 aus C excerpirt hat. — V. 2—5. „Allgemeine Mahnung, nicht nach den Gewohnheiten und Sitten Aegyptens und Kenaans zu thun, nicht in den Satzungen dieser Völker zu wandeln, vielmehr Jahve's Rechte und Satzungen zu beobachten." V. 3 f. kann füglich auf S zurückgehen. V. 5 ist eine Dublette zu V. 4, ungewiss ob aus A oder C, in Ez. 20, 11. 13. 21 (25). Neh. 9, 29 wiederholt. [אשר וגו׳] *welche der Mensch thut und lebt durch sie* d. h. wenn der Mensch sie übt, so bleibt er am Leben und befindet sich wohl (vgl. Ex. 20, 12. Dt. 29, 16). „Zu וָחַי vgl. 25, 35. Ex. 1, 16. Der Verf. denkt an die Unzucht, welche in Aegypten und Kenaan Haupttheimathen hatte. Man s. zu V. 6 ff. 21 bis 23. Gen. 19, 5. 29, 30 ff. 39, 6 ff." [אני יהוה אל׳] ich, der dies gebietet, bin euer Gott Jahve. Mit diesem Satz hat Mose selbst die von ihm promulgirten Gesetze eingeleitet (s. zu Ex. 20, 2). In den alten Gesetzen Lev. 18—20 kehrt er überaus häufig wieder und zwar den einzelnen Gesetzen oder Gesetzesreihen, die als Prophetenworte kurz und streng befehlend an das Volk gerichtet wurden, wie ein Refrain (ähnlich dem spätern נְאֻם יְהוָה) nachhallend, oft verkürzt zu blossem אֲנִי יְהוָה, V. 4—6. 21. 19, 4. 10. 12. 14. 16. 18. 25. 28. 30—33; vgl. 19, 2. 20, 7. 8. Aus dieser älteren Gesetzessprache haben die jüngeren Bearbeiter ihn wiederholt 18, 30. 20, 24 u. s.; über A vgl. noch Ex. 6, 2. (7. 29). 12, 12. 29, 46. Lev. 11, 45. 19, 32. 36, oft in Lev. 22 und 25, namentlich 25, 38. Num. 3, 13. 45. 10, 10. 15, 41. — Zu den Eigenthümlichkeiten dieses und der nächstfolgenden Stücke gehören und sind wohl schon Bestandtheile der Vorlagen gewesen „die Verbindungen מִשְׁפָּטַי וְחֻקֹּתַי V. 4 f. 26. 19, 37. 20, 22. 25, 18. 26, 15. 43 vgl. Num. 9, 3, und שָׁמַר וְעָשָׂה 19, 37. 20, 8. 22. 25, 18. 26, 3 vgl. 22, 31. Ueber חֲבִיא s. Ex. 6, 8. Die Redensart הָלַךְ בְּחֻקּוֹת ע׳ *gehen in jem. Satzungen* d. i. sich innerhalb derselben bewegen, sich nach ihnen bemessen und richten findet sich im Pent. nur hier und 20, 23. 26, 3." — V. 6—18. „Bestimmungen über die *Blutschande.* Man soll sich nicht fleischlich vermischen mit 1) der Mutter, 2) einem andern Eheweib des Vaters, 3) der Enkelin, Tochter des Sohnes oder der Tochter, 4) Stiefenkelin, Tochter vom Sohn oder der Tochter des Weibes, 5) der Schwester, 6) Halbschwester" und Stiefschwester, 7) „Tante d. h. der Schwester des Vaters oder der Mutter, 8) dem Weib des Oheims väterlicher Seite, 9) der Schwiegermutter, 10) Schwiegertochter, 11) Schwägerin d. h. dem Weib des Bruders und 12) zwei Schwestern zugleich." Auffallender Weise fehlt die Vermischung des Vaters mit der Tochter (die mit der Stieftochter kann in V. 17 befasst sein). Dass sie in V. 6 mit eingeschlossen sei (*Kn.*) oder dass der Gesetzgeber ausdrückliches Verbot eines so abscheulichen Verbrechens nicht für nöthig halte, wie z. B. Ex. 21, 15 auch den Aelternmord nicht erwähne (*Kn. Ke.*), reicht nicht aus; denn in V. 6 sind die andern Verbote alle auch eingeschlossen, und warum sollte Blutschande mit der Tochter (Gen. 19,

31 ff.) abscheulicher sein als die mit der Mutter? Aus V. 10 kann allerdings dieses Verbot ergänzt werden, aber man erwartet es ausdrücklich erwähnt, wie alle andern, und wahrscheinlich ist ein Vers oder wenigstens בִּתָּהּ V. 10 hinter עֶרְוַת ausgefallen. Die ausdrückliche Nennung der Schwiegermutter (vgl. 20, 14. Dt. 27, 23) kann in Anbetracht von V. 17 entbehrt werden. Dagegen wird wohl absichtlich nicht aufgeführt und soll als erlaubt gelten die Verbindung zwischen Oheim und Nichte (sofern hier nicht, wie bei der Ehe zwischen Neffe und Tante, die eheliche Ueberordnung des Mannes über das Weib mit der verwandtschaftlichen Unterordnung in Widerstreit kommt), ferner die mit dem (verwittweten) Weib des Oheims mütterlicherseits (mit dem nach Num. 27, 9 ff. die verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit nicht so eng und lebendig war, wie mit dem Weib des Oheims väterlicherseits) und endlich die der Geschwisterkinder. Einerseits ist damit der Gesichtspunkt bei diesen Verboten, nämlich die natürlichen Gefühle der Liebe und Achtung unter den Blutsverwandten eines Hauses rein (von der Geschlechtsliebe unvermischt) zu bewahren und die Zucht und Keuschheit im Hause zu schützen, streng und folgerichtig durchgeführt, andererseits die Grenze zwischen den verschiedenen Verwandtenkreisen oder Häusern nicht über Gebühr erweitert oder verengert. „Mit diesen Bestimmungen treffen am meisten die arabischen zusammen. Die Araber vor Muhammed heiratheten nicht die Mutter, Tochter und Tante vät. oder mütt. Seite und nicht 2 Schwestern zusammen, wohnten auch nicht dem Eheweib des verstorbenen Vaters bei (Schahr. II. 349; doch erwähnt bei den Arabern in Marbat Geschwisterehen *Seetzen* bei v. Zach mon. Corresp. Octob. 1809 S. 309). Muhammed erhob jene Gewohnheiten zum Gesetz (Kor. 4, 26 f.) und seine Verbote gehen zum Theil noch über die mosaischen hinaus (*Tornauw* mosl. Recht 64 f.). Auch Manu 3, 5. 11, 59. 104 f. 171 ff. geht weiter als die Bibel. Ebenso verhält es sich mit der röm. Sitte. Der Römer vermischte sich nicht mit der Mutter und Tochter (Tac. ann. 6, 19), Schwester und Tante (Plut. qu. rom. 6), Schwiegermutter (Cic. pro Cluent. 5) und Nichte (Suet. Claud. 26; Tac. ann. 12, 7), in älterer Zeit auch nicht mit der Cousine; die Schwägerschaft wurde erst unter den christl. Kaisern ein Ehehinderniss (*Pauly* Real-Enc. u. incestus und matrimonium). Auch der Grieche verwarf die Vermischung mit Mutter, Tochter und Schwester (Jambl. vit. Pyth. 31 p. 172; Aristoph. ranae 850 schol.). Doch durfte der Athener die Halbschwester von einer andern Mutter heirathen (Corn. Nep. Cim. 1; Aristoph. nub. 1374 schol.; Demosth. adv. Eubul. p. 1304 f. Plut. Cimon 4 und Themist. 32), während umgekehrt dem Spartaner nur die Halbschwester von einem andern Vater freistand (Philo de spec. leg. p. 303 M.). Bei andern Völkern herrschten grosse Freiheiten. Die Barbaren vermischen sich mit der Mutter, Tochter, Schwester (Eurip. Androm. 174 f.), z. B. die Perser, Meder, Inder und Aethiopen (Hieron. adv. Jovin. 2, 7). Bei den Persern war die Mutter, Tochter und Schwester erlaubt (Clem. Rom. recogn. 9, 20; Clem. Alex. str. 3 p. 431; Euseb. praep. ev. 6, 10; Diog. Laert. proœ. 7 und

11, 83); die Ehe mit der Schwester wird auch als assyr. Sitte bezeichnet (Lucian. sacrif. 5), soll aber vor Kambyses bei den Persern nicht üblich gewesen sein (Herod. 3, 31). Ebenso gestattete den Aegyptern das Gesetz die Schwester und Halbschwester (Diod. 1, 27. Philo l. l.) und Ptolemäus heirathete seine Schwester Arsinoe nach äg., aber nicht nach maced. Sitte (Paus. 1, 7, 1). Mehr bei *Selden* de jure natur. et gent. 5, 11 p. 619 ff. Hieraus erhellt, wie nöthig der isr. Gesetzgeber Verbote solcher Unsitten finden musste. Auch bei seinem eignen Volke kam in ältester Zeit ähnliches vor, z. B. Ehen mit der Halbschwester (Gen. 20, 12) und mit 2 Schwestern zugleich (Gen. 29, 27 f.)." Man sieht daraus, dass in diesem Punkt der Mosaismus wirklich Neues brachte. Aus 2 Sam. 13, 13 folgt nicht, dass diese Ehegesetze jünger als David's Zeit sind (*Kal.*), sondern nur dass ihre Nichtachtung damals ebenso gut vorkommen konnte als sie noch viel später wirklich vorkam (z. B. in der Herodes-Familie). Noch untreffender ist die Behauptung (*Kal.* A.), dass die 3 Verbote Dt. 27, 20. 22 f. (die doch nie allein bestanden haben können) geschichtlich die Vorstufe zu dem viel entwickelteren Gesetz des Lev. darstellen, oder dass Lev. 18, 16. 20, 21 nothwendig später sein müsse als Dt. 25, 5 ff. — „Zu dem Abschnitt sind zu vergleichen: *Seldeni* uxor ebr. p. 4 ff., *JDMich.* Abh. v. den Ehegesetzen Mosis 1768, und MR. II. 206 ff., *Saalsch.* MR. 764 ff." — V. 6. Sie sollen nicht nahen irgend einer *zu irgend welchem Fleisch seines Leibes* d. h. zu einem Fleisch, welches zu seinem eigenen Leib (Fleisch) gehört, „zu einem Fleisch- oder Blutsverwandten. Der Ausdruck auch 25, 49 vgl. Prov. 5, 11. Gewöhnlicher ist das einfache שְׁאֵר mit folg. Genet. (V. 12 f. 20, 19. 21, 2. Num. 27, 11). Davon שַׁאֲרָה *Blutsverwandtschaft* V. 17. לגלות ערוה] *Blösse zu enthüllen* d. i. die Scham aufzudecken und sich fleischlich zu vermischen (Ez. 16, 36. 23, 18). Der Zusatz bestimmt das קָרַב näher, welches indess auch ohne ihn von der Beiwohnung steht (V. 14. Gen. 20, 4. Jes. 8, 3). Das Verbot beschränkt sich nicht blos auf ausserehelichе Blutschande (*Ros.*), sondern ist vornämlich gegen blutschänderische Ehen gerichtet (vgl. V. 17 f. 20, 14), umfasst aber die ausserehelichе Blutschande mit, *Mich.* Abh. 34 ff." איש איש] s. 17, 3. אני יהוה] s. V. 2. — V. 7. Unter den einzelnen Fällen nimmt die Blutschande mit der Mutter angemessen die erste Stelle ein. *die Blösse deines Vaters und deiner Mutter sollst du nicht enthüllen*] näml. jene mittelbar, diese unmittelbar. „Der Ausdruck גִּלַּה עֶרְוַת פ׳ geht zunächst auf das Weib und wird nur mittelbar auf den Mann, mit dessen Weib ein Anderer sich zusammenthut, angewendet (V. 8. 14. 16. 20, 11. 20 f.)", sofern beide ein Fleisch sind (Gen. 2, 24) und die Entehrung der Frau zugleich Entehrung ihres Mannes ist. Die Blutschande mit der Mutter wird also zugleich mit Rücksicht auf den Vater verboten: sie ist Entblössung der Scham der Aeltern, Schändung des Vaters. Vgl. den ähnlichen Ausdruck Dt. 23, 1. 27, 20. „Die Stelle bezieht sich nicht auch mit auf die Vermischung der Tochter mit dem Vater (*Jonath.*, *Cler.*). Das lehrt das 2. Gl., welches blos die Mutter nennt. Dazu werden die Gesetze nicht den Frauen

als unselbständigen Personen gegeben, sondern den Männern, und der Mann ist auch hier angeredet." תְּגַלֵּה] *Ew.* § 224, c. — V. 8. „Der Isr. soll sich auch nicht vermischen mit einem andern Weib seines Vaters, das nicht seine Mutter ist, weil dies eine Blössung der Scham des Vaters selbst wäre vgl. V. 7 und Dt. 23, 1. Todesstrafe ist darauf gesetzt 20, 11 vgl. Dt. 27, 20. Im Sprachgebrauch bezeichnet אֵשֶׁת פ' das ordentliche Eheweib, nicht auch die blosse Beischläferin, wenngleich von dieser לָקַח und נָתַן mit לְאִשָּׁה vorkommt (Gen. 16, 3. 30, 4. 9). Es ist daher zweifelhaft, ob die Stelle das Kebsweib mit umfasst. Gebilligt wurde ein Frevel dieser Art gewiss nicht (Gen. 35, 22. 49, 4), vielleicht aber nicht grade mit dem Tode bestraft. Man vgl. 19, 20—22 mit 20, 10 f. und Ex. 21, 9"; ausserdem 2 Sam. 16, 20—23. 1 Reg. 2, 17. — V. 9. „Nicht mit der Schwester, sie mag des Vaters oder der Mutter Tochter und daheim oder auswärts geboren sein." Die im Haus gezeugte Tochter der Mutter ist die leibliche Schwester, die draussen gezeugte ist die von der Mutter (ausser der Ehe oder) in einer andern Ehe geborne, also Halbschwester; die Tochter des Vaters (von einem andern Weib, sei es in Polygamie, sei es in Deuterogamie) ist Halbschwester. Bezieht man מולדת בית אי מולדת חוץ auch auf sie zurück, so kann מולדת חוץ nur eine ausserehe-liche Tochter des Vaters (*Kn.*), nicht eine seiner verstorbenen Ehefrau (*de Dieu, Ke.*) bezeichnen, denn eine solche wäre auch מולדת בית, da der Mann damit, dass er eine andere Frau nimmt, das Haus nicht ändert. Im Uebrigen s. zu V. 11. מוֹלֶדֶת] in dieser Punktation soll wohl *progenies* (Gen. 48, 6) sein (anders *Ew.* § 131, f), aber nur ein Part. Hoph. מוּלֶדֶת passt hier (so auch die alten Uebers.); s. auch V. 11. — Auch auf die Vermischung mit der Schwester oder Halbschwester ist Ausrottung (20, 17) oder der Fluch (Dt. 27, 22) gesetzt; vgl. 2 Sam. 13, 12 ff. „Sie wird 20, 17 als חֶסֶד bezeichnet d. i. *Schimpf*, *Schande* d. i. etwas Schimpfliches und Schändliches. So das Wort im Aram. und Prov. 14, 34 sowie das Verbum Prov. 25, 10 (anders *Saalschütz* 792 f.). — V. 10. Nicht mit der Enkelin, sei sie die Tochter des Sohnes oder der Tochter. *denn deine Blösse sind sie*] sie sind deine Scham, aus dieser hervorgegangen, so dass du gleichsam mit dir selbst in fleischliche Berührung treten, mit dir selbst Unzucht treiben würdest." Ueber das Fehlen der *Tochter* in diesem Zusammenhang s. oben S. 542 f. — V. 11. Nicht mit der Stiefschwester. Bei der gewöhnlichen Auslegung: Tochter des Weibes deines Vaters, die von deinem Vater gezeugt ist, würde nur verboten, was schon V. 9 mit (מוֹלֶדֶת בַּיִת) בַּת אָבִיךָ verboten ist. Die Auskunft, es sei hier eine Halbschwester aus zweiter Ehe des Vaters gemeint (*Cler. Pfeiff. deDieu Ke.*), hilft nichts, denn diese ist im Wortlaut V. 9 schon eingeschlossen. Die Meinung (*Kn.*), אֵשֶׁת אָב könne nicht blos Stiefmutter sondern auch Mutter des Angeredeten sein und es sei also hier (anders als V. 9) *sowohl* Stiefschwester *als* Vollschwester verboten, ist doppelt falsch, denn אֵשֶׁת אָב ist etwas anderes als אֵם (vgl. V. 8 mit 7) und die Vollschwester ist V. 9 schon verboten. Soll also V. 11 nicht einen Theil von dem V. 9 Verbotenen noch ein-

mal verbieten, so kann בַּת אֵשֶׁת אָב (als verschieden von בַּת אָב) nur als Stiefschwester d. h. die zugebrachte Tochter eines (von der Mutter des Angeredeten verschiedenen) Weibes des Vaters verstanden werden (*Gerl.*, *Ew.* Alt. 263). Dann gibt מוֹלֶדֶת אביך nach der mass. Punkt. die nähere Bestimmung: (einer von der) *Verwandtschaft* oder Familie *deines Vaters* d. h. wenn sie in diese aufgenommen ist; oder wenn man מוֹלַדְתְּ liest und es mit אחתך הוא zusammennimmt, ist die Meinung: (als) *Gezeugte deines Vaters, deine Schwester* (gilt) *sie*. Als eine in das Haus des Vaters Zugebrachte gilt sie als deine Schwester und ist darum von dir fleischlich zu meiden. Ein Gebot עֶרְוַת בַּת אִישׁ אִמְּךָ לֹא תְגַלֶּה daneben (*Ew.*) würde über das Vaterhaus hinausgreifen. Sonst s. noch *Saalsch.* 769. Wollte man der Schwierigkeit durch Streichung von בַּת אָבִיךָ אוֹ in V. 9 abhelfen, so wäre immer noch die Trennung von V. 9 und 11 durch 10 ein Hinderniss. Die Satzbildung ist wie V. 9, nur dass אחתך היא als Zwischensatz eingeschoben ist. — V. 12 f. „Nicht mit der Tante väterlicher oder mütterlicher Seite, weil sie eine Blutsverwandte (V. 6) des Vaters oder der Mutter ist. Die das Verbot übertreten, werden *ihr Vergehen tragen* (20, 19)“ d. h. Schuld auf sich laden und Strafe dafür zu gewärtigen haben, s. 5, 1 und 20, 20. Obrigkeitliche Todesstrafe ist nicht gemeint. — V. 14. „Nicht mit dem Weib des Vatersbruders, weil er dadurch mit des Vaters Bruder in fleischliche Berührung treten würde, s. V. 7. Die es thun, sollen ihre Sünde tragen und עֲרִירִים *kinderlos* sterben (20, 20 vgl. Gen. 15, 2) d. h. bis an ihren Tod mit Unfruchtbarkeit gestraft sein. דדה] Ex. 6, 20. — V. 15. Nicht mit der Schwiegertochter, des Sohnes Weib. Das wäre תֶּבֶל und an beiden mit der Todesstrafe zu ahnden (20, 12).“ [תֶּבֶל] von בָּלַל (*Ew.* § 160, d) ist Verwirrung der Natur oder der göttlichen Ordnung, *Unsitte*, *Unzucht;* nur noch 18, 23 von der Thierschande. Die Bedeutung *Beschmutzung* (*Ges. Kn.*) eig. Benetzung, Befeuchtung, schlösse sich an בֶּל an (s. 2, 4). — V. 16. „Nicht mit des Bruders Weib, also der Schwägerin, weil das eine fleischliche Berührung mit dem Bruder wäre.“ Die Ehe mit dem (entlassenen oder verwittweten) Weib des Bruders wäre nach 20, 21 eine נִדָּה (12, 2) d. h. *Unreinheit* oder *Befleckung*, und ist mit der Strafe der Kinderlosigkeit bedroht. Die Dt. 25, 5 ff. für den Fall der Unfruchtbarkeit der Ehe des verstorbenen Bruders nach älterem Gewohnheitsrecht anbefohlene Leviratsehe ordnet sich leicht als Ausnahme von dem hier aufgestellten allgemeinen Grundsatz ein. Dass der Lev. der Ausnahme und das Dt. des Grundsatzes keine Erwähnung thut, mag nicht blos zufällig sein, beweist aber nur für Verschiedenheit der Vrf., nicht für Posteriorität der Gesetze des Lev. Wie in vielen andern Fällen wird auch hier die alte Gewohnheit und das neuere Recht sich Jahrhunderte hindurch neben einander und im Kampf mit einander erhalten haben. Die gänzliche Beseitigung der Schwagerehe bei den Juden drang erst in nachtalmudischer Zeit durch (*Saalsch.* 763). — V. 17. „Der Isr. soll auch nicht die Scham eines Weibes und seiner Tochter blössen d. h. nicht

beide zugleich oder nacheinander heirathen. Denn das wäre eine fluchwürdige Ehe mit der Schwiegermutter (Dt. 27, 23) und mit der Stieftochter, eine זִמָּה" (von זָמַם, nicht — *Hitz.* — von זִמָּה = זִמָּה) Verbrechen, *Laster, Schandthat*, „(gewöhnlich der Unzucht 19, 29. Jud. 20, 6. Job. 31, 11) und durch die Strafe des Verbrennens zu ahnden (20, 14). Ebenso ist ihm untersagt seine Stiefenkelin, die Tochter vom Sohn oder der Tochter seines Weibes, als welche durch seine Ehe mit ihrer Grossmutter Blutsverwandte von ihm sind." שַׁאֲרָהּ] s. V. 6; wahrscheinlich aber ist שְׁאֵרָךְ (LXX *Ew.*) oder שְׁאֵרָהּ (auf אִשָּׁה bezüglich) zu lesen. — V. 18. „Endlich soll man nicht nehmen eine Frau zu ihrer Schwester, um zu entblössen ihre Scham bei ihrem Leben d. i. nicht die Schwester seines Weibes, so lange das letztere noch lebt, zur Frau nehmen, nicht zwei Schwestern zugleich zu Weibern haben. עליה] *auf sie darauf* d. i. zu ihr hinzu wie 7, 13. Gen. 28, 9. 31, 50." לְצָרֹר] natürlich nicht *zusammenzupacken* d. h. so dass du sie beide zusammenpacktest, in einer Ehe verbändest (*Kn. Ke.*), was einfach יחדיו wäre, sondern (vgl. 1 Sam. 1, 6 und ضرّ III und IV, auch צרר) *zu Verfeindung* oder *Eifersucht* (LXX *Münst. Dath. Mich. Ros. deWe. Ges. Ew.* § 238, b); *Targ.* und *Pesch.* לאעקא לה (ihr Noth und Qual zu machen). Schwesterliebe würde in Feindschaft verkehrt (Gen. 29, 30 ff.). Mit einer Strafdrohung ist dieses (vielleicht jüngere) Gebot in Cap. 20 nicht bedacht; um so wichtiger ist der in לצרר angedeutete sittliche Grund. בְּחַיֶּיהָ] setzt nur heraus, was in עָלֶיהָ und לְצָרֹר schon liegt, und könnte ein erklärender Zusatz sein. „Eine nach der andern, nach dem Tode der andern zu heirathen, wird nicht verboten." Dass des Bruders Weib (V. 16) verboten, des Weibes Schwester unter Umständen erlaubt ist, ist nicht ein innerer Widerspruch (*Kal.*): man sieht auch daraus (s. oben S. 543) nur, dass das Bruderhaus des Mannes ihm näher stand als seiner Frau Aelternhaus. — V. 19 f. „Ueber andere Arten der Unzucht. Zuerst das Verbot, dem Weib beizuwohnen in der Zeit seiner monatl. Reinigung, worüber zu 15, 24." Die Uebertreter werden beide mit Ausrottung bedroht (20, 18). — V. 20. Ebenso soll man nicht geben seinen Samenerguss (s. 15, 16 f.) in das Weib seines Nächsten. לְזֶרַע] zur Umschreibung des Genetiv-Verhältnisses *Ew.* § 292, a. עמית] s. 5, 21. לְטָמְאָה בָהּ] *„sich zu verunreinigen damit* d. h. so dass man sich durch solche Schandthat zu einem abscheulichen Menschen machte (V. 23). Dieser Zusatz deutet die Gründe des Verbots an, wie in andern Stellen תֶּבֶל und נִדָּה (s. V. 15 f.). Der Ehebrecher und die Ehebrecherin sollen getödtet werden (20, 10. Dt. 22, 22. Ez. 16, 38. 40. Joh. 8, 5). Die andern alten Völker ahndeten das Verbrechen meist mit Geldstrafen (Diod. 12, 21), doch auch mit härteren. In Aegypten erhielt der Ehebrecher 1000 Stockschläge und ihr wurde die Nase abgeschnitten (Diod. 1, 78); Manu 8, 352 ff. schreibt Geld- und Leibesstrafen, sowie Verbannung, auch Tödtung vor; bei den Griechen traf die Frau Verstossung und Ehrlosigkeit,

während er getödtet werden konnte oder vom Gericht eine harte Leibesstrafe empfing (*Wachsmuth* II, 1. S. 272). Das moslemische Recht verhängt Leibes- und Lebensstrafen über ihn und sie (*Tornauw* mosl. R. 234). Besonders streng nimmt man es im Orient mit ihr; sie wird z. B. bei den äg. Landleuten und bei den arab. Beduinen von ihrem Mann, Vater oder Bruder unnachsichtlich umgebracht (*Lane* Sit. I. 213; *Nieb.* Ar. 39; *Burckh.* Syr. 361 und Bed. 89)." — V. 21. Man soll an Molech kein Kind hingeben. Mitten unter den Keuschheitsgeboten ist dieses Verbot höchst befremdlich. Die Auskunft, „an die Verbote der abscheulichen Kindererzeugung (! s. dagegen 20, 20 f.) schliesse der Vrf. das Verbot des abscheulichen Gebrauchs der Kinder (*Kn.*), an die übrigen Unzuchtsgesetze ein religiöses Unzuchtsgesetz" (*Kn. Ke.*), ist Künstelei. Wahrscheinlich beginnt hier ein Auszug von Verboten ächt heidnischer Unsitten aus der andern Quelle (C), wobei alles V. 6—20 schon Vorgetragene weggelassen wird, vgl. 20, 2 f. 13. 15 f. in derselben Ordnung wie hier V. 21—23. — Wie die andern ist auch dieses Molechgesetz ein sehr altes (darum in A und C — s. 20, 2 ff. — und im Dt. 18, 10. 12, 31), nicht erst aus der Ahaz-Manasse-Zeit herrührend (s. Einl. zu Gen. 22), und war der Dienst des מֹלֶךְ *Königs*, einer Theilform des Sonnengottes Baal (Jer. 32, 35. 19, 5) keineswegs ursprünglich auf die Ammoniter, bei denen er מִלְכֹם hiess, beschränkt, sondern weit über die semitische Welt verbreitet (s. BL. V, 194 ff.; *Baudissin* Jahve et Moloch 1874). — Ueber הַעֲבִיר s. zu Ex. 13, 12. *übergehen zu lassen an Molech*] „damit man es dem M. zuführe, übergebe, weihe (Jer. 32, 35. Ez. 23, 37), nämlich בָּאֵשׁ *durch Feuer*, wie der Ausdruck vollständiger lautete (2 Reg. 23, 10. 16, 3. 17, 17. 21, 6. Dt. 18, 10. Ez. 20, 31). Damit wird nicht eine blosse Lustration durch Feuer bezeichnet" (*JGMüller* in Herzog RE. IX. 714 ff., *Ke.*), „sondern ein wirkliches Verbrennen (*Movers* Phön. I. 328 ff. *Ges.* th. 985), denn es wechselt damit שָׂרַף בָּאֵשׁ Jer. 7, 31. 19, 5. 2 Reg. 17, 31. Den zu opfernden Menschen schlachtete man zuerst (Ez. 16, 20 f. Ps. 106, 37 f. Jes. 57, 5. Eus. praep. ev. 4, 16), und verbrannte ihn dann"; ob gerade in den Armen der geheizten ehernen Molechstatue (Diod. 20, 14; Midr. Ekha 1, 9; Midr. Jelamdenu Par. קדושים, Jalkut ad Jer. 7), ist höchst zweifelhaft, da Molechbilder im AT. nicht erwähnt werden (*Baud.* S. 45). Auch dafür, dass die Kinder ihm lebendig übergeben wurden, sind nur späte Zeugnisse vorhanden („Klitarch bei Suid. und Phot. u. *Σαρδόνιος γέλως*, auch die oben angeführten Midraschim, Jalkut und Raschi zu Jer. 7, 31; Plutarch. de superst. 12). Mehr bei *Münter* Rel. der Karth. S. 17 ff. *Böttiger* Ideen zur Kunstmyth. I. 355 ff." לְהַעֲבִיר] *Sam.* LXX להעביר; s. *Geiger* Urschr. 302 ff. „Wer solchen Cult übt, Israelit oder Fremdling, unterliegt der Todesstrafe (20, 2 vgl. Ex. 22, 19)." *nicht entweihen den Namen Gottes*] 19, 12. 20, 3. 21, 6. 22, 2. 32. Am. 2, 7. — V. 22. „Der Isr. soll nicht liegen beim Mann *Lager des Weibes* d. h. wie man beim Weib liegt, nicht Knabenschande treiben. משכבי אשה] 20, 13; Acc. wie 15, 18. Beide Uebelthäter sollen mit dem Tod bestraft werden (20, 13. Dt.

23, 18). Das Laster war bei den Kenaanitern im Schwang, kam auch bei den Hebräern vor (s. Gen. 19, 5); zur Zeit der Apostel war es weit verbreitet (Röm. 1, 27. 1 Cor. 6, 9 und dazu *Wetstein*), stand aber sonst bei den asiat. Völkern in grösster Verachtung (Eus. praep. ev. 6, 10 p. 276). Der Avesta verbietet es streng (Vendid. 8, 102 ff.) und das moslem. Recht setzt Todesstrafe darauf (*Tornauw* mosl. R. 234 f.; doch s. *Lane* Sitt. I. 110). Bei den Griech. ahndete man es mit Todes- oder Geldstrafe (*Wachsm.* hell. Alterth. II, 1. S. 271 f.)." — V. 23. „Bei Todesstrafe ist auch verboten (20, 15 f. Ex. 22, 18. Dt. 27, 21), dass der Mann seinen Erguss (15, 16) in ein Vieh gibt und sich damit verunreinigt, sowie dass das Weib sich vor ein Vieh stellt, sich mit ihm zu begatten." Das Wort רבע, in aram. Aussprache für רבץ רִבֵּץ (vgl. Ps. 139, 3), ist im alten Hbr. reservirt für die Begattung des Viehs (19, 19. 20, 16), construirt mit Acc. des Leidenden (wie שָׁכַב 15, 18), wornach in לְרִבְעָהּ das Suff. nicht auf בְּהֵמָה (*Kn.*) sondern nur auf die אִשָּׁה gehen kann. תֶּבֶל] s. zu V. 15. „Verbote dieser Art waren nicht überflüssig. Aegyptische Beispiele erwähnen Herod. 2, 46. Strabo 17 p. 802. Plutarch. Gryll. 5; *Sonnini* R. II. 336; ein römisches Aelian h. a. 7, 19. Das moslem. Recht (*Tornauw* 237) verhängt über den Verbrecher Peitschenhiebe, beim vierten Male den Tod (der indess nicht vollstreckt wird *Lane* Sitt. I. 110). Manu 11, 174 verbietet solche Schandthat gleichfalls." — V. 24—30. Eindringliche Schlussabmahnung, entsprechend der Einleitung V. 2—5, aber nicht einheitlicher Art. Denn die Vertreibung der alten Landesbewohner ist V. 24 als künftig, dagegen 25. 27 f. als vergangen dargestellt; die Drohung nimmt V. 28 für Israel Ausspeiung aus dem Land, 29 aber für die Uebelthäter Ausrottung in Aussicht; V. 27 wiederholt den Gedanken von 24b, und V. 28 schliesst sich nicht an 27 sondern 26 an. Der Text ist von R aus mehreren Vorlagen frei zusammengestellt, deren eine man 20, 22—24 wiedererkennt; V. 24 kann schon zum Wortlaut des ältesten Textes gehören. Es ordnen sich zusammen 24. 26 (exc. התועבת). 29 (A) und wieder V. 27. 25. הָאָרֶץ — וְלֹא 26. 28. 30 (C). — V. 24 f. „Israel soll sich nicht verunreinigen mit diesen Unsitten, womit sich die Völker, die Jahve vor ihnen fortsendet d. i. vertreibt (s. Ex. 23, 33), verunreinigt haben. Durch diese Gräuel ward das Land unrein und Jahve ahndete (Ex. 20, 5. 34, 7. 32, 34) das Vergehen desselben an ihm d. i. das der Landesbevölkerung an ihr (הָאָרֶץ wie 19, 29), so dass das Land seine Einwohner ausspie d. i. wie etwas Abscheuliches von sich gab und ausstiess (20, 22, vgl. Jes. 24, 5). Ueber die Hervorhebung der Sünden der Kenaaniter s. Gen. 15, 16." ואפקד — ותקא] nach V. 28 mit Recht als consec. Imprf. punktirt; von einem Perf. prophet. (*Ke.*) kann keine Rede sein; es ist ein Anachronismus des jüngern Bearbeiters. — V. 26 f. „Vielmehr soll Israel, der Eingeborne und Fremdling (s. Ex. 12, 49), Jahve's Gesetze befolgen und solche Gräuel meiden, immer bedenkend, dass diese es waren, durch welche die Kenaaniter das Land verunreinigten und ihre Ausstossung herbeiführten."

אַתֶּם] im Gegensatz gegen die גּוֹיִם V. 24f. אֶל] wie Gen. 19, 8. — V. 28. Dann wird das Land die Israeliten nicht auch ausstossen (vgl. Jes. 17, 9f.). קָאָה] gegen die Mass. als Perf. zu lesen; Part. ohne Subject ist unzulässig. הַגּוֹי] wie 20, 22; הַגּוֹיִם V. 24. — V. 29. 30. Ein anderer Erwägungsgrund: Ausrottung aus ihrem Volk für die einzelnen, welche solche Gräuel thun. Obwohl durch כִּי angereiht, begründet er eigentlich nicht V. 28, sondern die Mahnung V. 26, die sofort V. 30 noch einmal zum Schluss wiederholt wird. ונכרתו] Gen. 17, 14. משמרתי] 8, 35.

2) Cap. 19. *Gesetze für das religiöse, sittliche und bürgerliche Leben*, in bunter Mannigfaltigkeit, anscheinend ohne durchgreifendes Ordnungsprincip, aber durch das Grundgebot gottesfürchtigen Heiligkeitsstrebens (V. 2) zusammengehalten. Die Ordnungslosigkeit erklärt sich nicht aus der Natur des Gegenstandes (*Ke.*), auch nicht aus Allmähligkeit der Sammlung und wiederholter Einfügung neuer Zusätze (*Kal.*), sondern aus starker Kürzung eines vollständigeren zu S gehörigen Pflichtenbüchleins (in der Art von Ex. 20—23) oder vielmehr zweier. Der Kürzer ist R. Der Grund seiner Kürzungen ist, dass er alles, was er an andern Stellen seines grossen Werks aus demselben oder aus andern Vorlagen schon beigebracht hatte oder noch beizubringen gedachte, wegliess. Daraus erklärt sich, sowohl dass sich hier Gruppen von sachlich zusammengehörenden Verordnungen noch erkennen lassen, als auch dass einige Verordnungen ganz vereinzelt stehen. Zweierlei Bearbeitungen des Pflichtenbüchleins scheinen es gewesen zu sein, die er so excerpirte, die eine V. 2b oder 3—29, die andere V. 30—36 oder 37. Die erstere muss wegen V. 5—8. 9 (neben 23, 22). 23 (עֵץ מַאֲכָל) in C gestanden haben (ausgenommen V. 20 bis 22), die andere (nam. wegen V. 35. 36b) sowie V. 20—22 in A; die Beweise dafür in der Erklärung. Beiden Bearbeitungen liegt dieselbe Vorlage zu Grund, alte und älteste gesetzliche Aussprüche oder Orakel in kurzer, knapper Form (zum Auswendiglernen angelegt), gefasst in Anreden in der 2. p. Sing. (wie der Dekalog), durch die Bearbeiter oder den Kürzer untermischt mit Verordnungen in der 2. p. Pl. Selbst die ursprüngliche Fassung in Pentaden mit nachhallendem אני יהוה ist noch theilweise erhalten: 1) V. 9f. 2) 11f. 3) 13f. 4) 15f. 5) 17f. Die meisten der Verordnungen lassen sich theils aus der Geschichte und aus der Natur der Sache, theils aus ihrem Wiedervorkommen in andern Gesetzesschriften als altes Gut erkennen und erweisen. Die Anlehnung des Pflichtenverzeichnisses an die 2 Tafeln des Dekalog's (V. 3—10. 11—18 und wieder V. 30—32. 33—36) blickt in beiden Bearbeitungen noch deutlich durch.

V. 2. Eingang und oberster Grundsatz, aus welchem alle die folgenden Einzelforderungen sich ableiten: die Israeliten sollen heilig sein, weil Jahve ihr Gott heilig ist. Er ist aber nicht die reifste Frucht hebräischer Cultur (*Kal.*), sondern von Anfang an Grund und Ziel des Mosaismus, daher auch in den verschiedenen Gesetzesschriften gleichmässig geltend gemacht Ex. 19, 6. 22, 30. Lev. 11, 44f. 20, 7. 26. Dt. 7, 6. 14, 2. 21. 26, 19. 28, 9. כל עדת בני ישראל] Formel

des A, s. Ex. 16, 2. — V. 3—8. Vorschriften über das Verhalten gegen Gott und die Aeltern, der 1. Tafel des Zehnworts entsprechend. Sämmtliche Worte von dieser, mit Ausnahme des in anderem Zusammenhang V. 12 erscheinenden Worts über den Namen Gottes, kehren hier, jedoch ganz kurz, wieder; weiter ausgeführt ist nur eine Opfervorschrift V. 5 ff. — V. 3. Aeltern- und Sabbathgebot vgl. Ex. 20, 12. 8. *fürchten*] „in Worten und Werken mit Ehrfurcht behandeln." Die Mutter stehe vorauf, weil von Natur das Kind den Vater mehr *fürchte* als die Mutter, meint *Rasch.*; s. aber 21, 3. *meine Sabbathe*] s. Ex. 31, 13. Dieselbe Formel wieder V. 30. 26, 2. [אֲנִי וגו׳ s. 18, 2. — V. 4. Verbot der Abgötterei und Bildgötterei vgl. Ex. 20, 3 f. (auch Ex. 20, 23. 34, 14. 17). [פְּנֹה אֶל auch V. 31. 20, 6. Sie sollen sich nicht *an die* אֱלִילִם *wenden* mit Bitten, Fragen, Gaben, oder geradezu *sich ihnen zuwenden* in Verehrung, um ihnen anzugehören (statt Jahve ihrem Gott), ebenso Dt. 31, 18. 20 bei C, sonst Hos. 3, 1. Ps. 40, 5. [אֱלִילִם nur im Plur., nicht von אֱלִילִי (*Hitz.* zu Jj. 31, 11), sondern von אֱלִיל, und dieses nicht Demin. von אֵל (*Movers* Phön. I. 654), sondern von אָל abgeleitet, aber in absichtlichem spöttischem Anklang an אֱלֹהִים und אֱלִילִים, bedeutet *Nichtige*, nicht im Sinn von nichtseiend, sondern (vgl. Jj. 13, 4) von eitel, nutzlos (wie sonst הֶבֶל, שָׁוְא u. s. w.). Der Name, bei Jes. häufig, kommt im Gesetz nur hier und 26, 1 (von den *gemachten* Götzen) vor. Ob er erst vom Bearbeiter hier eingeführt ist oder schon in der Ursammlung sich fand, lässt sich nicht entscheiden. [אֱלֹהֵי מַסֵּכָה wie 34, 17 bei C. — V. 5—8. Vorschriften über das Friedmahlopfer, wohl nur der Rest einer grössern Zahl von gottesdienstlichen Regeln, von R aufgenommen, weil sie mit 7, 11—21 bei A nicht ganz übereinstimmen. Auch waren bei diesem gewöhnlichsten aller Opfer „Unregelmässigkeiten am ehesten zu fürchten". — V. 5. Friedmahlschlachtungen *für Jahve* (s. zu 7, 11. 21. 17, 5) sollen sie verrichten לִרְצוֹנְכֶם (1, 3) d. h. „zum Wohlgefallen für sie, so dass Gott ein Wohlgefallen an ihnen hat". Zu diesem Zweck ist zwar auch manches andere zu beobachten (s. 22, 19—25), hier aber wird V. 6 ff. nur das rechte Verfahren mit dem Fleisch hervorgehoben. — V. 6 f. „Am Opfertag und am Tag darauf soll es verzehrt, der am 3. Tag aber vorhandene Rest mit Feuer verbrannt werden; isst man ihn da noch, so wird es als ein Essen verdorbenen Fleisches nicht wohlgefällig bei Gott sein. Der Vrf. gibt diese Vorschrift für alle Dankopfer, A nur für die beiden minder wichtigen Arten desselben, während er für die Hauptart ein strengeres Gesetz ertheilt, s. 7, 15—18." Ueber die Auslegung der Stelle bei LXX und in der Halakha s. *Frankel* Vorstudien S. 190. Die Beziehung des פִּגּוּל auf den Opferer selbst (*Vulg. Luth.*) kommt nicht in Betracht. — V. 8. S. 7, 18. 5, 1. „Er hat Jahve's Heiliges entweiht (22, 15. Num. 18, 32), sofern er hl. Opferfleisch wie gemeines Fleisch behandelt, alt verzehrt. Zum Sing. יְשָׁא s. 17, 14. Ex. 31, 14." Beiläufig ersieht man aus V. 5—8, dass die für diese Opfersachen gebrauchten Formeln von A nicht geprägt, sondern nur aufgenommen wurden. [ונכרתה וגו׳ könnte neben עונו ישא ein Zusatz sein. — V. 9—18.

„Vorschriften über das Verhalten gegen den Nächsten, besonders gegen den Elenden und Bedürftigen", also über Dinge der 2. Tafel des Zehnworts. — V. 9f. Eine Pentas kurzer, in der 2. p. S. gefasster und (wie V. 12. 14. 16. 18) durch אני יהוה abgeschlossener Gebote betreffend die Nachlese, die man bei Erndten und Herbsten dem Armen und Fremdling übrig lassen soll, damit er auch seinen Antheil an der Erndte und Lese habe. Dass mit diesen Geboten der Anfang gemacht wird, fällt auf, aber in Anbetracht von 23, 22 (bei A) steht zu vermuthen, dass einst (von R hier ausgelassene) Verordnungen über das Erndte- und Herbstfest zwischen V. 8 und 9 gestanden haben. Für das Alter dieser Gebote zeugt ausser der Form ihre Wiederholung 23, 22 bei A und im Dt. 24, 19—21 (23, 25f.). בְּקֻצְרְכֶם] *Ges.* § 61 A. 2; *Ew.* § 255, d. Uebrigens sind die 4 ersten Worte (in der 2. p. Pl.) nur Einleitung zur alten Pentas (s. 23, 22). „*Du sollst nicht vollenden den Rand deines Feldes zu erndten*, das Ackerstück nicht ganz bis an den Rand aberndten, *nicht die Lese deiner Erndte lesen*, die beim Schneiden und Binden zerstreuten Halme und Aehren zusammenlesen, *deinen Wein-* (und Obst-)*Garten nicht nachlesen*, die bei der Lese vereinzelt stehen gebliebenen Trauben und Früchte nachträglich einsammeln, *nicht zusammenlesen die Verstreuung* d. i. die einzelnen Früchte, Trauben und Beeren, welche beim Sammeln entfallen sind und zerstreut am Boden liegen; *dem Bedrängten und Fremdling sollst du sie lassen*." פֶּרֶט] nur hier, LXX τὰς ῥῶγας, *Targ. Pesch.* נְחָתָא (נשא), s. *Ges.* th. 1127; anders erläutert das Wort *Ew.* Alt. 288f. פֶּרֶם] „gewöhnlich Weinpflanzung, steht auch von andern Pflanzungen z. B. vom Oelgarten Jud. 15, 5. Das Dt. 24, 19—21 nennt neben פֶּרֶם die Oelpflanzung besonders, fügt die Vorschrift, man solle eine auf dem Feld vergessene Garbe nicht nachholen, hinzu und bezeichnet als Empfänger dieser Wohlthaten Fremdling, Wittwe, Waise. Auch gibt Dt. 23, 25f. die vornämlich auf die Bedrängten berechnete Bestimmung, dass man im Weinberg und Feld des Nächsten Trauben und Aehren pflücken dürfe, soviel man zur Sättigung brauche, jedoch ohne ein Gefäss und eine Sichel anzuwenden und ohne also Vorräthe mitzunehmen. Die Talmudisten haben im Tr. Pea das Gesetz weiter ausgeführt und bestimmt, dass die Pea mindestens $^1/_{60}$ des Ackerstücks umfassen müsse (M. Pea 1, 2), streiten aber darüber, ob von jedem, auch vom kleinsten Acker eine Pea zu geben sei (3, 6); den פֶּרֶם verstehen sie von den Baumpflanzungen und geben die Fruchtbäume an, die unter dieses Gesetz fallen sollen (1, 5)." — V. 11f. Fünf Sätze (die 4 ersten in der 2. p. Pl., schwerlich ursprünglich) wider Antastung fremden Eigenthums und Verletzung der Wahrheit und des hl. Namens Gottes. „Man soll nicht stehlen (Ex. 20, 15), nicht etwas abläugnen (s. 5, 21f.) und nicht lügen *an seinem Nächsten*" (über עֲמִית zu 5, 21) „d. h. nicht zum unredlichen und treulosen Lügner an ihm werden, ihn nicht täuschen und betrügen (Ps. 44, 18. 89, 34. Jes. 63, 8); nicht bei Jahve's Namen zu Lug und Trug schwören (Ex. 20, 7. 16)", und

dadurch sowohl wie durch Fluchen, unnützes oder sündliches Aussprechen u. s. w. *seinen Namen entweihen.* וחללת] vielleicht ursprünglich לא תחלל, doch s. V. 14b. תחלל] 18, 21. — V. 13 f. Fünf Sätze (in 2 p. S.) wider Uebervortheilung des Nächsten und Mishandlung des Gebrechlichen. „Man soll den Nächsten *nicht bedrücken und berauben,* indem man ihm etwas unrechtmässig entrisse, entzöge oder vorenthielte (s. 5, 21; Dt. 24, 14); dem (armen) Lohnarbeiter nicht über Nacht *den Lohn vorenthalten* (Dt. 24, 15). שכיר] s. 25, 44 f. Ex. 12, 49. Man soll den *Tauben* (Taubstummen) *nicht schmähen* und schelten, weil dieser Unglückliche nichts erwidern kann (Ps. 38, 15), gegen den Angreifer wehrlos ist; *vor den Blinden keinen Anstoss geben* d. h. ihm nichts in den Weg legen, damit er strauchle und falle, nach Dt. 27, 18 ihn auch nicht irre führen (vielmehr ihm ein Auge sein Jj. 29, 15). *und sollst dich fürchten vor deinem Gott*] der alles hört und sieht und so ruchlose Unbill nicht ungeahndet lassen wird", also vor seinem Zorn und seinen Strafen (יראּ mit מן im Unterschied von יראּ mit Acc.) „ebenso V. 32. 25, 17. 36. 43", vgl. Ex. 22, 22 f. (auch Ex. 4, 11 wornach Gott der Schöpfer auch des Tauben und Blinden ist). — V. 15 f. Fünf Sätze (in 2 p. S.) wider Ungerechtigkeit im Gericht, Verläumdung und Umtriebe gegen den Nächsten, vgl. Ex. 23, 2—8. Dt. 16, 19 f. *Ihr sollt kein Unrecht thun im Gericht*] in der Rechtspflege; ist blos Einleitung des Bearbeiters (vgl. V. 9), wie man aus der 2 p. Pl. sieht; vielleicht genommen aus V. 35. *Du sollst nicht die Person eines Geringen annehmen* d. h. „ihn begünstigen, auf seine elenden Umstände eine den Widerpart benachtheiligende Rücksicht nehmen" (Ex. 23, 3), *nicht die Person eines Grossen* (Vornehmen, Mächtigen) *schmücken* (Ex. 23, 3), ihn bevorzugen, *mit Gerechtigkeit den Nächsten richten.* Zu פנים s. Ex. 20, 3. 33, 14 f., zu נָשָׂא dabei Gen. 19, 21. 32, 21. Jes. 3, 3. עמית] 5, 21. *Du sollst nicht als* Schlenderer, Herumträger, Klatscher und *Verläumder* herum*gehen unter deinen* Stämmen, *Volksgenossen* (*Sam.* LXX בְּעַמֶּיךָ, s. Ex. 30, 33); *„sollst dich nicht stellen wider das Blut deines Nächsten* d. i. nicht gegen sein Leben auftreten, ein Bluturtheil über ihn herbeizuführen suchen. Zur Sache Ex. 23, 1. 7". — V. 17 f. Fünf Sätze (in 2 p. S.) über Hass, Groll und Rachsucht gegen den Nächsten und über Liebe zu ihm. Man soll nicht Hass gegen den Bruder im Herzen tragen. *Zurechtweisen soll man den Nächsten* d. h. „wenn man etwas gegen ihn hat, ihn offen zur Rede stellen und ihm sein Verhalten verweisen" (Prov. 17, 5. Matth. 18, 15 ff.). *Sollst nicht* über ihm d. h. *seinethalb eine Sünde* auf dich *bringen* oder laden, die du dann zu büssen hättest (V. 8. 22, 9. Num. 18, 32) s. zu 5, 1. „Im Geheimen genährter Hass führt zu bösen Thaten Gen. 4, 6 f." *Sollst dich nicht rächen noch* Zorn anhalten (Nah. 1, 2. Jer. 3, 5. 12. Ps. 103, 9) d. h. *grollen,* nachtragen im Verhältniss zu d. i. *gegen deine Volksgenossen,* und *deinen Nächsten lieben wie dich selbst;* das königliche Gebot (Jac. 2, 8. Matth. 22, 39), V. 34 auch auf die Fremdlinge ausgedehnt. — V. 19—32. „Vorschriften religiös-sittlicher Zucht in den

verschiedenen Verhältnissen des gemeinen Lebens". — V. 19. Zunächst 3 Gebote gegen naturwidrige Vermischungen, in 2 p. S., also aus dem alten Bestand und vielleicht nur der Rest einer vollen Pentas (vgl. Dt. 22, 5. 9—11), eingeleitet durch einen Satz des Bearbeiters in 2 p. Pl. (vgl. V. 9. 15): *meine Satzungen sollt ihr wahren*, hier um so treffender, als auch die vom Schöpfer der Natur anerschaffenen Gesetze Ordnungen und Grenzen חֻקּוֹת יַהְוֶה sind (Jj. 28, 26. 38, 33. Jer. 31, 35. 33, 25). „Man soll nicht zweierlei Vieh sich zusammen begatten lassen und also nicht Bastarde erzielen, nicht das Feld mit zweierlei unter einander gemischten Samen besäen und nicht aus zweierlei Stoff z. B. Wolle und Linnen gewebte Kleider tragen. רָבַע] s. 18, 23. יַעֲלֶה] vgl. 2, 12. Ex. 28, 43. 3, 22. שַׁעַטְנֵז] App. zu בֶּגֶד כִּלְאַיִם; es hat im Semit. kein Etymon, und stammt wohl wie שֵׁשׁ aus Aegypten (s. Ex. 25, 4), einer Hauptheimath der Weberei (s. Ex. 26, 1. 36). Die LXX geben *κίβδηλος* d. i. *verfälscht*, *unächt*. Nach ihnen hat man das Wort zu deuten durch kopt. ⲥⲁϩⲧ *textura*" (vielmehr *texere*, ⲥⲱϧⲓ *textura*) „und ⲛⲟⲩϫ *falsus* (*Peyron* lex. p. 224. 133 f.) und vielleicht שַׁעַטְנֹז auszusprechen". Anders *Ew.* Alt. 215. „Dt. 22, 5. 9—11 hat das Gesetz auch, es aber mit der Bestimmung erweitert, dass man auch den Weinberg nicht mit zweierlei Sämerei besäen, nicht Ochs und Esel beim Pflügen zusammenspannen und nicht Kleider vom andern Geschlecht tragen soll (Mann nicht in Frauengewand und umgekehrt). Das Wort שעטנז erklärt er von Zeug aus Wolle und Linnen, den beiden gewöhnlichen Kleiderstoffen der Hebräer (s. 13, 47), und für die verbotene Mischsaat setzt er den Verlust des ganzen Weinbergs als Strafe fest. Weiteres geben die Talmudisten im Tr. Kilaim und die Rabbinen z. B. bei *Hottinger* leg. Hebr. p. 374 ff. Ueber die verschiedenen Ansichten vom Sinn des Gesetzes s. *Win.* RW. II. 343. 652 f. Wie es scheint, beruht es auf der Idee der Reinheit. Die Dinge gehen rein und gut aus der Hand des Schöpfers hervor und sollen jedes in seiner ihm von Gott gegebenen Eigenthümlichkeit bestehen, also frei von Fremdartigem bleiben; die Vermischung bewirkt Verunreinigung und was aus ihr hervorgeht, ist unächt. Diese Idee passt zum vorliegenden Gesetz, welches aber freilich später im Dt. eine weiter ausgedehnte Anwendung erhalten hat. Ob die alten Hebräer die Vorschrift eingehalten haben, lässt sich nicht ermitteln. Die bei ihnen von Davids Zeit an erwähnten Maulthiere (2 Sam. 13, 29. 18, 9. 1 Reg. 1, 33. 18, 5 u. s.) können von Ausländern bezogen worden sein (s. 1 Reg. 10, 25). Dass die Priesterkleider aus Wolle und Linnen bestanden hätten (Jos. ant. 4, 8, 11. M. Kilaim 9, 1), ist nicht zu beweisen (s. Ex. 25, 4 S. 275)". Noch weniger kann Jes. 28, 25 (*Kal.*) gegen das Alter dieses Gesetzes angeführt werden. Gerade aus dem Gebrauch der Maulthiere seit David sieht man, dass darnach ein solches Gesetz nicht mehr gemacht worden wäre, und es ist wohl zu beachten, dass das Dt. das בהמתך לא תרביע כלאים weglässt. — V. 20—22. Ein Gesetz über Unzucht mit einer an einen Mann vergebenen Sklavin. Der Zusammenhang mit V. 19, dass hier von naturwidriger Vermischung verschiedener Stände die Rede wäre (*Kn.*), existirt nicht, denn Ehe

mit Sklavinnen war schlechthin erlaubt. Das Gesetz in der 3 p. S. gefasst und mit Strafbestimmungen versehen, gleicht, wenigstens im Anfang V. 20, den Gesetzen Cap. 20, auch 24, 16 ff., und stammt nach seiner zweiten Hälfte V. 21 f. aus der Bearbeitung des A, vgl. auch שִׁפְחָה (nicht אָמָה) V. 20. Man erwartet es hinter 20, 10. Entweder ist es durch Zufall hieher verschlagen, oder müssen in der Vorlage hinter V. 19 einige Gesetze über Ehebruch und dgl. gestanden haben, an die eines über Unzucht mit einer Sklavin sich anschloss; die ersteren hat dann R mit Rücksicht auf Cap. 18. 20 fortgelassen, dem letzteren aber die Fassung des A substituirt, und es nicht in Cap. 20 eingereiht, weil es auch dort unter den kurzen Sätzen zu lang erschien. — Wenn einer ein Weib beschläft, welches eine an einen Mann hingegebene Magd ist, aber losgekauft oder freigelassen noch nicht ist, also noch Eigenthum des Mannes ist und ihm als Beischläferin dient (Ex. 21, 7 ff.), „so kann das Vergehen, weil das Verhältniss keine ordentliche Ehe ist, nicht als Ehebruch mit dem Tod (20, 10) bestraft werden. Aber das Eigenthumsrecht des Mannes ist doch verletzt worden und deshalb muss es eine Ahndung geben". שכבת זרע] s. 15, 16. חפדה] Ex. 21, 8. נִתַּן] masc., *Ew.* § 295, b. נחרפת] nur hier, eig. *gepflückt, gebraucht.* Mit חֵרֵף *schmähen, verächtlich behandeln* und (Jud. 5, 18) *als etwas Geringes preisgeben* (*Ges. Kn.*) hat es nichts zu thun, noch weniger ist es geradezu s. v. a. אֲרוּסָה; *Onk.* gibt אחידא, LXX διαπεφυλαγμένη ἀνδρί. בִּקֹּרֶת] „Hap. leg., von בִּקַּר *suchen* (13, 36), *untersuchen* (27, 33) ist *Untersuchung* und dann wohl auch *Ahndung, Züchtigung* (vgl. zu diesen 2 Bedeutungen פקד)". *Ew.* Alt. 285 will *Unterscheidung:* so unterscheide man diesen Fall von wirklichem Ehebruch! Die Bildung wie מִלֵּאת und מִלֻּאָה (Ex. 28, 17. 20). Warum das Wort einer sehr späten Sprachstufe angehören soll (*Wel.* Gesch. I. 402), ist nicht einzusehen. „Dass die Rüge beide traf, lässt der Plur. לא יומתו (aber *Sam.* לא יומת) schliessen; worin sie bestand, sagt das Gesetz nicht; M. Kerith. 2, 4 setzt für sie Schläge fest". — V. 21 f. „Für seinen Eingriff in das Eigenthumsrecht des Nächsten soll er Gott einen Widder als Schuldopfer bringen, um sich vom Priester versöhnen zu lassen", s. darüber S. 432 f. Die sonderbare Deutung von *Hofm.* Schrftb.[2] II, 1. 260 f. widerlegt sich leicht. נסלח, כפר] 4, 20. מחטאתו] 4, 26. — V. 23—25. Ein Gesetz über die Behandlung des ersten Ertrags junger Fruchtbäume. Es kann, obwohl der Fassung nach jünger als V. 9—19, doch der Sache nach alt sein. V. 23. Wenn die Israeliten in's Land kommen (14, 34. 23, 10. 25, 2) und allerlei Fruchtbäume (מַאֲכָל wie Gen. 2, 9. 3, 6; A schreibt עֵץ פְּרִי; sonst s. Dt. 20, 20) pflanzen, so sollen sie eines jeden *seine Frucht als seine Vorhaut halten,* 3 Jahre lang sollen die Bäume *ihnen vorhäutig sein,* gelten, ihre Frucht *nicht gegessen werden.* יהיה] כֹּל ist Subj., daher Pl. ערלים. עָרַל] denom. von עָרְלָה (vgl. לָבַן Gen. 11, 3; כָּפַר Gen. 6, 14), demnach עָרַל עָרְלָה *Vorhaut häuten,* d. i. haben, ziehen, stehen lassen; was der vorhäutige Baum selbst thut, ist auf seinen Eigenthümer übergetragen, der desselbigen Frucht als seine Vorhaut hält oder behandelt d. h. aber schwerlich: sie beseitigt, ent-

fernt (LXX *Vulg. Onk. Ges. Kn. Ke.*), weil man die Vorhaut nicht dreimal beseitigt, sondern nur einmal; vielmehr: wachsen lässt, aber als Vorhaut d. h. naturwüchsig, ungeweiht erachtet und darum nicht benützt. Der Baum ist in seinen ersten 3 Jahren wie ein Knabe in den ersten 8 Tagen anzusehen. Derartiger Sprachgebrauch ist nicht „moderne Abstraktion" (*Wel.* XXII. 427), sondern wie נזיר 25, 5. 11 ein Beweis, wie tief diese religiösen Bräuche mit der Denkweise des Volks verwachsen waren. Uebrigens umfasst עֵץ (Gen. 1, 11) auch die Stauden und erklärt sich darnach Dt. 20, 6. 28, 30. Jer. 31, 5. „In den ersten Jahren bringen die jungen Obstbäume (und Reben) nur wenige vereinzelte Früchte, und was sie hervorbringen, hat etwas Unzeitiges (Jos. ant. 4, 8, 19) und Unvollkommenes (Philo de carit. p. 402 M.; Clem. Al. str. 2 p. 401); es ist dürftig und gering, auch von herbem und wildem Geschmack. Man soll solche Frucht wie einen wilden Auswuchs ansehen" und nicht benützen. Vom Abbrechen der angesetzten Früchte zur Beförderung der späteren Tragfähigkeit des עֵץ (*JDMich.*) ist überhaupt hier nicht die Rede. — V. 24. „Im 4. Jahr soll die ganze Frucht, die dann schon vollkommener ist, קֹדֶשׁ הִלּוּלִים eine Weihung des Lobes für Jahve sein d. h. diesem als hl. Gabe geweiht werden, zum Lob und Preis dafür, dass er solchen Segen in die Fruchtbäume gelegt und ihn den Menschen verliehen hat. Das Nähere dieser Weihe ist unbekannt (doch s. Jud. 9, 27). Die Gabe fällt unter denselben Gesichtspunkt mit der Erstgeburt des Menschen und Viehs (s. S. 126). Der erste Ertrag des Obstbaums gehört dem Schöpfer und wird ihm zum Dank geweiht. Das Gesetz bestimmt das 4. Jahr, in welchem die Bäume wohl in der Regel schon gute Früchte brachten, während man die unvollkommenen der frühern Jahre Gott nicht darbringen konnte". Für הִלּוּלִים hat *Sam.* (nach Dt. und Jer.) חִלּוּלִים *Ausweihung* (eines hl. Gegenstandes) zum gemeinen Gebrauch; über diese Variante und die daran sich knüpfenden feineren Rechtsfragen der Talmudisten sowie über den verkehrten Athnach bei פרי s. *Geiger* Ursch. 181 ff. — V. 25. Erst im 5. Jahr dürfen die Besitzer die Früchte geniessen. לְהוֹסִיף וגו׳] *hinzuzufügen euch seinen Ertrag*, d. h. nicht: so dass ihr da ihn euch zulegt, euch angedeihen lasset (*Kn.*), und noch weniger ist הוסיף s. v. a. אסף (*Wel.* XXII. 427), obwohl *Sam.* להאסיף hat, denn das würde füglich dem Essen vorausgehen, sondern: damit oder so dass er fortan jedes Jahr auch seinen Ertrag liefere; oder gar (*Ros. Ew.* Alt. 221) damit er euch künftig nur um so reicheren Segen trage, als eine Verheissung für Haltung des Gesetzes. — V. 26—28. Einige kurze Sätze wider verschiedene unheilige Bräuche und abergläubische Sitten, zwar (mit Ausnahme von V. 27b) in der 2 p. Pl. (s. V. 11 f.), auch nicht mehr deutlich pentadisch, aber doch auf uralten Worten beruhend. V. 26. Man *soll nicht essen* bei oder *sammt dem Blut* d. i. nichts geniessen, woran noch das Blut ist, Blutiges, vgl. 1 Sam. 14, 32—34. Ez. 33, 25; s. auch zu 17, 3—7 und zu 7, 26. עַל] s. Ex. 12, 8 f.; sonst steht dafür auch בְּ Gen. 9, 4 oder עִם Dt. 12, 23. הַדָּם] LXX verkehrt הָרִים. — Ebenso soll man nicht *wahrsagerische Künste* treiben. Ueber נְחַשׁ *οἰωνίζεσθαι* s. Gen.

44, 5. עוֹנֵן] targ. עַנָּן, also auf keinen Fall von עַיִן *Auge*, schwerlich auch von עָנָן aus Wolken wahrsagen oder gar Wolken und Wetter machen, oder verdeckte Künste treiben (*Kn.*), da ענן gar nicht bedecken bedeutet, sondern entweder (von عَنَّ *obvenit, accidit*) aus Erscheinungen, oder nach den LXX κληδονίζεσθαι (غَنَّ *Ew.* bibl. Theol. I. 234) aus Lauten und Geräuschen wahrsagen. — V. 27. *Ihr sollt nicht kreisförmig machen den Rand eures Kopfes*] d. h. nicht das Haar (von einer Schläfe bis zur andern) durch Abscheeren rund machen (περιτρόχαλα κείρεσθαι), „wie gewisse Wüstenaraber zu Ehren ihres Gottes Orotal thaten (Her. 3, 8), die daher קְצוּצֵי פֵאָה *Randgestutzte* heissen Jer. 9, 26. 25, 23. 49, 32. Auch die Solymer in Kleinasien schoren sich so (Jos. c. Ap. 1, 22). Bei den Griechen thaten dies die Buhldirnen (Hesych. u. σκαφίον) und bei den Franken die Untergebenen, während der Herr langes Haar trug (Agath. 1, 3). Mehr bei *Salmasius* de caesarie vir. p. 46 ff. פאה] 13, 41". *und nicht sollst du verderben den Rand deines Bartes*] durch Abscheeren verstümmeln, sondern ihn wachsen und stehen lassen; für die Priester besonders eingeschärft 21, 5. „Arabes mitrati degunt aut intonso crine; barba abraditur, praeterquam in superiore labro; aliis et haec intonsa (Plin. 6, 32). Die heutigen Araber halten den Knebelbart kurz oder schneiden ihn ganz ab (*Nieb.* Ar. 68)". — V. 28. „Man soll *sich wegen eines Todten nicht Einschnitte in das Fleisch machen*, sich nicht vor Trauer zerkratzen und zerfleischen vgl. 21, 5. לָנֶפֶשׁ] *hinsichtlich einer Seele* d. i. Person, hier einer todten wie 22, 4. Num. 5, 2. 9, 6. 7. 10; sonst steht das vollständigere מֵת נֶפֶשׁ 21, 11. Num. 6, 6, und Dt. 14, 1 wo dieses Verbot wiederholt und das des Glatzescheerens hinzugefügt ist, hat dafür erklärend מֵת. Die Stelle geht auf die Todtentrauer, die nicht wild, unbändig und wüthend sein soll. Diese Art Trauer war ganz gewöhnlich bei den Alten, den Hebräern" selbst trotz dieser Verbote, noch zu Jeremja's Zeit (Jer. 16, 6. 41, 5), Philistern (Jer. 47, 5), „Babyloniern und Armeniern (Cyrop. 3, 1. 13. 3, 3, 67), Scythen (Her. 4, 71), Römern (Quintil. decl. 10, 8), wo aber schon die 12 Tafeln den Frauen das genas radere untersagten (Cic. de leg. 2, 23); sie ist noch in Uebung z. B. bei den Persern (*Morier* zweite R. 189), Arabern (*Arvieux* Bed. 153), Abessiniern (*Rüpp.* II. 57). Mehr bei *Geier* de Ebraeor. luctu cp. 10". Bezüglich des im Dt. auch verbotenen Glatzescheerens s. Am. 8, 10. Jes. 3, 24. 22, 12. Mich. 1, 16. Jer. 16, 6. Ez. 7, 18. *Eingeätzte* oder eingebrannte *Schrift sollt ihr an euch nicht geben*, machen; über קַעֲקַע כְּתֹבֶת nur hier, *scriptio stigmatis* s. *Ges.* th. 1208. Als Trauerzeichen ist das nicht zu verstehen (da לנפש nur bei שָׂרַט steht). Eher könnte man an die zu Ex. 13, 16 erwähnten Religionszeichen denken; doch genügt es als Verbot der zumal bei wilden und halbwilden Völkern vielverbreitete Sitte der Tätowirung zu verstehen, sofern diese schon an sich eine Entstellung des Leibes ist. „In Aegypten kommt sie noch vor (*Lane* Sitt. I. 25. 35. III. 169), ebenso in Arabien (*Ar-*

vieux Bed. 115; *Burckh.* Bed. 40 f.)". — V. 29. Gebot wider die Buhldirnen, in 2 p. S. *Du sollst deine Tochter nicht entweihen, sie huren zu machen* d. h. sie zur (gewerbsmässigen) Hure zu machen. Zum blossen Wachen über der Keuschheit der Tochter passen die Ausdrücke nicht. Auch ist kein Grund, die זוֹנָה (mit *Kn. Kal.*) als קְדֵשָׁה zu verstehen. חַלֵּל] s. 18, 21; sie ginge ihrer Bestimmung als Mitglied des Volkes (V. 2) dadurch verlustig. Auch würde durch Heranziehung und Duldung solcher Dirnen das *Land* selbst d. h. die Landesbevölkerung (18, 25. Jud. 18, 30. Hos. 1, 2) hurerisch, an Unzucht gewöhnt, und *voll von Laster.* זִמָּה] s. 18, 17. — V. 30. *Meine Sabbathe sollt ihr beobachten, mein Heiligthum fürchten*] zum Theil schon V. 3b. Es beginnt hier eine neue Reihe von Einzelgeboten (V. 30—32 auf die erste, V. 33—36 auf die zweite Tafel des Dekalogs bezüglich), parallel der Reihe V. 3—29, wahrscheinlich Excerpt aus S nach der Bearbeitung des A, s. weiter zu 26, 1 f. Dieser Vermuthung widerspricht auch nicht מִקְדָּשִׁי (20, 3. 21, 12. 23), denn auch A hat diesen Ausdruck gelegentlich, zumal wo er in seinen Quellen stand (Ex. 25, 8. Lev. 12, 4. Num. 10, 21. 18, 1. 19, 20), und für ihn passt gut die Hervorhebung der Ehrfurcht vor dem Heiligthum (neben der Einschärfung des Sabbaths Ex. 31, 13 ff. 35, 2). מְקֻדָּשִׁי zu lesen (*Ew.* Alt. 145) ist wenigstens nicht unumgänglich. — V. 31. Gegen Befragung der אֹבֹת und יִדְּעֹנִים vgl. 20, 6. 27. Für das hohe Alter dieses Gesetzes zeugt 1 Sam. 28, 3. 9. הסיר] s. V. 4. לטמאה] 18, 20. 23. אוֹב] ist nach 20, 27. Dt. 18, 11. 1 Sam. 28, 7 f. der Wahrsagegeist, der im Wahrsager ist, oder den er hat oder fragt oder durch den er wahrsagt, dagegen nach 1 Sam. 28, 3. 9, wohl auch Jes. 8, 19 u. s. der mittelst seiner wahrsagende Mensch. Wie der Geist oder Mensch zu dem Namen אוֹב kommt, ist noch nicht ermittelt. Unwahrscheinlich sind die Deutungen: Feind (von איב! als hätte man einen zum Dämon herabgesetzten Wahrsagegott später Feind genannt, *Kn.* Proph. I. 237 ff.), aus der Unterwelt wiederkehrender, Revenant (von אוּב *Hitz.* zu Jes. 8, 19); am meisten Anhalt hat bis jetzt die Combination mit אוֹב *Schlauch* Jj. 32, 19, und scheint man mit dem Wort etwas Hohles, Aufgeblasenes, vielleicht auch hohl Tönendes (*Böttch.* de inf. 101) benannt zu haben (s. BL. V. 701; *Ew.* bibl. Theol. I. 242; *Baudiss.* Stud. I. 141 ff.); dazu stimmt, dass die LXX sowohl den אוֹב als den בַּעַל אוֹב fast überall mit *ἐγγαστρίμυθος* wiedergeben. In 1 Sam. 28. Jes. 8, 19 ist es ein Todtengeist, der durch den בעל אוב befragt und reden gemacht wird, aber Dt. 18, 11 wird der Todtenbefrager von dem שֹׁאֵל אוֹב unterschieden, und scheint also אוֹב nicht speciell den Todtengeist, sondern allgemeiner den *Wahrsagegeist* zu bezeichnen. יִדְּעֹנִי] *vielwisserisch, sehr kundig,* LXX einigemal *γνώστης* (sonst auch *ἐπαοιδός*); ist in allen 11 Stellen, wo es vorkommt, mit אוֹב durch וְ verbunden, und bezeichnet wenigstens 20, 27 sicher nicht den wahrsagenden Mann, sondern den *Wahrsagegeist,* durch welchen der Mann wahrsagt, kann aber natürlich wie אוֹב auch von dem Mann ausgesagt werden (z. B. 1 Sam. 28, 3. 9). Ob ein vom אוֹב verschiedener Geist (*Ew.* a. a. O. vermuthet *ὄφις Πύθων,* unterirdisches Schlangenorakel)

zu verstehen sei, ist nicht klar; möglich ist und fast wahrscheinlicher, dass derselbe Wahrsagegeist und Wahrsager nach der Art seines Redens ein אוֹב, wegen seiner Kundigkeit ein יִדְּעֹנִי genannt wurde. — V. 32. Gebot der Ehrfurcht vor dem Alter, in 2 p. S., aus ältester Quelle. *Vor grauem Haar* (Haupt) *sollst du aufstehen* (Jj. 29, 8) *und die Person des Greisen ehren*, denn Alter ist eine Gnade von Gott und Ehrenkrone (Prov. 16, 31. 20, 29) und steht durch seine Erfahrung (Jj. 12, 12) den Jüngeren gegenüber wie Aeltern den Kindern. ויראת וגו'] knüpft die Ehrfurcht vor diesem Hohen an die vor dem Höchsten, wie V. 14; wie dort, würde auch die Verachtung der Gebrechlichkeit des Alters der Ahndung Gottes anheimfallen. הָדַר פָּנִים] V. 15. „Ebenso gebietet Manu 2, 120 f. Aufstehen und Gruss gegen den Alten; dasselbe that der Jüngere bei den Aegyptern (Her. 2, 80), Spartanern (Plut. inst. Lac. p. 248 ed. Hutt.), Athenern (Aristoph. nub. 993). Bei den Römern ältester Zeit majores natu a minoribus colebantur ad deum prope et parentum vicem atque omni in loco inque omni specie honoris priores potioresque habiti (Gell. 2, 15). Diese Ehrerbietung gegen das Alter besteht noch heute im Morgenland (*Lane* Sit. II. 121). — V. 33—36 über Nächstenpflichten. V. 33 f. Pflichten gegen den Fremdling, worüber zu Ex. 22, 20. Ihn soll man nicht gewaltthätig behandeln (wie Ex. 22, 20. 23, 9), sondern wie einen Eingebornen aus der eignen Mitte behandeln, und ihn lieben wie sich selbst (Dt. 10, 19), was V. 18 gegenüber vom רֵעַ überhaupt verlangt hat. אֶזְרָח] Ex. 12, 49. Das Motiv כי גרים וגו' ebenfalls wie Ex. 22, 20. 23, 9. Gerade aus der Wiederholung dieser Sätze in den verschiedenen Gesetzbüchern sieht man, dass es sehr alte, nicht erst vom Dt. aufgebrachte Sätze sind. Auch ist es vielleicht nicht so zufällig, dass in der Pflichtentafel des C (V. 2—29) gerade dieses Gesetz fehlt, da er vielmehr immer vor dem Heidenthum der Fremden warnt. אֶתְהֶם] *Sam.* LXX *Targ. Pesch.* אִתְּכֶם. — V. 35 f. Gerechtigkeit im Gericht und Verkehr. לא תעשו עול במשפט] schon V. 15, aber dort entbehrlich, hier nicht. „Keinerlei Unrecht soll man thun im Handel und Wandel mit Längenmaass, Gewicht und Hohlmaass, also richtige Wage, richtige Steine, richtiges Epha und richtiges Hin führen. Die Steine sind abgewogene und wurden als Gewichte in einem Beutel geführt. אִיפָה] stammt vermuthlich aus Aegypten (*Ges.* th. 83), s. Ex. 16, 36. 29, 40. הִין] Ex. 30, 24". מִשׂוֹרָה] nur noch Ez. 4, 11. 16. 1 Chr. 23, 29, aber darum kein spätes Wort, da ja nicht einmal mehr ein etymon davon ersichtlich ist. Ein Wort im Volksmund war es sicher nicht (so wenig als unser Hohlmaass) und die ganze Unterscheidung בַּמָּדָה וּבַמְּשׂוֹרָה ist zu gelehrt, als dass sie in einem alten Volksgesetz vorkommen konnte; aber den Priestern mussten solche Begriffe und Ausdrücke geläufig sein. Aber V. 36 klingt und ist volksthümlich und alt (aufgenommen Ez. 45, 10). „Dt. 25, 13—16 wiederholt's in seiner Weise und verbietet auch zweierlei Gewicht und Maass zu führen. Die Sittenlehrer des Volks schärfen es ein (Prov. 11, 1. 16, 11. 20, 10. 23) und seine Uebertretung wird gerügt Am. 8, 5. Mich. 6, 10 f." אֲנִי—מְקַדֵּשְׁכֶם] auch diese Formel spricht für A, s. Ex. 29, 46. Lev. 11,

45. 22, 33. Num. 15, 41. — V. 37. Schlussermahnung zum Halten aller dieser Satzungen und Rechte, s. 18, 4 f. 26. 20, 22.

3) Cap. 20. *Strafbestimmungen* für die in Cap. 18 f. verbotenen Verbrechen und Laster, durch V. 7 f. in 2 Theile getheilt (V. 2—6 religiöse, 9—21 andere, meist geschlechtliche Vergehen), sammt Schlussermahnung V. 22—26, und Nachtrag V. 27. Mit Ausnahme von V. 2. 27, die zu A gehören, von V. 4 f., die von R stammen, und von einigen Dubletten in V. 10. 17 liegt C zu Grund (s. zu V. 3. 6. 22—24). Der Strafcodex war vielleicht einst umfassender; in seiner jetzigen (auszüglichen?) Gestalt soll er mit Cap. 18 f. correspondiren, aber ursprünglich verfasst ist er nicht mit Rücksicht auf diese (s. schon *Graf* 76 f. *Wel.* XXII. 427 f.), wenn er auch sachlich auf dem gleichen Standpunkt und an Alter nicht zurücksteht. Denn die schlimmsten in Cap. 18 namhaft gemachten Fälle der Blutschande (mit der Mutter Tochter Enkelin Vollschwester) sind hier gar nicht erwähnt (s. zu V. 12. 17); die Ehe mit des Weibes Schwester (18, 18) wird nicht verpönt; der Ausdruck V. 14 und 18 ist anders als 18, 17. 19; die Ordnung der Aufzählung weicht ab, auch da wo es nicht in dem Grad der Strafe begründet ist, z. B. V. 13. Bei alledem zeigt sich in Ausdruck und Formeln auffallende Verwandtschaft, und ist eine gemeinsame ältere Grundlage nicht zu verkennen (s. auch V. 19). V. 2—5. Bestrafung des Molechopfers (18, 21). [ואל־בני ישראל תאמר vgl. 17, 8. Die Wendung zeigt, dass vorher an Andere z. B. die Priester die Rede gegangen war, das Stück also nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht. [איש איש וגו׳ die Formel wie 17, 3. 8. 10. 13; sogar מִבְּנֵי für מִזַּרְעוֹ haben hier noch *Sam.* und hbr. Cod. Wer von seinen Kindern dem Molech hingibt, Israelit oder Fremdling, soll getödtet werden, vgl. Ex. 22, 19. [מות יומת wie im Bundesbuch (Ex. 19, 12. 21, 12. 15 ff. 22, 18) und sonst z. B. Ex. 31, 14 f. Er soll vom Volk gesteinigt werden; die gewöhnlichste Todesstrafe im Gesetz (s. *Win.* u. Steinigung). [רגם V. 27. 24, 14. 16. 23. Num. 14, 10. 15, 35 f. Jos. 7, 25 bei A; die andern (BCD) haben סקל (nur Dt. 21, 21 רגם). [עם הארץ wohl Zusatz des R (vgl. 4, 27) vgl. V. 4; ursprünglich באבן ירגמהו wie V. 27. — V. 3. Hier wird gedroht, dass Gott selbst sein Angesicht gegen ihn kehren (wie 17, 10), ihn wegen Verunreinigung des Heiligthums (15, 31) und Entweihung des Namens Gottes (18, 21) ausrotten werde. Das ist etwas anderes als die Strafbestimmung V. 2; beides schliesst sich aus. Sollte die Meinung sein, dass Gott durch das Volk die Ausrottung ausführen lasse (*Kn. Ke.*), so müsste V. 3 vor 2 stehen; auch ist הִכְרִית nicht sein eigenes Hiph. Aus demselben Grund ist auch nicht anzunehmen, dass [מות וגו׳ V. 2 Einschub in den Text sei, denn ein Einarbeiter hätte ihn hinter V. 3 eingesetzt. Vielmehr sind 2 vollständige Texte von R neben einander gestellt und zu ihrer Ausgleichung V. 4 f. hinzugeschrieben. — V. 4 f. „Sollten die Leute ihre Augen vor ihm verhüllen (Jes. 1, 15. Prov. 28, 27) d. i. sie zudrücken, so will Jahve selbst ihn, sein Geschlecht und alle, die den Unfug mittreiben, ausrotten. Seine Stammgenossen sind zunächst verpflichtet, ihn zu tödten; thun sie es nicht, so ver-

rathen sie, dass auch sie abgöttisch gesinnt und derselben Strafe würdig sind". Hier ist also die Drohung von V. 3 noch verschärft. זנה] auch V. 6; s. Ex. 34, 16. Lev. 17, 7. Bemerke ושמתי gegen אתן V. 3. 6 und 17, 10. — V. 6. Mit der Drohung der Ausrottung (wie V. 3) wird auch der bedacht, der sich an die Wahrsagegeister oder deren Inhaber (19, 31) wendet und ihren Unfug mitmacht (17, 7). Bemerke hier נפש, nicht איש. S. V. 27. אתו] s. 2, 1 (auch 17, 15). — V. 7 f. bezeichnen einen Abschnitt. V. 7 fast wörtlich wie 11, 44a könnte wie dort Unterschrift sein, kann aber auch Ueberschrift sein sollen. והתקדשתם] ihr sollt euch heilig halten, rein von allem Unreinen und Unsittlichen; fehlt zwar in *Sam.* LXX, wird aber durch 11, 44 geschützt. V. 8 wie 18, 5. 26. 19, 37 ist jedenfalls (wegen בי V. 9) überschriftlich zu fassen, vgl. die Unterschrift V. 22, so dass die Gesetzesreihe V. 9—21 ebenso ein- und ausgeleitet erscheint, wie die in Cap. 18. מקדשכם] Ex. 31, 13. — V. 9—16. In der folgenden Uebersicht gehen voran die mit dem Tod durch die Obrigkeit zu bestrafenden Verbrechen, nicht alle, die es überhaupt gibt (z. B. Mord nicht, s. dagegen 24, 12—23), sondern die in Cap. 18 verbotenen, sammt einem auf 19, 3 bezüglichen in V. 9, welcher Tödtung bestimmt dem, „welcher die Ehrfurcht gegen die Aeltern gröblich verletzt, indem er sie schmäht oder lästert, übereinstimmend mit Ex. 21, 17 vgl. 15". דמיו בו] *seine Blutschuld* (haftet) *an ihm*, er hat solche, ist also zu tödten. „Der Ausdruck ist dem vorliegenden Abschnitt eigenthümlich (V. 11—16. 27; fehlt nur V. 10. 14 f.). Aehnlich Jos. 2, 19. 2 Sam. 1, 16. 1 Reg. 2, 37. Ez. 18, 13. 33, 4". — V. 10. Todesstrafe auf Ehebruch (18, 20) für beide Schuldige vgl. Dt. 22, 22. אשר ינאף את א' רעהו] unmöglich blos Erläuterung des vollkommen verständlichen א' ת אשת איש, auch nicht Grundangabe (*Luth.*, als stünde כי את וגו'), sondern nur aus Zusammenarbeitung zweier Texte durch R erklärbar. Verwandter (*Ros.*) ist רע nicht. — V. 11 f. Ebenso für beide Schuldige auf Beischlaf mit des Vaters Eheweib (18, 8), worin zwar dem Wortlaut nach die Mutter (18, 7) eingeschlossen sein kann, dem Sprachgebrauch nach aber nicht ist, und mit der Schwiegertochter (18, 15). תבל] s. zu 18, 15. Dass um so mehr Blutschande mit Mutter, Tochter und Enkelin mit Tod zu bestrafen ist, versteht sich zwar von selbst, ist aber nicht gesagt. Der Verf. dieses Abschnitts setzte derlei Verbrechen kaum als denkbar oder vorkommend. — V. 13. Ebenso auf Knabenschande (18, 22) und V. 14 Ehe mit einem Weib und dessen Mutter (18, 17, obwohl hier der Ausdruck anders lautet). זמה] s. 18, 17. „Die Todesstrafe (gewöhnlich Steinigung s. V. 2) wird hier verschärft zur Verbrennung, nämlich nicht der Lebendigen (anders *Saalsch.* 459 f.), wie sich aus Jos. 7, 15. 25 ergibt, sondern der Getödteten; ebenso 21, 9. Gen. 38, 24". Diese Verschärfung ist vermuthlich darin begründet, dass es sich hier um eigentliche Ehe (נקח), dagegen V. 11 f. um Beischlaf (שכב) handelt. אתהן] natürlich nicht blos die eine (*Rasch.* u. A.) davon. — V. 15 f. Auch für Viehschande (19, 23) wird Tödtung des Menschen und des Thieres (vgl. Ex. 21, 28) angeordnet vgl. Ex. 22, 18. רבעה] Inf., *Ew.*

§ 238, a. — V. 17—21 folgen die mit göttlicher Ahndung belegten Vergehen. V. 17. Die Ehe mit der Halbschwester (18, 9; der Fall der Vermischung mit der Vollschwester wird gar nicht gesetzt s. zu V. 11 f.). Während V. 14 das einfache אֲשֶׁר יִקַּח gebraucht ist, wird hier noch hinzugesetzt: er sieht ihre Schaam und sie die seine. Man könnte das als einen Zusatz zur Abwehr einer Misdeutung des יִקַּח ansehen, aber da auch die Drohung doppelt ausgedrückt ist, so ist (wie V. 10) Zusammenarbeitung zweier Texte durch R anzunehmen, der zugleich das gewöhnlichere גִּלָּה oder חֶעֱרָה (V. 18 f.) in רָאָה geändert hat. Auch חֶסֶד הוּא (18, 9) vgl. V. 12. 14, hat seinen Doppelgänger an עֶרְוַת אֲחֹתוֹ גִּלָּה. Die eine Drohung ist עֲוֹנוֹ יִשָּׂא (19, 8), sehr verschieden von דָּמָיו בּוֹ und hier wohl nur auf göttliche Ahndung beziehbar (s. V. 20); dabei fällt der Sing. auf (in LXX *Vulg. Pesch.* Plur.), so dass es fast scheint, als wolle dieser Text nur den Fall der Nothzucht (2 Sam. 13) bezeichnen. Die andere Drohung ונכרתו וגו׳ weicht von der gewöhnlichen Formel מִקֶּרֶב עַמָּם ab, und möglich wäre darum, obwohl nicht nothwendig, dass hier eine durch Menschen zu vollziehende Ausrottung gemeint wäre. Die Zweideutigkeit des Textes ist vielleicht absichtlich (weil die Gesetzeskundigen nicht einig waren). Die Stellung des V. vor V. 18 und hinter V. 16 spricht nicht für Todesstrafe. בְּנֵי עַמָּם] 19, 18. — V. 18. Beischlaf mit der Menstruirenden (18, 19) wird mit Ausrottung (nicht: mit obrigkeitlicher Tödtung, *Kn. Ke. Kal. Wel.*) bedroht. Der angebliche Widerspruch mit 15, 24 (s. d.) ist wenigstens nach dem vorliegenden Text nicht vorhanden, denn וגלה וגו׳ weist deutlich auf Vermischung hin. דָּוָה] wie 15, 33. אֶת־מְקֹרָהּ — דָּמֶיהָ] wahrscheinlich blos erläuternder Zusatz, um die Ausrottung *beider* zu rechtfertigen. Dabei „ist מְקוֹר דָּמֶיהָ nicht wie 12, 7 vom Blutfluss selbst, sondern vom Ort desselben, der blutfliessenden Scham, gesagt". חֶעֱרָה] für גִּלָּה nur hier und V. 19. — V. 19. Gelinder ist die Drohung gegen Vermischung mit Mutter's und Vater's Schwester (18, 13. 12): sie nehmen eine Schuld auf sich und haben Strafe zu gewärtigen s. V. 17. 19, 8. Eigenthümlich ist hier der Anfang, ganz wie 18, 12 f.; er erweist die Bekanntschaft des Vrf. mit jenen Formeln. *denn sein Fleisch hat er entblösst*] s. 18, 6. — V. 20. Dieselbe Drohung gegen die Vermischung mit des Vater's Bruder's Weib (18, 14), nur dass hier das allgemeine חטאם ישאו wie 19, 17. 22, 9. 24, 15. Num. 9, 13. 18, 22; sonst (עון) durch ימתו׳ ע näher bestimmt wird. ימתו] soll nach den Rabb. von יהיו V. 21 sich so unterscheiden, dass durch letzteres ausgeschlossen wird: Kinder bekommen überhaupt, durch ersteres: Kinder behalten bis zu seinem Tod. — V. 21. Nur Kinderlosigkeit wird gedroht der Ehe mit des Bruders Weib s. zu 18, 16. נִדָּה] s. 18, 16. — V. 22—24. Schlussermahnung an die Israeliten, wesentlich zusammenstimmend mit 18, 24—30, nur ohne den dortigen Anachronismus, und durch die Sprache in V. 24 (אֲדָמָה *Land*, לָרֶשֶׁת, זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ) als Worte aus C kenntlich. הַגּוֹי] wie 18, 28. הִבְדַּלְתִּי] der Ausdruck ist gewählt, um auf V. 25 f. hinüberzuleiten. — V. 25 f. Als von Gott ausgeschieden sollen sie scheiden, „gehörigen Unterschied machen (11, 47) zwischen reinem

und unreinem Vieh und Geflügel und ihre Person nicht abscheulich machen (11, 43) durch die unreinen Thiere, von welchen (Acc. wie Gen. 9, 2) die Erde wimmelt und die Jahve ihnen ausgeschieden, dass sie sie als unrein meiden sollen. Heilig sollen sie sein, weil sie Jahve angehören und dieser heilig ist (19, 2)". Durch diese 2 Verse werden nicht blos die Cap. 11 vorgetragenen Gesetze dem Gesichtspunkt der Heiligkeitsforderung unterstellt, unter den sie auch gehören, sondern sie geben zugleich den Beweis, dass die hier zu Grund liegende Quelle C an dieser Stelle ein Gesetz über reine und unreine Thiere hatte (vgl. Dt. 14). S. weiter zu Cap. 11. — V. 27. Nachträgliche Verordnung, dass man männliche und weibliche Inhaber eines Wahrsagegeists (19, 31) steinigen (V. 2) soll. Da sie ihrem Inhalt nach alt ist (vgl. Ex. 22, 17. 1 Sam. 28, 3. 9) und dem Wortlaut nach (דמיהם בם s. zu V. 9) zu diesem Cap. stimmt, so erwartet man sie hinter oder vor V. 6. Dass sie nicht dort steht, sondern am Ende, hinter der Schlussermahnung, kann, wenn überhaupt einen, nur den Grund haben, dass R sie nicht in C, sondern nur in A fand. Zwar hat er in diesem Cap. auch einiges aus A eingearbeitet, aber nur, wo C die Parallele bot; wozu C keine bot, das hat er in seiner gewissenhaften Art an's Ende verwiesen vgl. 19, 30 ff.

c) Vorschriften bezüglich der Priester, hl. Gaben, Opfer Cap. 21 f.

In 5 besonderen Gesetzen, von denen das 1. und 3. zweitheilig ist; nämlich über Haltung und Führung der Priester und des HP. bei Trauerfällen und im ehelichen Leben 21, 1—9. 10—15; über die mit Leibesgebrechen behafteten Priester, ihre Ausschliessung vom Dienst am Heiligthum und ihre Zulassung zum Genuss der hl. Gaben 21, 16—23 sammt Schlussformel V. 24; über levitische Reinheit und Zugehörigkeit zur Familie des Priesters als Bedingungen des Genusses der hl. Gaben 22, 1—9. 10—16; über die Fehlerlosigkeit der Opferthiere 22, 17—25; noch 3 besondere Opfervorschriften 22, 26—30, sammt Schlussermahnung V. 31—33. — Auch diese Vorschriften sind unter den Gesichtspunkt der Heiligkeitsforderung gestellt (21, 6. 8. 12. 15. 23. 22, 2. 9. 16. 32) und bezeugen dadurch eine innere Verwandtschaft mit Cap. 18—20, wie auch oft genug, am Ende der Sätze, das kurze אֲנִי יְהוָה (21, 12. 22, 2. 3. 8. 30 f. 33), auch mit dem Beisatz מְקַדֵּשׁ (21, 8. 15. 23. 22, 9. 16. 32), erscheint wie dort. Dem Inhalt nach betreffen sie Dinge, die bei A nicht wohl unbesprochen bleiben konnten und die mit wenigen Ausnahmen (vgl. 21, 5. 10—12 mit 10, 6 f., und 22, 30 mit 7, 15) sonst nicht von ihm ausgeführt sind; sie stellen Priester, Opfer, hl. Gaben und Heiligthum ebenso in den Vordergrund, wie sonst A thut; es kommen darin eine Menge von Ausdrücken vor, die auch dem A (freilich nicht ihm allein) geläufig oder gar ihm eigenthümlich sind (z. B. in 21, 10. 22; לְרֹאשָׁם 21, 17. 22, 3; פֶּרֶכֶת 21, 23; זָר 22, 10. 12 f.; קָנְיָן 11; גְּדֵר פֶּלֶא 21; בֶּן־נֵכָר 25). Darum hat *Kn.* diese Capp. dem A zugesprochen. Allein die ihm eigenthümlichen Wendungen zeigen sich nicht überall gleichmässig;

Anderes ist ihm zwar nicht ganz, aber doch in dieser Häufung fremd, wie לֶחֶם אֱלֹהִים 21, 6. 8. 17. 21 f. 22, 25 (allerdings neben אִשֶּׁה 21, 6. 21) vgl. auch מְקֻדָּשׁ 21, 12 (nicht אֹהֶל מוֹעֵד), die Bezeichnung der Priester als זֶרַע אַהֲרֹן 21, 17. 21. 22, 3 f. und des HP. als גָּדוֹל מֵאֶחָיו 21, 10 (s. z. B. 16, 32); dazu kommt die oben bemerkte Verwandtschaft mit Cap. 18—20 (vgl. noch 21, 5 mit 19, 28; 21, 9 mit 20, 14). Man müsste also wenigstens (*Nöld.*) annehmen, dass A hier eine ältere Vorlage sehr stark benützt habe. Unstatthaft freilich würde diese Annahme, wenn darin etwas mit A unvereinbares vorkäme (*Wel.* XXII. 429 ff.). Aber bei 22, 14 (s. d.) ist das wirklich nicht der Fall, und dass in 22, 2—16 nicht blos auf die hl., sondern auch auf die hochheiligen Gaben Rücksicht genommen wäre (s. zu 22, 2) und in 22, 17—21 auch die Sünd- und Schuldopfer zur Erwähnung kämen, könnte man zwar erwarten, wenn A diese Stücke selbständig geschrieben hätte; es ist aber nicht weiter auffallend, wenn er sich an ältere Vorlagen anschloss, und wirkliche Widersprüche mit A liegen nicht vor. Gleichwohl wird man mit jener Annahme, dass diese Stücke ein auf älterer Vorlage gearbeiteter Text des A seien, nur bei Cap. 22 ausreichen, wo die Zeichen der Sprache des A durch das Ganze durchgehen, auch die Ueberschriften V. 1 f. 17 f. 26 und die Schlussermahnung V. 32 f. auf ihn hinführen und von V. 17 an die Anrede an Isr. herrscht. Dagegen in 21, 1—15, wo auch V. 1 ganz ungewöhnlich ist, hat R einem andern Bearbeiter (dem C) das Wort gegeben, den V. 1 selbst geschrieben, und er oder Spätere einiges in V. 10 und in 21, 16—24 aus A oder nach A eingesetzt. Bei A war wahrscheinlich der wesentliche Inhalt dieser Vorschriften in Cap. 10 mitgetheilt, und bezieht sich darauf vielleicht auch V. 24; R hat aber den Text des A dort nur verkürzt wiedergegeben, weil er C. 21 nach einer andern Quelle aufnehmen wollte. Was in Cap. 21 und 22 Gleichartiges erscheint (wie לֶחֶם א׳, זֶרַע אה׳, אֲנִי יהוה מְקַדְּשׁ, חִלֵּל אֶת־ u. A.) erklärt sich aus der dem A und C gemeinsamen Vorlage S. שָׁם ר׳ Die Annahme, dass ein in der Annäherung zu A begriffener Verf. diese Capp. geschrieben habe (*Wel.*), hat sich schon zu Cap. 17—20 als unannehmbar ergeben und erklärt auch hier nicht alle die Stellen, wo nicht blos annähernd, sondern ganz die Art und Sprache des A erscheint. Dass die Vorschriften dieser 2 Kapitel in der Hauptsache alt oder doch nur systematische Ausführungen alter Grundsätze, nicht aber esranisch (*Kal.*) sind, ergibt sich theils aus der Natur der Sache und den Anschauungen des Alterthums über diese Dinge, theils lässt es sich bei einzelnen Bestimmungen aus den andern Gesetzesschriften nachweisen (s. zu 21, 5. 9. 10—12. 22, 8. 27; auch Dt. 15, 21. 17, 1 zu 22, 17 ff., besonders Ez. 44, 20—31, der diese Kapitel schon vor sich hatte). Mal. 1, 6 ff. beweist somit nur Schlaffheit in der Erfüllung, nicht Nichtvorhandensein der Vorschriften. Dagegen aus 1 Sam. 21, 1—7 wird zu folgern sein, dass damals das Gesetz 22, 10—16 noch nicht ausgebildet war.

1) Cap. 21, 1—15: die Priester als von Gott zum Opferdienst geheiligte Personen sollen sich heilig halten, die Verunreinigung durch

Todte möglichst, Trauerzeichen und Entstellungen ganz meiden, auch in ihren ehelichen und häuslichen Verhältnissen fleckenlos dastehen; zuerst von den Priestern V. 1—9, dann vom HP. 10—15. — V. 1. אמר אל הכהנים בני אהרון] eine ganz ungewöhnliche, im Pent. sonst nicht vorkommende Einleitungsformel, die auch insofern nicht gut passt, als über die Priester in der 3 p. gesprochen wird und V. 8 das Volk angeredet ist. Von Priestern kurzweg ist sonst bei C die Rede (Ex. 20, 22. 24); בני אהרון wird ein späterer Zusatz sein. *Hinsichtlich einer Seele* d. i. todten Person (19, 28) *soll er sich nicht verunreinigen*, ihr also nicht nahen, sie nicht berühren, *unter seinen Volksgenossen* d. h. wie und wo diese es thun; mit לנפש ist בעמיו schwerlich zusammenzunehmen. עמיו] hier wie V. 4. 14 f. 19, 16 hat auch *Sam.* (wie LXX) den Sing. עמו, s. zu Ex. 30, 33. Ueber die verunreinigende Kraft einer Leiche s. Num. 19. Daher wird besonders den Priestern Berührung mit ihr untersagt. „Ebenso enthielten sich die äg. Priester und Opferschauer der Todtenfeier (Porph. abst. 2, 50); die syrischen zu Hierapolis mussten, wenn sie einen Genossen begraben hatten, 7 Tage den Tempel meiden, und wer einen Todten gesehen hatte, durfte erst am folgenden Tag den Tempel wieder betreten (Lucian. de Syr. dea 52 f.). Bei den Griechen blieben sie den Leichenbegängnissen fern (Plato de leg. 12 p. 947); bei den Römern durfte der Flamen dialis keine Leiche berühren (Gell. 10, 15), der Augur nicht attrectare feralia (Tacit. ann. 1, 62), der Pontifex keinen Leichenzug begleiten (Dio Cass. 56, 31), nicht einmal eine Leiche sehen (Serv. ad Aen. 6, 176; Seneca consol. ad Marciam 15; Dio Cass. 54, 28. 35). Daher steckten die Römer vor dem Leichenhaus einen Cypressenzweig auf, ne quisquam pontifex per ignorantiam pollueretur ingressus (Serv. ad Aen. 3, 64)". — V. 2. 3. „Nur bei den nächsten Blutsverwandten darf er eine Ausnahme machen, näml. bei Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder, auch bei der Schwester, welche nicht verheirathet, sondern noch Jungfrau ist. *die nahe zu ihm*] die in einem näheren Verhältnisse zu ihm steht, indem sie noch nicht durch Verheirathung in eine andre Familie übergegangen ist. Diese 6 Fälle führt auch Ez. 44, 25 an". Das Weib fehlt; ob absichtlich? oder weil diese Ausnahme als selbstverständlich galt? Die Talmudisten lassen das Weib in שְׁאֵר V. 2 (vgl. Gen. 2, 24) inbegriffen sein. Aus Ez. 24, 15 ff. folgt gar nichts, denn dort handelt sichs um Trauer und um einen nicht activen Priester. שְׁאֵר] s. 18, 6. לְאִמּוֹ] voran, auch 19, 3; die Mutter gilt also als näher denn der Vater (in Zeiten der Polygamie); *Sam.* LXX *Pesch.*, schon Ez. haben den Vater voran. הַמְקֹרֶבֶת אֵלָיו] nicht Bezeichnung der Vollschwester (*Kal.*); sonst würde es vor הבתולה stehen. — V. 4 nicht mehr erklärbar und wohl corrupt. בַּעַל] LXX ἐξάπινα (בְּבַעַל Num. 4, 20), schon zu בְּעַמָּיו nicht passend; *Vulg. Pesch.* in principe populi sui (לבעל?), aber בעל ist nicht *princeps*, obwohl auch *Onk.* רַבָּא hat und *JDMich.* gar den HP. versteht; als *Besitzer* Hausherr, Familienvater (*Luth. Ges.*), oder als *Ehemann* (*Abene. Ros. deW. Kn.*, zum Theil *Trg. Jon.*), aber בַּעַל ist noch nicht בַּעַל בַּיִת od. בַּעַל אִשָּׁה und die Construction taugt nichts; als

Familienvater durch die V. 7. 9 verbotenen Dinge (*Ke.*), ist schon durch die Stellung des Satzes verboten. Höchst sonderbar *Ew.* Alt. 367. Vielleicht ist בַּעַל verderbt aus בָּאַבָל, so dass (nicht jede, aber eine) ihn entweihende Trauer durch die V. 5 genannten Abzeichen verboten würde. לְהֶחֱלוֹ] Inf. Niph., *dass er sich entweihe* d. h. „seine Priesterwürde verleugnete und aus seiner Heiligkeit herausträte, vgl. V. 9. 15. 19, 29". — V. 5. Sie sollen an ihrem Kopfe *keine Glatze scheeren*, ἐπὶ νεκρῷ LXX, nach dem Zusammenhang wohl richtig, vgl. Dt. 14, 1, wo sie dem ganzen Volk verboten wird („was aber nicht hindert, dass sie oft genug vorkam Am. 8, 10. Mich. 1, 16. Jes. 3, 24. 22, 12. Ez. 7, 18"); nicht den *Rand des Bartes abscheeren*, was allen Israeliten verboten war (19, 27), nicht *am Leibe Einschnitte machen*, 19, 28 allgemein untersagt לְנֶפֶשׁ. Die Beziehung dieser 3 Verbote auf die Trauer ist nicht ausdrücklich bemerkt, aber doch wohl richtig (auch nach den Talmud.). יקרחה] Schreibfehler für יקרחו (wegen folg. ק־חה); von Jussiv יִקְרָחָה (*Ros. Ke.*) kann keine Rede sein. „Etwas mehr wird den Priestern 10, 6 untersagt. Dort aber handelt es sich um einen besondern Fall und das Verbot gilt zugleich dem Oberpriester (vgl. V. 10)". — V. 6. „Der Grund ist die Heiligkeit der Priester, welche Gott geweihte Diener sind und die Speise Jahve's (s. 3, 11) darbringen, daher Unreinheit und Entstellung zu meiden haben, um nicht Gottes Namen zu entweihen (s. 18, 21)". — קְדֹשׁ] vgl. Ex. 29, 36; sonst Esr. 8, 28; *Sam.* hat קדישים und ebenso die Uebers. — V. 7. Ihrer hl. Würde entsprechend sollen sie auch keine Buhlerin, Geschwächte und Geschiedene heirathen, folglich nur „eine Jungfrau oder auch (vgl. V. 14) eine Wittwe". Ausländerinnen z. B. Töchter von גֵּרִים sind nicht ausdrücklich (wie V. 14) ausgeschlossen, wohl auch nicht stillschweigend (*Kn.*); aus Ez. 44, 22 (wo die Forderungen geschärft sind) folgt nichts und zu Esra's Zeit werden (auf Grund von Ex. 34, 16. Dt. 7, 4) Priester und Laien in diesem Punkt gleich behandelt (Esr. 9, 1 f. 10, 18 ff. Neh. 10, 31. 13, 28 ff. Mal. 2, 11). חֲלָלָה] an eine קְדֵשָׁה (*Vulg.*) oder aus ungesetzlicher Ehe entsprossene (*Trg. Jon.*, *Talm.*) braucht man nicht zu denken; s. V. 14. — V. 8. Wie die Priester selbst heilig sind und sein sollen (V. 6 f.), so soll man auch *ihn heilig halten* d. h. nicht: durch schlechte Ehe seinen Stand nicht entheiligen lassen (*Ke.*), sondern, wie קָדֹשׁ יִהְיֶה לָךְ zeigt, „ihn als gottgeweihte, hl. Person ansehen und behandeln, seine hl. Würde respectiren" (*Kn.*). Dies (nicht das, dass Gott diesen Befehl gibt, *Baud.* Stud. II. 96) darum, weil Jahve, dessen Priester sie sind, selbst heilig ist und als solcher will, dass sie ein hl. Gottesvolk seien (20, 8; s. Ex. 31, 13). Angeredet ist Israel. Zu bemerken, dass gegen V. 5—7^{a}, aber wie V. 1—3 und 7^{b} vom Priester wieder im Sing. die Rede ist. מקדשכם] *Sam.* LXX מקדשם vgl. V. 15. 23. 22, 9. 16. — V. 9. „In der Familie des Priesters soll Zucht herrschen. Wann eine Priestertochter *sich entweiht zu huren*, so *entweiht sie ihren Vater*, macht ihm Schande, würdigt seine hl. Person herab, und soll die geschärfte Strafe des Verbrennens erleiden, worüber s. 20, 14. Ueber den Begriff des Hurens s. zu 19, 29. „Einen einzigen Fehltritt

meint der Vrf. offenbar nicht" (*Kn.*); Einschränkung auf die Verlobte oder Verheirathete (*Targ. Jon.*, *Rasch. Abene.*) ist gegen den Text. תָּחֵל Impf. Niph (V. 4), aber mit ganz ungewöhnlichem ־ֵ־; „*anfängt*" (*Pesch. Ar., deW. Kn.*) würde תָּחֵל erfordern und minder passend sein. אִישׁ פֹּהֵן] ein Priestermann s. Ex. 2, 14. — V. 10—15. Der HP. hat noch strengere Heiligkeitsforderungen zu erfüllen. חֲגוּרֹל] s. 4, 3. רוּצַק וגו׳] s. 8, 12. מִלֵּא וגו׳] s. 7, 37. „Er darf bei Trauer fällen nicht *loslassen sein Haupt* d. h. nicht mit losgelassenem, unordentlichem Haar einhergehen (13, 45), sondern hat es wohl geordnet zu tragen, um eine wohlgefällige Erscheinung zu sein. פָּרַע] *brechen, losbrechen,* dann *loslassen* von etwas (Prov. 1, 25. 4, 15 u. ö.), jem. *losmachen* von etwas (Ex. 5, 4), jem. *ausgelassen, zügellos werden lassen* (Ex. 32, 25. Prov. 29, 18. 2 Chr. 28, 19), auch *solvere crines, capillos* (Num. 5, 18), wo von פֶּרַע der freie Wuchs des Haars (Num. 6, 5. Ez. 44, 20). Ueber den Gebrauch, bei Trauer die Haare wild fliegen zu lassen, s. *Kirchmann* de funer. Rom. 2, 12 p. 200 ff. und *Geier* de Ebr. luctu 8, 2 f. Das Blössen des Hauptes d. i. Ablegen des Kopfbundes (*LXX Vulg. Kimch. Cler. JDMich. Ros.*) oder Abscheeren des Haars (*Ges. deW. Maur.*) bezeichnet der Ausdruck nicht. Er soll nicht *seine Kleider zerreissen*, wie Trauernde thaten (2 Sam. 1, 11. 3, 31. 13, 31. 2 Reg. 2, 12) nach allgemeinem Trauerbrauch; s. *Kirchmann* 2, 17 p. 241 f., *Geier* 22, 9 ff.; *Jahn* Arch. I, 2. S. 557". בָּגַד] nur noch 10, 6. 13, 45 scheint der bestimmtere Ausdruck für das *Einreissen* des Kleides gewesen zu sein, während קָרַע auch *abreissen* bedeutet (Lev. 13, 56). Ueber die spätere Unterscheidung in M. Sot. 1, 5 s. *Buxt.* lex. Talm. „Uebrigens geht die Stelle blos auf die Leichentrauer und Fälle wie Matth. 26, 56. 1 Macc. 11, 71. Jos. b. j. 2, 15, 4 fallen nicht unter dieses Gesetz. Den gemeinen Priestern waren beide Bräuche nicht verboten; 10, 6 beweist nichts dagegen". — V. 11. Zu Leichen soll er nicht eintreten und so sich verunreinigen, selbst nicht um des Vaters oder der Mutter willen. נֶפֶשׁ מֵת] wie Num. 6, 6, eig. *Person eines Todten.* — V. 12. Er soll, einer Leiche wegen, das Heiligthum, wo er Dienst thut, nicht verlassen (10, 7), wodurch er verunreinigt werden und zurückkehrend das Heiligthum entweihen würde. Ob das Heiligthum als sein gewöhnlicher Aufenthalt (1 Sam. 1, 9. 3, 2) vorausgesetzt ist (*Kn.*)? *denn die Weihe des Salböls seines Gottes ist auf ihm*] dieselbe Begründung, nur ohne נֵזֶר, 10, 7. נֵזֶר] „vgl. Num. 6, 7; s. zu 15, 31. Dass das Wort hier nicht das Diadem bezeichne (*Onk. Syr. Sam. Ar. Luth. Cler. Ros.*), ist klar". — V. 13. 14. „Heirathen darf er nur eine Jungfrau aus Israel, nicht eine Wittwe oder Entlassene oder *eine Geschwächte, Hure* d. h. eine gefallene Jungfrau. Die Buhlerin verbietet Verf. nicht wie V. 7, weil sich beim HP. das von selbst verstand". So (*Kn. Ke.*). Aber זָנָה deckt sich nicht mit חֲלָלָה, und scheint blos Glosse zu sein, von einem, der ein ausdrückliches Verbot auch hier erwartete, wie V. 7. *Sam.* LXX *Vulg.* setzen dann geradezu וְזוֹנָה. בְּבְתוּלֶיהָ] s. *Ew.* § 48, c. מֵעַמָּיו] Einige (LXX zu V. 13; Philo de monar. 2, 11 p. 229 M.) verstehen sein *Geschlecht* d. h. eine Priesterfamilie;

aber s. V. 1. 4. — V. 15. „Er soll seinen Samen nicht entweihen d. i. seine Nachkommenschaft nicht unedel und gemein machen, was sie würde, wenn sie nicht von einer des HP. würdigen Mutter abstammte". כי—מקדשו] vgl. V. 8; hier zum Abschluss, wie V. 23. 22, 9. 16. 32: so soll er sich halten, weil Jahve der ihn Heiligende ist d. i. wollte und will, dass er heilig sei.

2) V. 16—24 „Bestimmungen *über die leibliche Beschaffenheit der Aaroniden*, welche zu den Priestergeschäften zugelassen sein sollen". Sie sind als Rede Gottes an Mose, die er zu Aaron sagen soll, eingeführt. Aber nur V. 17 erscheint Anrede an Aaron (durch Aenderung von ursprünglichem מִזֶּרַע הַכֹּהֲנִים oder מִזַּרְעֲךָ אַהֲרֹן), nicht mehr V. 21; ebenso 22, 1—16; ein Beweis, dass die Stücke älter sind als die Ueberschriften; auch 21, 1—9 war vom Priester in der 3 p. die Rede. — V. 17. להקריב] *Sam.* להגיש, s. V. 21. „Kein Aaronide, an dessen Leib ein Makel ist, soll nahen, um die Speise Gottes (3, 11) darzubringen, soll den Altar und das Heiligthum betreten (V. 23). לדרתם] Ex. 12, 14. Gottes Diener sollen auch leiblich so vollkommen als möglich sein. Das Alterthum zog das Leibliche mit in die religiöse Verehrung (oben S. 478 ff.). Bei den Griechen war es *νόμος, τοὺς ἱερέας ὁλοκλήρους εἶναι* (Athen. 7, 55 p. 300; Etym. magn. u. *ἀφελής*. Plato de leg. 6 p. 759). Auch bei den Römern ward auf leibliche Fehllosigkeit gesehen (Plut. quae. Rom. 73), ein sacerdos non integri corporis galt als res mali ominis (Seneca exc. controv. 4, 2); eine Vestalin musste körperlich fehllos sein (Gell. 1, 12, 3)". — V. 18. Ausgeschlossen ist also der *Blinde*, der *Lahme;* ferner חָרֵם] „nach خَرَمَ *spalten, schlitzen, abschneiden* und أَخْرَمُ der an Nase oder Ohren oder Lippen oder Augen gespalten oder verstümmelt ist, bedeutet es *verstümmelt*, vornämlich im Gesicht (*Sam. Abus., ArErp.*, auch *Saad.* wenn man bei ihm اخرم für اخرس liest), wogegen die traditionelle Einschränkung auf den *Naseverstümmelten* oder *Plattnasigen* (LXX *Pesch. Trg. Jon. Vulg. GrVen. Talm. Raschi Kimch. Cler. deW. Ros. Ew. Kal.*) nicht richtig erscheint, weil sonst andere bedeutende Verstümmlungen, die gewiss vom Priesterdienst ausschlossen, nicht inbegriffen sein würden". Im Gegensatz dazu ist שָׁרוּעַ] *gestreckt* (Jes. 28, 20), einer *bei dem ein Glied zu lang oder gross ist* (nach *Kn.* auch: der ein Glied zu viel hat, wie 2 Sam. 21, 20). Zu speciell: grandi vel torto nasu wie أَشْرَعُ (*Vulg.*); mit zu langen Ohren (*Pesch.*); falsch *ὠτότμητος* (LXX *Ew.* Alt. 367). — V. 19. „Unfähig machen auch Arm- und Beinbruch, die damals wohl selten ordentlich geheilt wurden". — V. 20. „Ferner גִּבֵּן] *buckelig, höckerig* (*Ges.* th. 259). דַּק] *dünn, mager*, an Gliedmassen oder dem ganzen Leib unnatürlich dünn oder krankhaft abgemagert" (*Ges. deW. Kn. Ke.*) oder *zu klein, zwergartig* (*Targ.*); nicht in Betracht kommen *ἔφηλος* mit Sommersprossen (LXX), triefäugig (*Vulg. Ew.*), kurzsichtig, schwachsichtig, mit Staar behaftet (*Pesch. Talm. Rabb.*, schon *Trg. Jer.*) indem sie es

mit בעינו zusammennehmen, und dann auch גבן von einer Unregelmässigkeit der Augenbrauen (ܓܒܝܢܐ) verstehen. תבלל בעינו] *mit weissen Flecken im Auge* (*Pesch. Theod. Symm. Vulg. Saad. ArErp., GrVen., Ges. deW. Kn. Ew. Ke.*), indem die einen תְּבַלֻּל (Form תְּאַשֻּׁר *Ew.* § 161, c) als Subst. nehmen (z. B. *Pesch.* ܚܘܪܘܪܐ; *ὑπόχυμα Aq.*; Beschüttung, Befleckung *Kn.* s. 2, 4; *Vermischung Ke.*), also: in dessen Auge ת׳ ist, die andern als Adj. (z. B. *Ges.:* maculatus); nach den *Targ.* mit Ausschwitzung im Auge (חִלִּיז oder דְּחִלָּזוֹן בְּעֵינוֹי, zu חִלְזוֹנָא Schaalthier, Schnecke), wobei תְּבַלֻּל, gleichsam *beschneckt*, mit שַׁבְלוּל und תִּיבְלָלָא *Schnecke*, welche kriechend weissen Schleim absetzt, combinirt scheint (s. *Ges.* th. 213; *Levy* chald. WB. I. 424); nach LXX *πτίλλος* mit entzündeten oder angeschwollenen Lidern und ausgefallenen Wimpern. גָּרָב] „auch 22, 22. Dt. 28, 27; ist nach den Uebers., von denen *Targ. Arab. Syr. Sam.* dasselbe Wort haben, *die Krätze*, welche im Arab. und Syr. allerdings so heisst. יַלֶּפֶת] auch 22, 22; von LXX *GrVen. Targ. Sam. Vulg.* auf *die Flechte* gedeutet". מְרוֹחַ אֶשֶׁךְ] eig. *zerrieben der Hode* d. i. welcher zermalmte, zerdrückte Hoden hat". So *Onk., Targ. Jer., Sam., ArErp.; μόνορχις* LXX *Pesch.* (indem sie den Sing. אשך premiren). Dass מרח zum *Zerdrücken* der Hoden nicht passe (*Kn.*), wird man kaum behaupten können, und um Verschneidung (Dt. 23, 2) würde es sich nicht handeln. Aber statt מְרוֹחַ würde man מְרוּחַ lesen müssen. Dagegen gehen auf רָוַח *luftig, weit sein* zurück *Targ. Jon.* (דפחדוי נפיחין וקליטין), *Menach. b. Sar.* und *Juda b. Kureisch* (bei *Ewald* und *Dukes* Beiträge I. 121) und verstehen angeschwollene Hoden und den *Bruch* (hernia) *Vulg. Saad. Abus. Luth. Kn.* „Wasserhodenbruch ist in Aegypten eines der gewöhnlichsten Uebel (*Pruner* Krankh. 281 f.), bei welchem der Hodensack anschwillt, bisweilen auch die Hoden selbst. Man lese dann מֶרְוַח אֶשֶׁךְ *Weite der Hode* d. i. Erweiterung des Hodensacks" oder vielmehr nehme מְרוֹחַ als zusammengezogen aus מֶרְוַח. „Ein Subst. schliesst sich besser als das Adj. an das Vorhergehende an". — V. 21 im Wesentlichen Wiederholung aus V. 17, nur theilweise mit andern Ausdrücken (ob aus anderer Quelle?) soll den Uebergang zu V. 22 vorbereiten. — V. 22 f. „Die mit einem Makel behafteten Aaroniden sollen jedoch die Speise ihres Gottes essen d. h. davon leben und Antheil an den hl. Gaben ersten und zweiten Ranges haben". Ob מקדשי הק׳ ומן הק׳ ein Einschub (*Wel.*) oder ursprünglich sei, lässt sich nicht ausmachen. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים] „*Hochheiliges* (s. Ex. 26, 33) heissen die Opfergaben, welche in nähere Berührung mit Gott kommen und so eine höhere Heiligkeit erhalten, näml. Schaubrode (24, 9), das Rauchopfer (Ex. 30, 36), die im Heiligthum selbst geweiht wurden; das Sünd- und Schuldopfer (6, 18. 22. 7, 1. 6. 10, 17. 14, 13. Num. 18, 9), die beim Altare geschlachtet wurden (s. 1, 11. 14, 13), das Speisopfer (2, 3. 10. 6, 10. 10, 12), welches zum Theil auf den Altar kam, während beim Dankopfer vom Opferfleisch nichts dahin gelangte. Ausserdem vgl. 27, 28. Das Brandopfer, gewiss auch hochheilig, heisst nie so, denn die Bezeichnung hat Beziehung auf die Menschen, vom

Brandopfer aber erhielt kein Mensch etwas. Für das Hochheilige bestand die Vorschrift, a) dass kein Nichtaaronide b) nur die Männer unter den Aaroniden es verzehren sollen (6, 11. 22. 7, 6. Num. 18, 10) und zwar c) am hl. Ort, im Vorhof (6, 6. 19. 7, 6. 10, 12f. 24, 9. Num. 18, 10). Der Zustand der Reinheit versteht sich von selbst. Wer Hochheiliges berührte, ward heilig (6, 11. 20). Das Speisopfer von Mehl war ungesäuert zu verbrauchen (6, 9f.). קֹדֶשׁ] *Heiliges* heissen die Gaben, welche in keine so nahe Berührung mit Gott kamen, nämlich Dankopfer (7, 31ff. 10, 14f. 23, 20. Num. 6, 20f. Ex. 29, 27f.), Erstgeburt vom reinen Vieh (Num. 18, 15ff.), Erstlinge (Num. 18, 12f.), der Zehnte (Num. 18, 26ff. 27, 30f.), Gebanntes (Num. 18, 14). Diese Gaben gelangten nicht bis in's Heiligthum und, abgesehen vom Blut und Fett der Dankopfer und Erstgeburten, nicht auf den Altar. Für sie bestand, abgesehen vom Zehnten, die Vorschrift, a) dass alle männl. und weibl. Aaroniden sowie die weiteren Glieder der Priesterfamilien, sonst niemand daran Theil haben sollten (10, 14. 22, 10ff. Num. 18, 11. 19), b) alle Geniessenden im Zustande der Reinheit sein mussten (22, 3ff. Num. 18, 11. 13) und c) dass das Verzehren an reinem Ort zu geschehen hatte (10, 14)." מִקָּדָשַׁי] Plural mit Bezug auf das Heilige und den Altar; auch das Suff. von מִקְדָּשָׁם kann nicht wohl auf den Priester, sondern nur auf diese מִקְדָּשִׁים sich beziehen, die Gott zu hl. Oertern bestimmt. — V. 24. Mose machte die aufgetragenen Vorschriften bekannt. Eine Art Unterschrift (vgl. 23, 44) nicht blos zu Cap. 21, sondern (vgl. V. 1 und 16f.) mindestens zu Cap. 20f., vielleicht zu Cap. 17—21. Unklar ist, warum gerade hier und nicht z. B. hinter Cap. 22. Vielleicht hatte R einen Abschnitt des A vor sich, wo die Promulgation dieser (oder ähnlicher) Gesetze erzählt war, z. B. Cap. 10, 6ff.

3) Cap. 22, 1—16. *Vorschriften über die Heilighaltung der hl. Gaben*, näher wer davon anrühren und geniessen darf und wer nicht, eingeführt als Befehl Gottes durch Mose an Aaron und seine Söhne. — V. 2 gibt, in der 3. p. angeknüpft, eine allgemeine Inhaltsangabe zum Folgenden, vgl. zu dieser Wendung 16, 2. Ex. 14, 2. Rede zu ihnen, dass „sie sich sondern sollen *von den Weihungen* der K. Isr. d. h. hinsichtlich derselben die gehörige Zurückhaltung und Enthaltung beobachten, und meinen hl. Namen nicht entweihen sollen (18, 21), *welche sie* (die Isr.) *mir weihen*." אשר הם וגו'] nachträgliche Apposition zu קָדְשֵׁי, um diesen an sich sehr weiten Begriff näher zu bestimmen als hl. Gaben. V. 3—9 führen aus, dass unrein gewordene Priester im Zustand ihrer Unreinheit dieselben nicht berühren und essen sollen. Ueber die Anrede V. 3 s. zu 21, 16. Ein Unterschied zwischen Heiligem und Hochheiligem wird hier nicht gemacht. Es handelt sich um das Heilige (Gaben zweiten Rangs), das ausserhalb des hl. Orts verzehrt wurde; beim Hochheiligen verstand sich der Zustand des Reinseins (s. 21, 22) von selbst. — V. 3. לדרתיכם] Ex. 12, 14. וטמאתו עליו] Zustandssatz. מלפני] entspricht hier beim Priester dem sonstigen מקרב עמיו. „Der priesterl. Dienst wird als ein Stehen לִפְנֵי יְהוָה bezeichnet Dt. 10, 8. 18, 7. Jud. 20, 28 u. ö." — V. 4—7.

אִישׁ אִישׁ] s. 17, 3. „Jeder Aaronide soll, während er aussätzig (13, 3) oder samenflüssig (15, 2) ist, nicht von den hl. Gaben essen; dies bis dahin, wo er wieder rein wird. Ueber אכל mit בְּ s. Ex. 12, 43. Andre Verunreinigungen haben eine kürzere Dauer. Wer näml. einen durch eine Leiche Verunreinigten (19, 28. Num. 19, 22) anrührt oder aus wem ein Samenerguss geht, unwillkührlich oder durch Beischlaf (15, 16. 18) oder wer ein Kriechthier (11, 29 ff.) oder einen Menschen z. B. Aussätzigen, Samenflüssigen (13, 45. 15, 2 ff.) anrührt, hinsichtlich dessen er unrein wird: der soll *bis an den Abend* (oben S. 476) unrein sein und nicht vom Heiligen essen, sondern er hat zuvor seinen Leib zu baden und wird erst nach Sonnenuntergang, womit der laufende Tag zu Ende geht, wieder rein; dann mag er essen von dem Geweihten, welches ihm zu seinem Unterhalt zugewiesen ist. Zu לְכֹל טֻמְאָתוֹ vgl. 5, 3 f. 11, 26. 16, 16. Ex. 28, 38." — V. 8. Gefallenes und Zerrissenes ist den Priestern überhaupt verboten; ebenso Ez. 44, 31, wo es noch präciser ausgedrückt ist. Den andern Isr. ist es auch verboten, aber mit milden Lustrationsbestimmungen s. zu 17, 15 f. — V. 9. ושמרו את־מ׳] 8, 35. 18, 30. לא ישאו עליו חטא] 5, 1. 19, 17. Die Suffixe gehen auf das zu wahrende קֹדֶשׁ. Die Schlussformel wie 21, 15. — V. 10—16 bestimmen, wer ausser den Priestern von den hl. Gaben essen dürfe und wer nicht. „Ein Fremder soll nicht davon essen, z. B. nicht der Beisass und Lohnarbeiter (s. Ex. 12, 49) des Priesters, denn er gehört nicht zu dessen Familie. זָר] der Begriff bestimmt sich immer näher nach demjenigen, welchem einer fremd ist. Das Wort bezeichnet z. B. den Nichtpriester (V. 12. Num. 3, 10. 38. 17, 5. 18, 7. Ex. 29, 33. 30, 33), den Nichtleviten (Num. 1, 51. 18, 4), ferner den Nichtverwandten (Dt. 25, 5). Fremdes Feuer ist das im Jahvedienst unzulässige (10, 1. Num. 3, 4. 26, 61), ebenso fremdes Rauchopfer (Ex. 30, 9). Hier und V. 13 steht das Wort vom Nichtangehörigen der priesterl. Familien, welcher bei den hl. Gaben unzulässig ist. Uebrigens gehört es dem elohist. Sprachgebrauch an." — V. 11. Sklaven eines Priesters, sowohl um Geld erkaufte als hausgeborne, mögen davon essen. „Sie gehören mit zur Familie (wurden auch beschnitten Gen. 17, 12 f. und zum Passah zugelassen Ex. 12, 44 f.)." Dagegen hebr. Sklaven des Priesters wollen die Talmudisten als זָר behandelt wissen. קנין] Gen. 31, 18. 34, 33. 36, 6; als *Erwerb seines Geldes* d. i. für sein Geld. — V. 12. „Dagegen hat die Tochter eines Priesters, wann sie einen fremden Mann d. h. Nichtpriester heirathet, keinen Antheil mehr an der Hebe (S. 453) der hl. Gaben. Denn sie geht in eine Laienfamilie über (vgl. 21, 3). — V. 13. Kehrt sie als Wittwe oder Entlassene, aber kinderlos in das Vaterhaus zurück, so isst sie wieder am Tisch des Vaters. Anders, wenn sie Kinder hat; diese sind, weil sie einen Nichtpriester zum Vater haben, ausgeschlossen, mit ihnen die Mutter, die sich im Essen nicht von ihnen trennt." — V. 14. „Wann ein Laie aus Versehen (4, 2) eine hl. Gabe verzehrt, so hat er dem Priester eine andere dafür zu erstatten und $^1/_5$ des Werths hinzuzufügen (5, 16) zur Busse." Dass dies im Widerspruch

stehe mit 5, 14—16, wo noch ein אָשָׁם dazu verlangt werde (*Kal.* II. 476; *Wel.* XXII. 430; Gesch. I. 77), ist nicht richtig. Denn dort handelt es sich um Veruntreuung, Nichtablieferung heiliger Gaben, hier um das Essen von einem nur dem Priester und seinem Haus zustehenden קֹדֶשׁ. Dass dieser Fall leichter beurtheilt wurde, als jener, ist nur natürlich, und Schlüsse auf Verschiedenheit der Zeit und des Vrf. beider Gesetze lassen sich daraus nicht machen. — V. 15. „So ist zu verfahren, damit das Heilige heilig gehalten werde. Die Priester sollen die hl. Gaben der Isr., das, was sie für Jahve abheben, nicht entweihen d. h. eine Entweihung derselben nicht geschehen und geschehene Entweihung nicht ungerügt lassen.“ Dass die Priester Subj. im Satz sind, ergibt sich aus קדשי בני ישראל und aus dem Tenor des ganzen Gesetzes, das an die Priester gerichtet ist (gegen *Ke.*). — V. 16. Die Negation von V. 15 wirkt fort (V. 9. 19, 12. Ex. 28, 43. Num. 16, 14. Dt. 7, 25). Sie sollen die Isr. nicht *ein Vergehen der Verschuldung* (4, 3) auf sich laden lassen, dadurch dass sie (Nichtberechtigte) ihre hl. Gaben essen (*Kn.* will: bei dem Gebrauch, den sie, *die Priester,* von ihren ק machen). Die Erklärung des V. ohne Negation: und man soll sie (die aus Versehen essenden Laien) ein Schuldvergehen tragen lassen (durch Auflegung der V. 14 erwähnten Busse), wenn sie die ק essen (*Ke.*), hat die Unbestimmtheit des עון אשמה und den Sprachgebrauch von נשא עון gegen sich. Die Schlussformel wie 21, 15.

4) V. 17—25. *Vorschriften über die Beschaffenheit der Opferthiere,* an Priester und Israeliten gerichtet. Die Einleitungsformel V. 17. 18a genau wie 17, 1f., ebenso איש איש מבית ישראל wie 17, 3. 8 u. s. w. — Grundlegend wird hier geboten, jedes Opferthier soll תְּמִימִם *vollkommen* d. i. fehllos, mit keinem Gebrechen und Makel behaftet sein, was dann in den Regeln über die Brand- Dank- Sünd- Schuldopfer immer wieder besonders bemerkt wird. Selbst Dt. 17, 1 schärft es ein (vgl. noch Dt. 15, 21 f.). „Die religiöse Ehrfurcht verbot, etwas irgend Tadelhaftes Gott, welchem das Vollkommenste gebührt, darzubringen. Es war eine Frechheit, wenn man in Nehemia's Zeit blinde, lahme und kranke Thiere zu Opfern nahm (Mal. 1, 8. 13). Das übrige Alterthum stimmt damit überein.“ Ueber die Opfertafel von Marseille s. *Schröder* phön. Spr. S. 246. „Ueber die Aegypter (Ex. 8, 22) s. Porph. abst. 4, 7. Bei den Griechen und Römern mussten die Opferthiere *τέλεια καὶ ὅλα* sein (Athen. 15, 16 p. 674. Plut. de defect. orac. 49. Lucian. de sacr. 12. Suidas u. *κόλουρα.* Plin. 8, 70. Seneca exc. contr. 4, 2. Ovid. met. 15, 130. Serv. ad Aen. 4, 57. 6, 38; am vollständigsten gibt Pollux onom. 1, 1, 26 die Eigenschaften des Opferthiers an; *τέλειος* bei Homer Ili. 1, 66. 24, 34 und Herod. 1, 183. 6, 57 bezieht sich wohl auf das Ausgewachsensein). Mehr bei *Boch.* hz. I. 594 ff. und *Bähr* II. 296 f. Dass das Opferthier auch kein Joch getragen haben durfte, wird einigemal vorgeschrieben (Num. 19, 2. Dt. 21, 3), nicht aber beim Opfergesetz, war also sicher keine allgemeine Opfervorschrift (*Ew.* Altth. 43).“ — V. 18—20. „Der Israelit oder Fremdling, welcher sein

Opfer darbringt zum *Brandopfer* (S. 388 f.), hinsichtlich ihrer Gelübde und Freiwilligen, welche sie Jahve darbringen d. i. sei es als gelobtes oder freiwilliges (s. 7, 16): der soll es darbringen zum Wohlgefallen für euch (s. 1, 3), also fehllos, männlich (1, 3) von den Rindern, Schafen und Ziegen; ein anderes wäre nicht wohlgefällig. לכל וגו׳] vgl. V. 5. לְרַצֹּנְכֶם] sc. תַּקְרִיבוּ. — V. 21. Wann einer ein Friedmahlopfer (S. 407 f.) darbringt, sei es, dass er ein Gelübde weiht, sei es zu einem Freiwilligen, vom Rind- oder Kleinvieh: so wird es fehllos zum Wohlgefallen gereichen. פַּלֵּא נֶדֶר] *ein Gelübde aussondern* d. i. ein versprochenes Opfer weihen; bei A noch Num. 15, 3. 8 wie auch הִפְלִיא in demselben Sinne 27, 2. Num. 6, 2. Bei נֶדֶר stellen sich die Bedeutungen ähnlich (s. 15, 31).“ — V. 22. „Makel an Opferthieren sind aber עִוֶּרֶת *Blindheit* eines Auges oder beider, שָׁבוּר *Gebrochenes* d. i. Bruch einer Gliedmasse (Ex. 22, 9), חָרוּץ *Geschnittenes* (nach حرص), gemeint ist die durch Verwundung bewirkte Verstümmelung überhaupt (*Onk. Syr. Vulg., GrVen., Abus., ArErp.*), nicht eine besondre z. B. des Schwanzes (*Saad.*), der Zunge (LXX), der Augenlieder (*Jonath.*), dieser und der Lippen (*Talm. Rasch.*), dieser beiden und der Zähne (*Siphra*). Das Wort entspricht dem חָרוּם 21, 18. יַבֶּלֶת] von יָבַל *fliessen,* bezeichnet wohl Geschwüre, welche eitern und fliessen, nicht Warzen (LXX, *Talm. Saad. Kimch. Rasch.*), Blattern, Bläschen (*Vulg.*), Schuppen, Schaben (*Abus.*), Schlaffheit (*Syr. ArErp.*), Augenübel (*Jonath.*). גָּרָב, גַּלֶּבֶת] *Krätze* und *Flechte* wie 21, 20.“ — V. 23. „Zum Freiwilligen indess, nicht zum Gelübde (s. 7, 16) soll ein nicht ganz fehlloses Thier zulässig sein. עָשָׂה] s. Ex. 29, 38; *Sam.* תעשו. שָׁרוּעַ וְקָלוּט] von *Onk.* gegeben durch יַתִּיר und חַסִּיר, von *GrVen.* ὑπερτεταμένον und βεβραχυμένον, von *ArErp.* und *Abus.* زايد *redundans* und ناقص *diminutus, imperfectus*, bezeichnen also Thiere, welche zu viel oder zu wenig haben, bei denen Zahl und Grösse der Gliedmassen das Normale übersteigen oder nicht erreichen. Bei den Griechen musste das Opferthier ἀφελής sein (Pollux 1, 1, 26), was Hesych. erklärt: *μήτε πλεονάζων μήτε δέων τι τοῦ σώματος.*“ Ueber שָׁרוּעַ s. 21, 18. קָלוּט] *verkrüppelt* s. *Ges.* th.; die alten Ueb. und Erklärer gehen wunderlich auseinander“; LXX *Vulg. Pesch.* (*Ew.* Alt. 367) verstehen: am Schwanze verstümmelt. — V. 24. „Unzulässig sind auch verschnittene Thiere wie sonst im Alterthum, wo man nur den Todten verschnittene Thiere opferte (Etym. magn. u. ἔντομα, Suid. u. *ἐντομίδαι* und Schol. ad Apoll. Rhod. 1, 587). Auch bei den homerischen Opfern sind die Thiere unverschnitten (Ili. 23, 147). Die Alten erwähnen verschiedene Arten der Verschneidung, von welchen man bei den Kälbern das comprimere testiculos et paullatim confringere für die zweckmässigste hielt (Aristot. h. a. 9, 37, 3. Colum. 6, 26. 7, 11. Pallad. 6, 7). מָעוּךְ] *gedrückt*, ist ein Thier mit zerdrückten oder zerquetschten Hoden, כָּתוּת] *geschlagen* ein solches mit zerschlagenen oder zerklopften, während נָתוּק] *abgerissen, losgetrennt* auf das Abdrehen, Abklemmen und כָּרוּת] *ausgerottet* auf das

Aus- und Abschneiden der Hoden geht. Die Stelle lässt schliessen, dass den Hebräern die Verschneidung der Thiere bekannt war wie sie es auch im heutigen Morgenland ist. In Abessinien verschneidet man die Böcke (*Rüpp.* II. 21), in Ḥauran die Hengste, Stiere und Schafböcke (*Seetz.* I. 75), in Arabien bindet man den Schafen und Ziegen den Hodenbeutel ab (*Wellst.* I. 214. *Nieb.* Ar. 82); die meisten orient. Völker jedoch verstümmeln die Widder nicht (*Sonnini* I. 328) und im Innern der arab. Wüste findet man keine Wallachen (*Burckh.* Bed. 350). ובארצכם לא תעשו] *und in eurem Land nicht machen*, nämlich פָּרוּת — מָעוּךְ, d. i. die Thiere auf keine Art verschneiden (vgl. Aehnliches 19, 19). Dies die herrschende Erklärung, schon bei Jos. ant. 4, 8, 40. Allein *Verschnittene machen* für *Thiere verschneiden* wäre ein wunderlicher Ausdruck, ein allgemeines Verbot der Verschneidung passt unter die Opfervorschriften nicht; auch würde Verf., hätte er ein solches gegeben, verschnittene Thiere nicht noch für's Opfer besonders verboten haben." So weit *Kn.;* man kann hinzufügen, dass für die Landwirthschaft Verschneidung der Rinder fast unumgänglich war. Aber die Erklärung (*Kn.*) des עָשָׂה vom *Bereiten* des Opfers (s. zu Ex. 29, 38; in der Regel mit Prädicatsobject) und des בְּאַרְצְכֶם als Gegensatz gegen die unreinen Heidenländer, ist noch unrichtiger, weil in dem voraufgestellten בארצכם liegen würde, dass sie in fremden Ländern Verschnittenes opfern dürfen. Möglich ist nur noch: *und* (auch) *in eurem Land* (im Gegensatz gegen die Wüste, in der ihr jetzt seid) *sollt ihr* es *nicht thun* (näml. verschnittenes opfern). Der Zusatz schneidet dann die Ausflucht ab, dass das Gesetz für die Zeit der Ansiedlung in Kenaan, wo man zum Landbau verschnittene Thiere hielt, nicht mehr gelte. Doch erwartet man תַּעֲשׂוּ כֵּן. — V. 25. Auch aus der Hand (Num. 5, 25. Jes. 1, 12) der Fremden oder Ausländer (s. Ex. 12, 49; verschieden von den גרים V. 18. 17, 8f. Num. 15, 14) sollen sie Jahve kein Opfer darbringen *von allen diesen* d. h. fehlerhaften oder castrirten Thieren, denn *ihr Verderbtes ist an ihnen*, sie haben einen Schaden an sich und dienen ihnen darum bei Gott nicht zum Wohlgefallen. Vorausgesetzt ist, dass auch Fremde dem Jahve für sich opfern lassen dürfen (also das Gegentheil von dem, was *Wel.* I. 390 den Vrf. sagen lässt). Bei der traditionellen Erklärung von V. 24b könnte man hier das Verbot, von Fremden *erkaufte* castrirte Thiere zu opfern, finden, was zu ירצו לכם besser passte. Dass nur im Volk Israel auferzogene Thiere zum Opfer zulässig seien (*Ew.* Alt. 44), steht hier nicht.

5) V. 26—33. Noch 3 *weitere Opfervorschriften* mit einer Schlussermahnung, vom Vorigen durch die neue Einleitungsformel V. 26 (zu welcher s. 5, 14. 20. Ex. 30, 11. 17. 22. 31, 1) gesondert. Dass hier Gesetze von Ex. 21—23 modificirt werden (*Wel.* XXII. 431), ist unrichtig. V. 28f. findet sich keine Beziehung darauf; nur V. 27 trägt ein Gesetz vor, das mit einem dortigen Aehnlichkeit hat und dadurch sein hohes Alter erweist (ähnlich wie in Lev. 19f. sich andere solche Parallelen zu Ex. 21ff. finden). — V. 27. „Das junge Rind oder Kleinvieh soll nach der Geburt 7 Tage lang *unter*

seiner Mutter sein d. i. bei ihr saugen und erst vom 8. Tag an zum Opfer wohlgefallen. Dieselbe Bestimmung für die Erstgeburt Ex. 22, 29. Bis zu welchem Alter hinauf Opferthiere zugelassen wurden, bestimmt das Gesetz nicht, unterscheidet aber überall ältere und jüngere Thiere, näml. a) beim Rindvieh עֵגֶל, עֶגְלָה und פַּר, פָּרָה (s. zu 1, 3. 5. 9, 3), b) beim Schafvieh כֶּבֶשׂ, כִּבְשָׂה, כֶּשֶׂב, כִּבְשָׂה, בַּת־שָׁנָה jährig und älter, und אַיִל von mehr als einem Jahr, weil sonst בֶּשֶׂב זָכָר stehen würde, c) beim Ziegenvieh das jährige Lamm (Num. 15, 27. Ex. 12, 5), die ältere Ziege שְׂעִירַת עִזִּים, den jüngern und älteren Bock, עַתּוּד und שָׂעִיר, שְׂעִיר עִזִּים (s. zu 4, 23). Die Behauptung, dass nach der Grundschrift das Opferthier nicht über ein Jahr alt sein solle (*Ew.* Alt. 43), ist grundlos. Im übrigen AT. kommen als Opferthiere vor Milchlamm (1 Sam. 7, 9), Thiere von 3 (Gen. 15, 9) und Stier von 7 Jahren (Jud. 6, 25). Die späteren Juden nahmen zu Brandopfern jähriges Kleinvieh; Rinder durften auch älter sein (Jos. ant. 3, 9, 1). Das übrige Alterthum bietet auch nichts Genügendes dar. Die Babylonier opferten erwachsene und saugende Thiere (Her. 1, 183). Bei Homer werden Stier und Schwein von 5 Jahren (Ili. 2, 403. Od. 14, 419), öfter das einjährige Rind geopfert (Ili. 6, 94. 275. 309. 10, 292. Od. 3, 382). Nach alten griech. Inschriften soll Rind und Schaf die Zähne geworfen haben, das Schwein nicht über $^5/_4$ Jahr alt sein; der Pallas opferte man zweijährige und dreijährige Rinder (*Hermann* gott. Altth. § 26). Bei den Römern werden als Kleinviehopfer meist die *bidentes* genannt (Horat. Od. 3, 23, 14; Verg. Aen. 4, 57. 6, 39. 7, 93. 12, 170. Ovid. met. 10, 227. 15, 575; über den Begriff des Worts s. Gell. 16, 6, 14; Macrob. Sat. 6, 9 und Festus u. ambidens). Der bidens d. i. Zweizähner kann nur das jährige Schaf- und Ziegenlamm sein. Denn Schaf und Ziege bekommen im 1. Lebensjahr 8 Vorderzähne, welche sie vom 2—5. Jahre wieder verlieren und durch neue ersetzen, jedes Jahr zwei. Im hebr. Gesetz heisst der bidens בֶּן־שָׁנָה, worüb. z. Ex. 12, 5, und ist weit das häufigste Opfer. Die Alten stimmen also in diesem Stück zusammen. Nach Plin. 8, 77 suis fetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo, bovis tricesimo.“ — V. 28. „Man soll nicht ein Opferthier und sein Junges an demselben Tag *schlachten*“, also auch nicht opfern. Eine Vorschrift der Milde wie Dt. 22, 6 f. (vgl. Gen. 32, 10). Dagegen Ex. 23, 19 gehört wohl nicht hieher. — V. 29 f. Das Fleisch des Lobopfers soll am selben Tage gegessen werden. Uebereinstimmend mit 7, 15 und theilweise mit 19, 5. — V. 31—33. Schlussermahnung an die Isr., die göttl. Gebote zu beobachten und zu thun (18, 4) und nicht zu entweihen Gottes hl. Namen (18, 21), damit Jahve, der sie aus Aeg. geführt hat, um ihnen Gott zu sein und in ihrer Mitte zu wohnen (11, 45 s. zu 18, 2), geheiligt werde. מקדשכם] Ex. 31, 13.

d) Festgesetze, Cap. 23.

1. Während die Ueberschrift V. 2. 4 und die Unterschrift V. 37 f. ein (in der Art von Num. 28 f.) fortlaufendes Verzeichniss derjenigen

hl. Tage, nam. *Festtage*, *an welchen gottesdienstliche Versammlung sein soll*, erwarten lässt, sind vielmehr V. 9—22, 23—32 (23—25, 26—32), 33—43 durch besondere Einleitungsformeln als selbständige Gesetze gezeichnet, in deren keinem zwar die ausdrückliche Angabe über die gottesdienstliche Versammlung fehlt, in deren zweien aber (9—22. 33—43) auch noch andere Dinge vorgeschrieben, näml. vollständige Festgesetze (über Erndte- und Hüttenfest) gegeben werden. Bei dieser Beschaffenheit des Stücks ist zwar wohl eine Unterschrift (37 f.) erklärlich und erträglich (vgl. 7, 35 f. 37 f. zu dem ähnlich angelegten Stück Cap. 6 f.), nicht aber eine Ueberschrift, und ist deshalb wahrscheinlich, dass diese (genommen aus 37) erst von den letzten Ordnern des Pent. vorgesetzt wurde, und zwar nicht blos am Anfang (V. 2) als Inhaltsangabe des ganzen Stücks, sondern noch einmal V. 4, wo sie nach V. 38 berechtigter war. An der Abkunft der einzelnen hier zusammengestellten Gesetze von A ist nicht zu zweifeln. Zwar weichen die Gesetze 9—22. 39—43 durch Inhalt und Vortragsweise von den übrigen Abschnitten stark genug ab, und ergibt sich aus V. 10. 22. 39. 43, dass S darin zu Grund liegt. Jedoch die Annahme (*Wel.* XXII. 431 ff. nach *Geo.*, *Hupf.*), dass in Cap. 23 zweierlei vollständige Festgesetze, näml. V. 1—8. 23—38 von A und 9—22. 39—43 von einem andern Vrf. durch R zusammengefügt seien, ist unhaltbar, weil 1) keines von beiden vollständig ist, jenem das Pfingst-, diesem das Mazzoth-Gesetz fehlt, 2) die Zeichen des A (z. B. בֶּן־שְׁנָתוֹ 12, קָרְבָּן 14, אִשֶּׁה, רֵיחַ נִיחֹחַ, עִשָּׂרוֹן 13, עֶצֶם 14. 21, חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם 14. 21. 41. 43, מוֹשְׁבֹתֵיכֶם 14. 17. 21, הֵנִיף, תְּנוּפָה 11. 17. 20, מְלֶאכֶת עֲבֹדָה 21, אֶזְרָח 42) auch durch die angeblich fremde Hälfte so durchgehen, dass man mit Annahme von blossen Interpolationen nicht auskommt. Bedenkt man 1) dass A zwar von Passah-Mazzoth und Versöhnungstag schon früher ausführlich, dagegen von Pfingsten und Laubhütten bisher noch nirgends gehandelt hat und diese unmöglich übergehen oder mit den dürren Sätzen 34—36 abthun konnte, 2) dass auch 23, 15—21 in Num. 28, 26 ff. vorausgesetzt ist, 3) dass V. 22 (s. d.) neben 19, 9 sich überhaupt nicht erklärt, wenn er nicht in A stand, 4) dass A auch sonst viele Stücke des S in seiner Weise neu bearbeitet hat (S. 534), nam. bei Cap. 25 dasselbe zutrifft, so wird man die Zugehörigkeit auch von V. 9—22. 39—43 zu A nicht beanstanden, aber anzunehmen haben, dass er hier ein Stück aus S verarbeitet hat. Ueber V. 18—20 s. d. Die Ausscheidung von V. 3. 22. 39—44 (*Kn.*) oder von V. 9—14[a]. 15[b]. 16[b]—20. 22. 39—43 (*Kay.*) aus A ist willkührlich und unthunlich.

2. Während die Gesetze Ex. 23, 14 ff. 34, 18 ff. Dt. 16 ausschliesslich über die 3 חַגִּים d. h. die 3 Volks- und Wallfahrtsfeste Bestimmungen geben, aber von מִקְרָא קֹדֶשׁ nichts erwähnen, will der Vrf. von Lev. 23 laut der Unter- und Ueberschrift alle die Tage zusammenstellen, an welchen מִקְרָא קֹדֶשׁ d. i. gottesdienstliche Versammlung oder feierlicher Gemeindeopfergottesdienst stattfinden und zugleich die Arbeit eingestellt werden oder Feiertag sein soll. Diese sind, ausser dem Sabbath, den er in erster Linie nennt: der 1. und 7. Maz-

zothtag, der Pfingsttag, der 7. Neumondstag, der Versöhnungstag, der 1. Laubhüttentag und noch der Tag nach dem 7tägigen Laubhüttenfest, zusammen 7. Am Passahtag (V. 5) ist die Feier eine häusliche (s. zu Ex. 12, 13), also kein מ' ק'. Der Gesichtspunkt des A ist ein weiterer und von einem Widerspruch zwischen ihm und jenen andern Gesetzesschriften kann insoweit füglich nicht die Rede sein. Die 3 חגים von jenen kennt und erwähnt auch er, das erste und letzte als siebentägig, das mittlere als eintägig, nur dass er dieses mittlere (Pfingsten) nicht חַג nennt (auch Num. 28, 26 ff. nicht, worin Ez. 45, 21 ff. folgt, der es auch nicht unter den חגים, ja überhaupt nicht erwähnt). Ein Widerspruch wäre nur, wenn sein מ' ק' das Wallfahrtsgebot in sich schlösse (*Wel.* I. 108), das jene für die 3 חַגִּים geben; dass dies aber nicht der Fall ist, ist schon zu Ex. 12, 16 bemerkt, und ist auch מ' ק' von den Juden nie so verstanden worden. Ein Gebot der Wallfahrt hat er überhaupt nicht, wie B (wohl unter Voraussetzung der Lokalheiligthümer) Ex. 23, 17 und C D (an den Tempel) Ex. 34, 23. Dt. 16, 16; er lässt es frei (V. 38), an den Festen die Opfergaben ans Heiligthum zu bringen, aber gebietet es nicht, und dürfte hierin, wie in so manchen andern Dingen (z. B. 17, 3—6) das Ursprünglichere haben. Wäre die Priesterschrift erst nachexilisch, so wäre das Fehlen dieser gerade für die nachexilische Zeit so überaus wichtigen (im alten Reich aber wenig praktischen Ex. 34, 24) Vorschrift in ihr ganz unverständlich. Eben weil A voraussetzt, dass nicht alle am מ' ק' theilnehmen können, betont er um so mehr, dass an den genannten Feiertagen die Arbeit eingestellt werden soll, worüber die andern Schriften nichts ausdrücklich haben (ausser Dt. 16, 8, welches auch hierin wie sonst seinen gemischten Charakter zeigt). Ohne diese Leistung wären es keine Gott geweihten Tage, nicht blos nach gesetzlicher Vorschrift, sondern nach dem Gefühl des alten Volks selbst (s. Nr. 4 über den Neumond), ja der alten Völker überhaupt. „Den Hellenen und Barbaren war gemein τὸ τὰς ἱεροποιΐας μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι (Strab. 10 p. 467); die Götter bestimmten den Menschen ἀναπαύλας τῶν πόνων τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς (Plato de leg. p. 653); vgl. Plut. Alcib. 34. qu. rom. 25; Cic. de leg. 2, 12; Macrob. sat. 1, 16; Colum. 2, 22; Serv. ad Verg. geor. 1, 268; Festus u. praeclamitatores." Für alle Feiertage verlangt A Ruhe von der Arbeit, aber für Sabbath und Versöhnungstag eine viel vollständigere (s. V. 7), und bezeichnet sie eben damit als heiligere Tage.

3. Die Fest- und Feiertage der Israeliten sind zwar nach Ursprung und Bedeutung unter sich sehr verschieden, lehnen sich aber zuletzt alle mehr oder weniger an die Naturordnung des Jahreslaufs an, und zeigen zum Theil noch ganz deutlich dieselben Motive, welche auch für die Feste der andern Völker bestimmend waren. „An die wichtigsten Epochen des auf die Erde einwirkenden (Gen. 1, 16. Jj. 38, 33) Mond- und Sonnenlaufs und des dadurch bedingten Naturlebens knüpften sie ihre religiösen Feierlichkeiten an, und fast alle bedeutenden Feste des heidnischen Alterthums, welche nicht geschichtliche Begeben-

heiten zu Anlässen hatten, sind ursprünglich lunarischer und solarischer Art. Die Erndtefeste dürfen, wenn bei ihnen auch die tellurische Beziehung vorwaltet, zu den solarischen gezogen werden, sofern die Erndten zuletzt durch die Sonne bedingt sind. Die *Mondfeste* gehen, wie es scheint, durch das ganze Alterthum und haben sich bei manchen Völkern bis in die neuere Zeit erhalten. Die Inder vergötterten die 4 Mondphasen (*Lassen* IA.[1] II. 1118 f.); die Tamulen beobachten Fasten an jedem Neu- und Vollmondstage (*Sonnerat* R. I. 191); die alten Germanen hielten ihre Volkstage am Neu- und Vollmond (Tacit. Germ. 11). Am häufigsten wird die Neumondsfeier erwähnt. Apud veteres omnium mensium principia colebantur (Isidor. Hisp. orig. 5, 33). Bei den Indern gab es eine Sekte, welche an diesem Tag auf den Dächern dem Neumond räucherte, dann Mahlzeiten hielt und sich vergnügte (Schahrast. II. 367). Ueber die Sabier s. *Hottinger* hist. or.[2] p. 279"; *Chwolsohn* Ssab. II. 94 f. 255 f.; „über die Aegypter *Maim.* M. Neb. 3, 46; *Drumann* Inschr. v. Rosette S. 255 f. Die Osseten halten die Erscheinung des Mondes für sehr heilig (*Klaproth* R. in d. Kaukasus II. 602) und den Buräten ist der Neumondstag wie uns der Sonntag (*Meiners* Gesch. aller Relig. II. 315). Den Griechen und Römern war dieser Tag die ἱερωτάτη ἡμερῶν (Plut. de aere alie. 2). Schon Homer kennt die Opfer- und Festschmäuse, welche man da dem Apollo anstellte (Od. 20, 276 ff. 21, 258). In Athen betete man am Neumond auf der Akropolis (Demosth. Aristog. I. p. 800); sonst s. Plut. quae. rom. 25; Porph. de abst. 2, 16; Aristoph. Acharn. 998. vesp. 96; Lucian. Lexiph. 6. Icaromenipp. 13; Athen. 8, 41 p. 349. 12, 76 p. 551; Theophrast. char. 4. Im alten Rom brachte man am Neumond ein Opfer dar und berief das Volk auf das Capitol (Macrob. Satur. 1, 15); man schmückte die häuslichen Laren und opferte (Verg. ecl. 1, 43 und dazu Voss), und betete zu den Göttern (Horat. Od. 3, 23, 2). Geringere Bedeutung hatte der Vollmond, wurde aber doch auch gefeiert. An ihm brachten z. B. die Aegypter der Mondgöttin und dem Dionysus Schweinsopfer (Her. 2, 47. Plut. de Isid. 8. Aelian. h. a. 10, 16) und die Keltiberen opferten in den Vollmondsnächten einem namenlosen Gott und hielten Feste und Tänze (Strabo 3 p. 164). Auch den Römern war der Vollmondstag heilig (Plut. quae. rom. 24). Dass er auch sonst bevorzugt war, s. zu V. 6. — Nicht minder allgemein sind bei den Alten *die solarischen Feste*, in welchen bald die Beziehung auf die Sonne bald die auf die Jahreszeit bald die auf die Erndte vorwaltet. Im äg. Osirisdienst treten besonders 2 hervor, eines am Neumond des Phamenoth d. i. März, das andere am Vollmond des Athyr d. i. November, jenes also ein Frühlings-, dieses ein Herbstfest (Plut. de Isid. 13. 39. 42 f.). Etwas verwandtes haben die phönik. und syr. Feste des Adonis d. h. der Sonnengottheit (Macrob. Sat. 1, 21), nach ihrer Einwirkung auf die Erde und deren Vegetation, insbesondere nach ihrer Beziehung zum Reifen der Früchte (Porph. bei Eus. praep. ev. 3, 11; Amm. Marc. 19, 1, 11. 22, 9, 15). Man verehrte ihn als Frühlingsgottheit (Joh. Lydus de mens. 4, 44), als Sommergottheit (Porph. und Ammian., auch

Hieron. ad Ez. 8, 14), endlich als Herbstgottheit (Ez. 8, 1. 14; Ammian. 22; Lucian. de Syr. dea 8; Macrob. l. l.; Theocrit. id. 15, 103. 143); man scheint die Adonien in verschiedenen Zeiten vom Frühling bis zum Herbst gefeiert zu haben. Indess stehen diese Adonien abgesehen von der Zeit und der Beziehung auf die Früchte den hebr. Festen ziemlich fern; näher kommen ihnen die beiden Feste, welche uns bei den Alten am häufigsten entgegentreten. Die heutigen Hindu feiern der Göttin Durga jährlich 2 mehrtägige Feste um die Aequinoctialzeiten, das Hulifest im März, wo in den obern Gangesländern die Aussaat geschieht, und ein Erndtefest im September, beide sehr fröhlich mit Mahlzeiten, Gesängen, Tänzen und Umzügen (*Turner* Gesandtschaftsreise S. 194 ff. *Rhode* relig. Bildung etc. der Hindus II. 263 f.). Ebenso begingen die Perser im Frühling und Herbst ihre beiden feierlichsten Feste, jedes 6 Tage (*Kleuker* Avesta I. 51. III. 243." *Spiegel* Av. II p. C), „das erste als Neujahrsfest (Nauroz) im März und das zweite 6 Monate später im September; an jenem brachte man gewisse Geschenke von Getreide, auch ein grosses Brod zum König, an diesem bestanden die Festgaben vornämlich in Baumfrüchten, welche vom Obersten der Mager dem König überreicht wurden (*Hyde* relig. vet. Pers. p. 236 ff. *Golius* ad Alferg. p. 21 ff.). Das erstere haben die Perser bis auf die neuere Zeit beibehalten (*Chardin* voy. II. 280 ff. *Kaempfer* amoen. exot. p. 162. *Niebuhr* Ar. 110). Ihnen war also das Frühlingsfest das wichtigere. Ebenso halten die nordasiatischen Völker jährlich ein Frühlingsfest als Hauptfest (*Gmelin* R. d. Sibirien II. 361 ff. III. 8 f. der Vorr.) und die Syrer feierten ihr grösstes Fest gleichfalls zu Anfang des Frühlings mit Festwallfahrt und Opfern (Lucian. Syr. dea 49). Die Phryger veranstalteten jährlich 2 Feste mit bacchischen Gebräuchen, das eine der zum Winterschlaf gehenden, das andere der zum Sommer erwachenden Gottheit (Plut. de Isid. 69). Die Araber hielten den 1., 7., 11. und 12. Monat heilig durch Waffenruhe"; ihre eigentlichen Festmonate waren der 1. und 7., der Muharram und Raǵab, von denen jener dem Herbst-, dieser dem Frühlings-Monat entsprach „(*Golius* ad Alferg. p. 3 ff. *Pocockii* spec. hist. Arab. p. 175 ff.). Der äg. Isis zu Tithorea in Phokis feierte man mit Opfern jährlich 2 Feste, eines im Frühling, das andere im Herbst (Paus. 10, 32, 9) und bei den Athenern erscheinen als 2 Hauptfeste die Thargelien im Mai und die Pyanepsien im Oktober (dem Apollo und den Horen geltend), an denen man Erstlinge der Früchte opferte und Umzüge hielt mit Oelbaumstäben und Früchten daran (*Hermann* gott. Alt. d. Griech. § 56, 5 ff. § 60, 4 ff.). Deutlich waren dies Erndtefeste, wie denn überhaupt die Alten an die Erndten Opfer und Feste anschlossen und in diesen Zeiten am meisten feierten (Aristot. eth. Nic. 8, 9, 5). Auch fast alle Barbaren widmeten der Gottheit des Ackerbaus Erndtefeste (Diod. Sic. 5, 68)."

4. Bei den Israeliten war aus dem lunarischen Festkreise wenigstens die *Neumondsfeier* in ganz regelmässiger Uebung. Kaum ist eine andere Feier so gut bezeugt, wie diese. Man beging den Tag des neuen Mondlichts wie den Sabbath durch Einstellung der Alltags-

geschäfte (Am. 8, 5), als fröhlichen Feiertag (Hos. 2, 13; durch Gastmahle in den Häusern 1 Sam. 20, 5. 18. 24. 27), erschien beim Heiligthum (Jes. 1, 13 f.) oder suchte Propheten auf, um Belehrung einzuholen (2 Reg. 4, 23); „woraus sich auch erklärt, dass so manche prophetische Reden am 1. Tag des Monats gehalten wurden (Ez. 26, 1. 29, 17. 31, 1. 32, 1. Hagg. 1, 1)". Die Propheten nahmen die Fortdauer der Feier der Neumonde wie der Sabbathe für die messianische Zukunft in Aussicht (Ez. 46, 1. 3. Jes. 66, 23), vgl. noch über die späteste Zeit Judith 8, 6. Col. 2, 16. Wenn trotzdem die Gesetze des B C D die Neumondfeier gar nicht erwähnen, und nur A darauf Rücksicht nimmt, so ist dies zunächst ein neuer Beweis für die Unvollständigkeit von jenen (s. No. 2) und für die Verlässlichkeit von diesem. Aber auch A gebietet für die gewöhnlichen Neumonde das, was doch nach obigen Stellen im wirklichen Leben stattfand, näml. Arbeitseinstellung und מִקְרָא קֹדֶשׁ, nicht, sondern nur gesteigerte Opfer am Heiligthum (Num. 28, 11 ff.) und will blos für den 7. Neumond aus besondern Gründen (s. zu 23, 23 ff.) מ' ק' und Ruhefeier. Ohne Frage legt also das Gesetz auf die gewöhnlichen Neumonde weniger Gewicht, als die Praxis that, und man ist zu dem Schluss berechtigt, dass in ihrer Feier sich eine weit verbreitete und vormosaische Sitte mit Zähigkeit forterhielt, welche man gesetzlich zu gebieten gar nicht für nöthig hielt, die man aber priesterlich doch soweit anerkannte, dass man sie mit der an den Zwischentagen des Mazzothfestes gleichstellte. — Von einer Feier des *Vollmondes* zeigt sich bei den Israeliten keine Spur, insofern Ps. 81, 4 sich nur auf den 7. Monat bezieht. Jedoch war er dadurch bevorzugt, dass an ihm das grosse Frühlings- und Herbstfest begann (s. V. 6). — Zu der gesetzlichen Entwerthung der lunarischen Feiertage trug ohne Zweifel bei die Erhebung des *Sabbaths* zum wichtigsten Tag im Zeitleben des Volks. Seinen Ursprüngen nach schliesst dieser sich wahrscheinlich zwar auch an die 4 Mondphasen an (S. 213 f.), ist aber schon von Mose zu einem durchlaufenden Wochenschlusstag umgestaltet, also vom Mondlauf unabhängig gemacht worden. Ueber seine Bedeutung s. zu Ex. 20, 8—10. Kein Gebot wird im Gesetz so oft eingeschärft wie dieses (s. zu Ex. 20, 8). Gesteigerter Opfergottesdienst (Num. 28, 9 f.) und מִקְרָא ק' (Lev. 23, 3) am Sabbath wird zwar nur bei A befohlen, aber wie wenig dies etwa blos eine spätere Neuerung ist, zeigt die Analogie des zum Neumond bemerkten, bes. 2 Reg. 4, 23 und Jes. 1, 13 f. Wenn auch seine Einführung Anfangs Mühe machte (Num. 15, 32 ff. Ex. 16, 27 ff. Ez. 20, 13), so scheint er doch bald im Ganzen regelmässig gehalten worden zu sein (2 Reg. 4, 23. Am. 8, 5. Hos. 2, 13. Jes. 1, 13); nur freilich an der Durchführung der strengen Ruhefeier, wie sie A, C (Ex. 16, 27 ff.) und D (Dt. 5, 14) verlangen, hatte man von da an, wo die geschriebenen Gesetze öffentliche Gesetzeskraft erlangt hatten, noch Jahrhunderte lang zu arbeiten (Jer. 17, 19 ff. Ez. 22, 8. 26 u. ö.; Jes. 56, 2 ff. 58, 13. Neh. 10, 32. 13, 15 ff.). — Aus der hohen Bedeutung der Sabbathidee im Mosaismus, wie sie sich schon in der Aufnahme des Sabbathgebotes in den Grunddekalogen zeigt,

erklärt es sich leicht, dass dieselbe nicht blos in die Gestaltung des übrigen Festlebens der Gemeinde maassgebend eingreift, sofern z. B. die Dauer des Frühlings- und Herbstfestes je auf 7 Tage, und die Erndtezeit auf 7 Wochen festgesetzt wurde, sondern auch auf grössere Zeiträume, als Tage, angewandt noch ausgedehntere und umfassendere Sabbathszeiten auswirkt. Auf die Monate angewandt ergibt sie die Idee eines über die andern Neumonde hervorragenden Sabbathneumonds (V. 24f.), als des Anfangstages eines auch durch andere Feste (V. 27. 34f. 36) ausgezeichneten Monats. In der Reihenfolge der Jahre erzeugt sie das Sabbath- oder Ruhejahr (25, 3ff. Ex. 23, 10f. Dt. 15, 1ff.), und nach 7 solcher Sabbathjahre als äussersten Ring der sabbathischen Zeiten das Jobeljahr (25, 8ff.) oder grosse Restitutionsjahr. Alles das ebenso folgerichtig als dem Mosaismus eigenthümlich, gerade wie der Sabbath selbst ihm eigenthümlich ist und auch insofern mit Recht als Abzeichen desselben gilt (Ex. 31, 16f.).

5. Von den an die solarischen Festkreise angelehnten Festen erscheinen zunächst *Passah* (worüber S. 108ff. 116) und *Mazzoth* (worüber S. 112f.), die man als das *Frühlingsfest* zusammenfassen kann, in sämmtlichen Gesetzesschriften als geschichtliche Feste zum Andenken an die grossen Thatsachen der Befreiung Israels aus Aegypten; s. über Passah Ex. 12, 1—13 bei A, V. 21—27 bei C, über Mazzoth Ex. 23, 15 bei B, Ex. 12, 14—20 bei A, Ex. 12, 34. 39. 13, 3—10. 34, 18 bei C, und über beide bei D Dt. 16, 1. 3. Dass der Ursprung des Mazzothfestes in der Feier des Erndteanfangs zu suchen sei (*Kn.* oben S. 113 und *Wel.* I. 87ff.), bewährt sich nicht. Schon die 7tägige Dauer gegenüber von dem einen Tag des Erndteschlusses (Pfingsten) würde sich nicht gut erklären, und höchst auffallend bliebe, dass in sämmtlichen Gesetzen (ausser Lev. 23) eine Beziehung auf die Erndte nicht hervortritt. Bedenkt man weiter, dass nach A und C Mazzoth sofort nach dem Auszug aus Aeg. eingesetzt wird (wenn auch bei C erst für die Zeit des Aufenthalts in Kenaan Ex. 13, 5), dass nach B und C die Feier eines חג in der Wüste durch Opfer und speciell das Passahschlachten schon vor dem Auszug beabsichtigt war (s. zu Ex. 12, 21), ein Fest in der Wüste aber in keiner Weise als Erndtefest gedacht werden kann, so wird man vielmehr darauf geführt, als den ursprünglichen Grund ein Aequinoctialfest anzunehmen, welches mit dem Sühn- und Reinigungsopfer des Passah eingeleitet wurde. Dadurch, dass zeitlich der Auszug aus Aegypten mit diesem Fest zusammenfiel, vollzog sich leicht die Umbildung desselben zum Stiftungsfest der Gemeinde und wurde es das geschichtlich-theokratische Fest, als welches alle Gesetzesschriften es beschreiben. Erst in Kenaan (Ex. 13, 5), weil da in diesem selben Monat und um diese selbe Zeit die ersten Aehren reifen, trat die Combination mit dem Erndteanfang (Jos. 5, 11f.) hinzu und bildete sich das Mazzothessen (S. 112f.) als der charakteristische Brauch dieser Festtage. Ueber den Grund der 7tägigen Dauer vom Mazzoth s. No. 4. In der Hervorhebung des 7. dieser Tage als eines heiligen sind A C D einig; dass auch der erste ein Haupttag war, versteht sich von selbst. Warum C

den 7. Tag als חַג bezeichnet, s. zu Ex. 13, 6. — Anders steht es mit dem 2. חַג, *dem Pfingstfest* (s. zu Ex. 23, 16). Dieses war nur Erndtefest, genauer Schlussfest der Erndte, und setzt Ansässigkeit und Landbau durchaus voraus. Die über Wochen sich hinziehende Erndtezeit ist naturgemäss und bei allen Völkern eine Zeit der Freude und des Jubels (Hos. 9, 1. Jes. 9, 2), und der fromme Sinn des Alterthums konnte die neuen Früchte nicht einheimsen und geniessen, ohne dem Geber durch Darbringung des Ersten davon zu danken (Ex. 22, 28. 23, 19). Zeit, Maass und Ort der Darbringungen, als durch mannigfaltige Verhältnisse bedingt, waren gewiss zunächst der Freiheit der Einzelnen überlassen. Aber ebenso verständlich ist, dass man von Seiten des Nationalheiligthums eine solche Freudenzeit nicht unberücksichtigt lassen konnte, sondern ihr eine gottesdienstliche Weihe gab. Demgemäss bestimmt das Gesetz, indem es für die Temperaturschwankungen sowie für die lokalen und individuellen Bedürfnisse die Zeitgrenzen der Erndte weit genug zieht und zugleich die Sabbathidee (s. No. 4) einwirken lässt, dass am Heiligthum durch Darbringung einer Gerstengarbe sammt Brandopfer die Erndte und der Genuss der neuen Aehren eingeleitet und am 50. Tage darauf durch Darbringung zweier gesäuerter Waizenbrode sammt Dankopfer der ordentliche Gebrauch des nun eingeheimsten Getreides geweiht, dieser Tag selbst aber durch מִקְרָא קֹ֫דֶשׁ und Geschäftsruhe ausgezeichnet werde. Die Vorschrift darüber findet sich jetzt nur bei A Lev. 23, 9 ff., aber auf Grundlage von S. In der Bestimmung der Zeit dieses Erndteschlussfestes stimmt aber damit nicht blos Dt. 16, 9 ff. sondern auch C, wie die Benennung desselben als Wochenfestes (Ex. 34, 22) zeigt. Man kann daraus schliessen, dass sie alt genug ist. Ob der Anfangstag des 50tägigen Zeitraums bei A schon mit der Mazzothwoche verknüpft sei, darüber s. zu Lev. 23, 11. Aber schon das Mazzenessen in der Mazzothwoche weist darauf hin, dass man dieselbe bereits sehr frühe als Anfangszeit der Erndte betrachten lernte, so dass dann in gewissem Sinn der Pfingsttag als Schlussfeier zum Frühlingsfest betrachtet werden kann. — Ebenfalls durch Ansässigkeit und Landbau bedingt ist der 3. חַג, *Laubhüttenfest*; als Fest der Einsammlung (Ex. 23, 16. 34, 22) aller noch übrigen Früchte vom Feld, zumal des Obstes, Weines und Oeles, ist es sogar das Haupterndtefest, zugleich um der herbstlichen Freuden (Jes. 16, 15. Hos. 9, 1 f.) willen das fröhlichste aller Feste, und als letztes aller Jahresfeste, am Schluss des ökonomischen Jahres oder nach priesterlicher Rechnung als Fest des Sabbathmonats das Hauptfest (הֶחָג Lev. 23, 39; übereinstimmend mit der hervorragenden Opferfeier Num. 29, 12 ff.; ferner Sach. 14, 16. 18. Ez. 45, 25. Neh. 8, 14. Ps. 81, 4). Dass es in die Aequinoctialzeit fiel und dadurch dem Mazzothfest des Frühlings entsprach, kommt dazu und wenigstens in der Siebentägigkeit sowie in der Feier während der Vollmondwoche zeigt sich dieses Sichentsprechen beider. Ob die Siebentägigkeit ursprünglich schon feststand, ist freilich bei dem Schweigen von B und C darüber (Ex. 23, 16. 34, 22) nicht völlig sicher, aber dass sie frühe gesetzlich wurde, beweist ausser

S A D auch 1 Reg. 8, 65. Monat und Monatstag schreiben zwar B C D, vielleicht auch S (s. zu V. 39), nicht ausdrücklich vor und es ist recht wohl möglich, dass in der ersten Zeit der Ansässigkeit, bei der allgemeinen Zersplitterung des Volks, die einzelnen Gegenden und Städte ihre eigenen Wege gingen und sich nur darnach richteten, wann bei ihnen die Lese zu Ende ging (vgl. Jud. 21, 19). Wie aber das Wallfahren nach dem gemeinsamen Heiligthum und gemeinsame Feier in Gang kam (s. schon 1 Sam. 1, 3. 21), muss auch die Fixirung auf die Vollmondszeit durchgedrungen sein, so dass man, nach den Landesgegenden, nur noch zwischen dem 7. und 8. Monat schwanken konnte; dass aber schon zu Salomo's Zeit, wenigstens im Bereich des Tempels in Jerusalem, für den 7. Monat entschieden war, zeigt 1 Reg. 12, 32 f. Alle Prämissen für das Gesetz von A waren damals schon gegeben. Wenn C D gleichwohl darüber schweigen, so folgt daraus nur, was man auch sonst weiss, dass sie geflissentlich die ältesten Gesetze wiederholen. Ueber das Wohnen in Hütten und den daraus abgeleiteten Namen Hüttenfest bei A und D s. zu V. 42 f. Bezeugt ist er schon Hos. 12, 10. Geschichtlich theokratische Beziehung hat dieses Fest ursprünglich nicht; eine solche erscheint erst V. 43 bei A, aber selbst hier nur lose angeknüpft, und also damals in's allgemeine Bewusstsein noch nicht übergegangen. Ebenfalls nur bei ihm (23, 36. 39. Num. 29, 35) erscheint noch ein 8. Tag, *Aṣereth* genannt, als gottesdienstlicher Feiertag, als ein die herbstlichen oder die Jahresfeste abschliessender Zusatztag V. 36. Wie alt seine Anordnung ist, lässt sich nicht sagen. Da er (s. zu V. 36) nicht mehr zum Hüttenfest selbst gehört, so lässt sich aus 1 Reg. 8, 66 (trotz der Correctur 2 Chr. 7, 9) nicht mit Sicherheit folgern, dass er zu Salomo's Zeit noch nicht bestand. Nur das kann man (auf Grund des Schweigens der andern Gesetzbücher, auch Ez. 45, 25) sicher behaupten, dass er für das alte Volk noch nicht von hervorragender Bedeutung war, eine solche vielmehr erst nach Esra (Neh. 8, 18) und zwar (Joh. 7, 37) in steigendem Maasse gewann, offenbar im Zusammenhang mit dem grossartigen Aufschwung des Wallfahrtswesens. Seine Symmetrie als des Schlusstags zu den Herbstfesten mit dem Wochenfest im Frühlingsfestkreis (der später selbst auch *Ἀσαρθά* genannt wurde Jos. ant. 3, 10, 6 und Talm.) ist unverkennbar, und vielleicht beruht auf diesem Gedanken seine Anordnung. — Ueber den *Versöhnungstag*, welcher in seiner Stellung zum Hauptfest dem Passah im Frühling entspricht, s. zu Cap. 16. — Geschichtliche Bezeugungen der Feier der hl. Tage, nam. der 3 חגים, am alten Tempel finden sich ausser in den schon gelegentlich angeführten Stellen noch 1 Reg. 9, 25. Jes. 29, 1. 30, 29. Ps. 42, 5; für's nördliche Reich Am. 5, 21. 8, 10. Hos. 9, 5. — Eine grundlose Behauptung (*Wel.* I. 102 ff.) ist es, dass bei A die eigentliche Feier der Feste durch vorgeschriebene Gesammtopfer erschöpft werde (s. dagegen V. 38 und oben No. 2): über Passah, Mazzoth, Wochen- und Hüttenfest haben auch die Andern nicht mehr als er und nichts wesentlich verschiedenes. Wenn D *mehr* die Privatdarbringungen, A *mehr* die öffentlichen hervorhebt, so ist

das durch die verschiedenen Zwecke ihrer Schriften bedingt. Ebensowenig ist richtig, dass bei A die Feste von den natürlichen Anlässen des Lebens losgelöst seien: Passah und Mazzoth sind bei den Andern ebenso wesentlich geschichtliche Feste wie bei ihm; bei Mazzoth hebt nur er die Beziehung auf den Erndteanfang hervor (V. 10 ff.); bei Pfingsten setzt er die Bedeutung als bekannt voraus, wie V. 22 zeigt; ebenso bei Laubhütten (V. 40 f.). Dagegen ergibt sich daraus, dass er nur Passah Mazzoth Versöhnungstag in eigenen ausführlichen Darstellungen behandelt (Ex. 12. Num. 9. Lev. 16), bei Pfingsten und Laubhütten aber sich mit Reproduktion von S begnügt, als ein noch nicht bemerkter Unterschied des A von den Andern der, dass ihm das eigenthümlich Mosaische wichtiger ist als das naturwüchsig Volksthümliche, übereinstimmend mit seinem Grundzweck, einen Entwurf der mosaischen Ordnung zu geben.

„Besondere Hilfsmittel ausser den bekannten archäol. Werken" und den S. 101. 110 verzeichneten Schriften: „*Hospiniani* de festis Hebr. et Ethn. 3 libri [3], Genev. 1674. *JMeyer* de temp. sacr. et fest. diebus Hebr. Amstel. 1724", ausserdem die Real-Wörterbücher; *Wellhausen* Gesch. I. 84—123. *DHoffmann* Abhandlungen über die pentat. Gesetze. I. 1878, und im Magazin f. Wiss. d. Judenth. 1879 S. 99 ff. — „Ueber die Feier der Feste in der nachexilischen Zeit s. *Herzfeld* Gesch. d. Volks Israel III. 111 ff. 174 ff."

V. 1 f. Einführungsformel. „*Die Festzeiten Jahve's, welche ihr ausrufen sollt als hl. Versammlungen, diese sind sie, meine Festzeiten* d. h. das sind die mir geltenden Festzeiten, an welchen gottesdienstliche Versammlung beim Heiligthum ist. מקרא קדש] Ex. 12, 16. אֵלֶּה חַם] wie Gen. 25, 16. Num. 3, 20 f. 27, 33." Dass V. 2 wohl nicht ursprünglich hier stand, s. S. 576. Der Sabbath (V. 3) wird sonst nicht unter die מועדים subsumirt, s. zu V. 4. — V. 3. Vrf. beginnt mit dem *Sabbath*, nicht blos weil er Grund und Richtmass der übrigen Festordnung (S. 580 f.) ist und seine Feier auch während der beiden Wochen-חַגִּים (V. 4—8. 34—36) fortgeht, sondern weil auch an ihm מ' ק' sein soll. Dass מ' ק' nicht auch Num. 28, 9 f. für den Sabbath vorgeschrieben wird, ist nicht weiter auffallend, weil dort nicht die Tage des מ' ק' aufgezählt, sondern die Opfer an den hl. Tagen bestimmt werden sollen, weshalb z. B. auch bei der עֲצֶרֶת der מ' ק' (29, 35) nicht erwähnt wird. Ein Grund, V. 3 (*Hupf.* II. 7. *Kn. Kal.* II. 488 f.) als spätern Zusatz auszuscheiden, liegt, nach Ausscheidung der Ueberschrift V. 2, um so weniger vor, als die Ausdrucksweise völlig die des A ist (s. auch *Bachm.* 109 ff.; *Hoffm.* PG. 45). תֵּעָשֶׂה] LXX ποιήσεις, aber *Sam.* יעשה. שבת שבתון] s. Ex. 31, 15; hier und V. 32 darum nachdrücklich hervorgehoben, weil an den andern מקראי ק' blos einfache Ruhe verlangt wird. *in allen euren Wohnungen*] s. Ex. 12, 20. „Im Verzeichniss der Festopfer Num. 28 f. reiht sich an den Sabbath der *Neumond* an, hier fehlt er. Denn hier gilt es blos die Festtage, welche mit Sabbathsruhe und Festversammlung gefeiert werden sollen; beides aber schreibt das Gesetz nur für den 7. Neumond vor (V. 24 f.)." Mehr S. 579 f. — V. 4. Nochmalige

Ueberschrift, wahrscheinlich auch nicht ursprünglich, s. S. 576. Er kommt nun auf „die eigentlichen מועדים, von denen auch sonst die Sabbathe und Neumonde unterschieden werden (V. 37 f. Jes. 1, 13 f. 1 Chr. 23, 31. 2 Chr. 31, 3. Neh. 10, 34); sie werden einzeln der Zeitfolge nach aufgeführt.“ App. zu מועדי יהוה. במועדם] מקרא׳ ק] jedes *in seiner bestimmten Zeit*, wie sie durch den Mondlauf bestimmt ist (Gen. 1, 14 ff. Ps. 104, 19. Sir. 43, 7). — V. 5—8. Die Reihe eröffnet das *Passah und Mazzothfest* im 1. Monat, worüber das ausführliche Gesetz schon Ex. 12 vorgetragen ist. Dieses wird hier vorausgesetzt und werden darum nur die wichtigsten Bestimmungen darüber, so weit sie hierher gehören, kurz angegeben. „Das Fest des Ungesäuerten heisst immer חַג הַמַּצּוֹת Ex. 23, 15. 34, 18. Dt. 16, 6. 2 Chron. 8, 13. 30, 13. 21. Esr. 6, 22, nur einmal Ex. 34, 25 חַג־הַפָּסַח genannt“ (doch s. Dt. 16, 1 ff., auch Ex. 12, 14). Ueber die Bedeutung des Festes s. zu Ex. 12 f. und oben S. 581. „Mazzoth und Sukkoth begannen am Vollmondstag (s. auch Ps. 81, 4 und Philo vit. Mos. 3, 29 p. 169 M. und de septen. p. 297), ebenso das von Jerobeam für den 8. Monat angeordnete Laubhüttenfest (1 Reg. 12, 32). Der Vollmondtag galt nicht nur als ein solcher von guter Bedeutung und war bevorzugt z. B. bei den Spartanern, die nach Lykurg's Anordnung nicht vor dem Vollmond zum Krieg auszogen (Lucian de astrol. 25; Her. 6, 106. 120; Paus. 1, 28, 4), und bei den Germanen, die ihre Volkstage am Neu- und Vollmond hielten (nam agendis rebus hoc auspicatissimum initium credunt, Tac. Germ. 11), wie auch die olympischen Spiele am Tag nach dem Vollmond begannen (Pind. Oly. 3, 35), und wurde auch von andern Völkern gefeiert (s. oben S. 578)“, sondern war auch für grosse Volksfeste, zu denen die Leute zum Theil von weither zusammenkamen, die geeignetste Zeit (*Ew.* Alt. 462). מְלֶאכֶת עֲבֹדָה] *Geschäft der Arbeit* nam. Feldarbeit (wofür עבד der eigentliche Ausdruck ist) d. i. „Arbeitsgeschäft, Werkgeschäft, so dass also Geschäfte, welche nicht unter den Begriff der Werkarbeit fielen, erlaubt sein sollten, z. B. die Bereitung der Speisen (Ex. 12, 16). Der Ausdruck gehört dem A an und kommt nur bei den 3 grossen Festen und dem 7. Neumond vor (V. 7 f. 21. 25. 35 f. Num. 28, 18. 25 f. 29, 1. 12. 35), deren Sabbathsruhe nicht so ausgedehnt war. Dagegen wird beim Sabbath und Versöhnungstag jede מְלָאכָה untersagt, also eine ausgedehntere Geschäftslosigkeit geboten (V. 3. 30 f. 16, 29. Ex. 20, 10. 31, 14 f. 35, 2 f. Num. 29, 7. Dt. 5, 14. Jer. 17, 22. 24); und in unserem Cap. nachdrücklich mit שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן bezeichnet, s. zu V. 2.“ Am 1. und 7. Mazzothtag ist Ruhe von den Geschäften und מקרא ק׳; sie sind dadurch als die Haupttage des 7tägigen Festes ausgezeichnet. — V. 8. ויהקרבתם וגו׳] ist eine vorläufige und darum nur allgemein gehaltene Hinweisung auf die allen 7 Tagen gemeinsamen (priesterlichen) Festopfer, welche ausführlich Num. 28 f. beschrieben werden; ebenso bei V. 25. 27. 36. — V. 9—22. Eine zweite Verordnung, mit der gleichen Formel V. 9. 10α eingeführt wie die erste, betrifft die am Anfang der Erndte darzubringende Erstlingsgarbe V. 10—14 und das Wochenfest V. 15—21 sammt einem all-

gemeinen Erndtegesetz V. 22. Sie ist von A auf Grund von S bearbeitet, s. S. 576. — V. 10. Weil sie einen erst für den Aufenthalt in Kenaan gültigen Erndteritus betrifft, so wird sie eingeleitet durch *wann ihr in das Land kommet, das ich euch gebe, und ihr seine Erndte erndtet.* Dieselbe Formel in S auch 19, 23. 25, 2 und sonst noch, z. B. 14, 34. Num. 15, 2. 18. Dt. 26, 1. Da sollen sie *die Erstlingsgarbe ihrer Erndte zum Priester bringen*, dass dieser sie weihe, als die Erstlingsgabe des Volks an Gott von seiner Erndte. עֹמֶר] hier nicht das Maass Gomer, $^1/_{10}$ Epha Ex. 16, 16 ff. (*Raschi* u. a. Rabb.), sondern wie Dt. 24, 19 *Garbe* (LXX *Vulg. Pesch.*), weil es nachher heisst, dass der עֹמֶר geschwungen werde und weil sonst die Form der רֵאשִׁית (etwa nach Lev. 2, 14) genauer angegeben sein müsste. „Die Erndte durch eine Darbringung an Gott einzuleiten, war auch im übrigen Alterthum Brauch. Ehe der Römer die Erndte begann, brachte er den Göttern, nam. der Ceres, Opfergaben (Cato de re rust. 134). Zur Erklärung der Stelle s. *Gruner* de primitiarum oblat. et consecr. Lugd. Bat. 1739. הניף] s. 7, 30. לרצנכם] s. 1, 3. Es war eine Gerstengarbe (Jos. ant. 3, 10, 5. Philo de septen. p. 294 M), was der Verf. nicht besonders bemerkt, weil es sich von selbst verstand. Denn mit der Gerste fing die Erndte an, der Weizen folgte viel später (2 Sam. 21, 9. Ruth 2, 23. 1, 22). Jene reift in den wärmeren Gegenden Palästina's schon in der 2. Hälfte des April und wird in dieser Zeit hier und da geerndtet (*Seetz.* II. 16. *Robins.* II. 504. 522); als die Zeit der Gerstenerndte im Ganzen jedoch erscheint die 1. Hälfte des Mai, auch im Ostjordanland (*Seetz.* I. 45. II. 56. 66. *Burckh.* Syr. 432. *Robins.* II. 597. 628. 668). Das Verfahren mit der Garbe bestimmt der Verf. nicht näher. Nach Josephus und M. Menach. 10, 4 brachte man blos einen Theil ihrer zerstossenen oder zerschrotenen Körner auf den Altar, in der 2, 14 f. vorgeschriebenen Form; das Uebrige verblieb den Priestern. Sie wäre also als eine מִנְחָה behandelt worden". Ob das ursprünglich so gemeint war, ist mehr als zweifelhaft, theils wegen des Ritus des Schwingens, theils wegen der Analogie der Pfingstbrode V. 17, die (als gesäuerte) nicht auf den Altar kamen, wogegen das Lamm als Festaltargabe V. 12 sich wohl damit vereinigen liesse. „Die Gabe und ihre Form passte in die Zeit, wo man im ersten Anfang der Erndte stand und von der neuen Erndte nur erst Gerstengarben hatte, noch keine andere Frucht und noch kein Mehl und Backwerk von neuer Frucht. Man wollte mit der Gabe Jahve als den Geber der Früchte feiern oder das Bewusstsein ausdrücken, dass man die Früchte der Erde von seiner Macht, Weisheit und Güte ableite, mit dem Brandopfer aber ihn zugleich um seinen Segen bei der Erndte bitten. Beim Pfingstfest am Ende der Getreideerndte trat zu der eigenthümlichen Festgabe noch ein besonderes Dankopfer hinzu (V. 19 f.). Das Weitere zu V. 14. ממחרת השבת] am Tag nach dem Sabbath. Seit den LXX: *τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης*, Joseph. l. l., Philo de septen. p. 294 M., Talm. und Rabb. versteht man unter diesem שַׁבָּת fast allgemein den ersten Ostertag, welcher als ein Ruhetag so genannt sein soll, und setzt die Weihung der Garbe auf

den 2. Festtag, den 16. des Monats. Gegen diese Auslegung sind jedoch in älterer und neuerer Zeit gewichtige Bedenken erhoben worden (s. bei *Lightfoot* horae ad Luc. 6, 1. Act. 2, 1; *JMeyer* p. 295; *Gruner* p. 21 ff."; *DHoffmann* PG. S. 1—64), hauptsächlich darum, weil הַשַּׁבָּת sonst nirgends einen Festtag, sondern nur den Wochensabbath bedeutet. 1) Indem sie das Gesetz V. 9 ff. als ein selbständiges, ohne Zusammenhang mit V. 4—8, fassten, erklärten die samarit. Sabuäer הַשַּׁבָּת als den Sabbath nach dem Anfang der Erndte, mochte der letztere sein, wann er wollte, machten also Garbentag und Pfingsten unabhängig von Mazzoth, unter Berufung auf Dt. 16, 9 (Pfingsten 50 Tage nach dem Beginn des Schneidens). Aehnlich *George* 128 f. *Saalsch.* MR. 418 f., nur dass sie den Sabbath vor dem Anfang des Schneidens verstehn, sofern vermuthlich die Erndte immer mit dem Sonntag begonnen habe; ferner *Herzfeld* III. 176, *Merx* in der PKZ. 1865 No. 17, *Wel.* XXII. 423, indem die beiden letzteren wie *Geo.* zugleich das Gesetz von einem andern Verf. als A ableiten. Zuletzt gab man (*Wel.* Gesch. I. 85 ff.) sogar der Sache die Wendung, dass nicht Garbentag nach Mazzoth, sondern Mazzoth sich nach dem Garbentag gerichtet habe und überhaupt Mazzoth und Sukkoth ihrer Zeit nach veränderlich, vom Stand der Früchte abhängig gewesen und erst von A auf bestimmte Monatstage fixirt worden seien. Allein wenn man V. 9 ff. rein aus sich selbst erklärt, so ist ממחרת השבת viel zu unbestimmt, denn die einzige vorausgehende Zeitbestimmung (כי תקצרו את קצירה) lässt in ihrem weiten Raum eine Menge Sabbathe zu, und selbst wenn man nach Dt. 16, 9 sie vom Beginn des Schneidens verstände, wäre noch der Sabbath vor und der nach dem Beginn zur Wahl. Sodann aber ist ein allgemeines jährliches Erndtebeginnfest ohne fixirten Termin eine Unmöglichkeit. In Palästina mit seinen verschiedenen Klimaten reift das Getreide zu verschiedenen Zeiten (s. V. 10) und selbst innerhalb des gleichen Klima's hängt, wie überall, die Reife von der Zeit der Aussaat und dem Boden ab. Der eine schneidet früher, der andere später. Wessen Schnitt gilt als Anfangstermin? und wie wurde festgestellt und den Leuten Nachricht gegeben, dass heuer NN an dem und dem Tage die Erndte eröffne, und hienach Garbentag und Pfingsttag bestimmt sei? Aus der Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens ergibt sich die Nothwendigkeit eines festen Jahrestermins, wenn die Erndtefeste gemeinsame sein sollten, und erhellt, dass ממחרת השבת ohne Rücksicht auf V. 5—9 nicht erklärt werden kann. 2) *Hitzig* Ostern und Pfingsten I. 7 ff. II. 7 ff. nahm an, die Hebr. haben ihr Neujahr immer am Sonntag begonnen, so dass der 7., 14., 21. Nisan Sabbathe waren, und deutete ממ' הש' auf den (Tag nach der Mazzothwoche) 22. Nisan. Weil aber so der Garbentag ausserhalb der Mazzothwoche fiele, wollte *Kn.*, im Uebrigen *Hitzig's* Annahme theilend, lieber den 14. Nisan (Passahtag) als den Sabbath, folglich den 15. Nisan oder 1. Mazzothtag als Garbentag verstehen, unter Berufung auf Jos. 5, 11 (wo für ממ' הש' gesagt sei מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח vgl. Num. 33, 3); ebenso *Kurtz* OC. 308 f. Aber dass das Jahr immer mit einem Sonntag angefangen worden sei, ist völlig unerweislich und unwahrscheinlich (s.

Wieseler chronol. Synopse 348 ff.; *Hoffm.* PG. 20 ff.), steht in Widerspruch mit V. 8, wo für den 21. Nisan nicht Sabbaths-, sondern nur Feiertagsruhe befohlen wird (von einem Versehen, wie *Kn.* meint, kann V. 8 so wenig als 4, 31 die Rede sein) und wird auch durch Dt. 16, 8 nicht bestätigt (vgl. dagegen Dt. 5, 14 und über die Lesart כל vor מלאכה Dt. 16, 8 vorläufig *Hoffm.* 15). Nirgends kommt eine Spur davon vor, dass Passahtag immer Sabbath war, und Jos. 5, 11 kann nichts beweisen, weil die Voraussetzung, dass damals nach Lev. 23, 11. 14 verfahren wurde, nicht sicher ist. Dass die Garbenweihe nothwendig an einem Tag des מקרא ק׳ habe sein müssen (*Kn.*), ist nicht zuzugeben, denn Festopfer werden an allen 7 Tagen ohne Rücksicht auf מ׳ ק׳ gebracht. 3) Die Boethusäer und Ḳaräer verstanden gemäss dem Wortlaut hier und V. 15 f. unter Sabbath den in die Mazzothwoche fallenden Wochensabbath, und setzten den Garbentag und somit auch Pfingsten immer auf den Sonntag (ebenso *FWSchultz* in Deutsch. Ztschr. f. chrstl. Wiss. u. Leben 1857 S. 224), wobei freilich die Ḳaräer inconsequent, wenn der 1. Mazzothtag ein Sonntag war, diesen als Garbentag nahmen. Da die Stelle (s. oben) ohne Rücksicht auf V. 5—8 nicht erklärt werden kann, so scheint das die textgemässeste Ansicht und kann damit, dass so möglicherweise der Garbentag erst auf den 22. Nisan fiel, noch nicht widerlegt werden. 4) Die traditionelle Auslegung setzt als möglich, dass jeder Feiertag mit halber Ruhe, also auch der 1. und 7. Mazzothtag שַׁבָּת genannt werden konnte. Einen Beleg dafür gibts nicht; man kann nur sagen: wenn der Versöhnungstag V. 32 שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן genannt werden konnte wie der Wochensabbath V. 3, so ist die Möglichkeit, die Feiertage שַׁבָּת zu nennen, wenigstens für Lev. 23 nicht schlechthin zu läugnen (s. meine Ausführung im BL. IV. 511). Aber selbst dies zugegeben, so bleibt unbestimmt, ob der 1. oder 7. Mazzothtag gemeint sei (ersteren nahmen die orthodoxen Juden an, damit der Garbentag in das Fest hineinfalle, letzteren z. B. *Pesch.*, *Hupf.* II. 4. 16, *Kliefoth* liturg. Abhandl. Bd. IV. 1858 S. 147 f.), und fragen muss man, wenn Vrf. den 16. Monatstag meinte, warum hat er ihn nicht mit dieser Zahl benannt? Offenbar war die Formel ממחרת השבת von A aus seiner Vorlage S überkommen und bedeutete dort dieselbe ohne Zweifel den Wochensabbath, war wahrscheinlich auch durch den Zusammenhang näher bestimmt, etwa als der dem Frühlingsvollmond nächst liegende. A behielt sie bei und setzte, wie so oft, das Nähere darüber als bekannt voraus. Aufgenommen in den Text des A, kann sie nur noch mit Rücksicht auf V. 5—8 verstanden werden und exegetisch am haltbarsten ist die unter No. 3 angeführte Erklärung. Dt. 16, 9 gibt schlechterdings keine Aufklärung darüber und verträgt sich gleich gut mit No. 1. 3. 4. — V. 12 f. „Der Festgarbe ist ein Brandopfer bestehend in einem jährigen Lamm nebst Speis- und Trankopfer beizugesellen, dies natürlich ausser den für jeden Festtag Num. 28, 19 f. vorgeschriebenen Brandopfern. עשה] Ex. 29, 38. בן שנתו] 12, 6. תמים] 22, 19. סלת וגו׳] s. 2, 1. 4. *Viertel Hin*] s. Num. 15, 5. עשרון] Ex. 29, 40. Sonst wird überall als Speisopfer zum Lamm 1 Issaron

Feinmehl vorgeschrieben (Ex. 29, 40. Num. 28, 9. 13 ff. 29, 4 ff.), hier zwei. Bei einem Erndtefest muss das Getreideopfer reichlicher als gewöhnlich sein". — V. 14. „Bis zum Tag der Darbringung der Garbe mit zugehörigem Brandopfer soll man im ganzen Land nichts von der neuen Erndte geniessen; das Erste des Jahresertrags gebührt Jahve, dem Geber, und erst nach seiner Darbringung dürfen auch seine Angehörigen essen. כרמל] s. 2, 14. Es steht hier von den frischen Körnern, die man z. B. aus gepflückten Aehren ausrieb und ass (Dt. 23, 26. Luc. 6, 1). קָלִי] *Geröstetes*, geröstete Körner; sie kommen als Nahrungsmittel im AT. vor (Ruth. 2, 14. 1 Sam. 17, 17. 25, 18. 2 Sam. 17, 28) und ihr Genuss war bei den Hebräern gewöhnlich, wie noch heute in Syrien und Aegypten, besonders der von Weizen und Mais (*Hasselqu.* 191; *Forsk.* Fl. p. LIII; *Seetz.* III. 221). Man verbrennt noch nicht ganz reife Aehren mit Pflanzenstengeln zusammen, reibt die so gerösteten Aehren auf einem Siebe aus und isst die Körner als eine Nascherei (*Seetz.* I. 94; *Robinson* Forschungen S. 515) oder man röstet die noch nicht ganz trockenen und harten Körner auf einer Platte oder Pfanne und isst sie als schmakhaftes Nahrungsmittel mit Brod oder statt desselben (*Robins.* Pal. II. 660). לדרתיכם] Ex. 12, 14 *in allen euren Wohnsitzen*] wie V. 3; s. Ex. 12, 20. Die vorliegende Bestimmung bestand auch im übrigen Alterthum. In Rom sollte vor dem Ceresfeste die Sichel nicht an die Saaten gebracht (Verg. ge. 1, 348) und von der neuen Frucht nicht gegessen werden, ehe man die Götter bedacht hatte. Die Alten, cum perciperent fruges, antequam vescerentur, diis libare instituerunt (Censor. de die nat. 1, 10) ac ne degustabant quidem novas fruges aut vina, antequam sacerdotes primitias libassent (Plin. 18, 2). Diese libamina von der neuen Erndte heissen ἀπαρχαί, primitiae. Sie gehören zu den ältesten Opfern (Porph. abst. 2, 6. 27. 32; Iliad. 9, 534) und wurden von Gesetzgebern und Sittenlehrern verlangt (Epictet. Enchir. 31) z. B. von Drakon (Porph. 4, 22). Bei den Aegyptern weihte man seit ältester Zeit der Isis Erstlingsähren (Diod. 1, 14) und dem Harpokrates Erstlinge von Linsen (Plut. de Isid. 65). Bei den Griechen und Römern wurde besonders Demeter oder Ceres durch die Erstlinge der Feldfrüchte geehrt (Theocrit. 7, 31 f. Ovid. met. 8, 274. 10, 433. fast. 2, 520), aber auch Apollo und Artemis z. B. auf Delos (Callim. hy. in Delum 283 f.), Apollo und die Horen an den Thargelien und Pyanepsien (S. 579), die Götter überhaupt (Etym. magn. u. θαλύσια). In Athen war es Gesetz, von allen Jahresfrüchten dem Bacchus Erstlinge als Geschenke sowie Opfer darzubringen (Demosth. adv. Mid. p. 531). Die Darbringung der Erstlinge geschah gleich nach der Getreideerndte und Weinlese (Clem. recgn. 5, 30). — Uebrigens hat man dieses Erstlingsopfer des Volks nicht mit den Erstlingen der Einzelnen (Num. 18, 12 f. Dt. 26, 2 ff.), zu verwechseln". — V. 15—22. Am 50. Tag nach diesem Garbentag soll ein Feiertag mit מִקְרָא קֹדֶשׁ und Geschäftseinstellung, auch Festopfern sein. Es ist derselbe Tag, der Ex. 34, 22. Dt. 16, 10 (bei C, D) חַג שָׁבֻעוֹת *Wochenfest*, Ex. 23, 16 (B) חַג הַקָּצִיר *das Erndtefest*, Num. 28, 26 (A) יוֹם הַבִּכּוּרִים *der Tag der Erst-*

linge heisst. Die seiner Bedeutung (S. 582) entsprechende besondere „Festgabe bestand in 2 gesäuerten Broden, welche von einem Dankopfer begleitet waren. Er erscheint als blosses Erndtefest. Die späteren Juden jedoch gaben ihm auch eine Beziehung auf die nach Ex. 19, 1 im 3. Monat erfolgte sinaitische Gesetzgebung (*Danz* bei *Meuschen* NT. ex Talm. ill. p. 737 ff.), wovon indessen die bibl. Schriftsteller sowie Philo und Josephus noch nichts wissen". Aufs neue sucht die spätere jüd. Auffassung zu vertheidigen *Hoffm.* PG. 50 ff. — V. 15 f. „Als das Erndteschlussfest wird es nach dem Garbentag berechnet. Man soll von dem Tag der Garbenweihe (V. 11) an — sieben vollständige Wochen sollen es sein (daher *Wochenfest*) — bis zum Tag nach der 7. Woche, also gerade 50 Tage zählen und dann an diesem 50. Tag eine Gabe darbringen". שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת] dass hier שַׁבָּת nicht Sabbath, sondern Sabbathskreis, Woche bedeutet, ist aus תְּמִימֹת deutlich; ebenso 25, 8, im NT. Marc. 16, 2. 9. Luc. 18, 12, durchgehend in der Mischna und im Aram. Füglich aber konnte man nicht jedes, sondern nur das mit dem Sabbath endende Tagsiebend שַׁבָּת nennen (*Hitz. Kn.*), und spricht somit auch dieser Ausdruck, speciell das ממחרת השבת השביעת V. 16 dafür, in ממחרת השבת V. 11 und 15 den Wochensabbath zu verstehen. Bei der traditionellen Erklärung müsste man הַשַּׁבָּת V. 16 als *Woche* (d. h. einen Sabbath enthaltende, nicht aber damit schliessende Tagessiebene) auffassen. Dass übrigens auch bei der nachexilischen Praxis, in welcher als Garbentag der 2. Mazzothtag galt (S. 586 f.) Pfingsten *immer* der Tag nach einem Wochensabbath war (*Hitz. Kn.*), kann aus dem einen Fall Jos. ant. 13, 8, 4 nicht erschlossen werden (*Wieseler* 353. 450 ff. *Hoffm.* 21 f.). Eine Bestimmung des Pfingsttags nach Monatstagen darf man auch bei der tradit. Auffassung des Gesetzes von A nicht erwarten, weil bei der veränderlichen Länge der Mondmonate der Pfingsttag zwischen den 5., 6., 7. Sivan wechseln konnte. *ein neues Speisopfer*] „ein solches von der neuen Frucht (26, 10. Num. 28, 26). Es musste von Weizen sein (Ex. 34, 22) und entsprach der Zeit. Die Weizenerndte folgt in Pal. einige Wochen nach der Gerstenerndte, z. B. in Ḥauran Ende Mai (*Burckh.* Syr. 462), im Ganzen in der 2. Hälfte des Mai und der 1. des Juni (*Seetz.* I. 87. 94. 119 f. *Robins.* II. 308. 597. 633. 654. 668. 720. III. 5. 195. 206. 210. 215. 233. 515), in welche letztere auch das Wochenfest fiel". — V. 17. „Die Festgabe besteht in 2 Broden der Weihung, welche als Gesäuertes (aus gesäuertem Teig) gebacken und Erstlinge für Jahve sein sollen. Das Brod passt an das Ende der Erndte, wo man bereits Mehl von der neuen Frucht hatte. Gesäuert soll es sein, weil es Dank für Gewährung des täglichen Brodes, welches gesäuert war, ausdrückt. Bei den griech. Erndtefesten erscheint ebenfalls Brod, ἄρτος θαλύσιος, unter den andern Erstlingsgaben (Suidas u. εἰρεσιώνη, Eustath. ad Ili. 9, 530. Athen. 3, 80. p. 114)". *aus euren Wohnsitzen*] aus eurem Land (also aus einheimischem Mehl und von Bürgern, nicht Priestern, geliefert); nicht aber: von jedem einzelnen Haus (*Calv. Osia.*, s. auch *George* 273, *Graf* 38), wie schon der Ausdruck, und die Analogie der Garbe V. 10 ff. zeigt. חבראי] über א mappiq. s. Gen.

43, 26. שְׁתַּיִם] sc. פְּרָסוֹת oder nach 24, 5 חַלּוֹת, was *Sam.* hat. *zwei,* (von) 2 *Issaron, Schwungmehl sollen sie sein*] d. h. aus so viel Schwungmehl (2, 1) bereitet. „Der Issaron war mit dem Maasse עֹמֶר einerlei (s. Ex. 29, 40). Nimmt man an, dass ein עֹמֶר Garbe einen עֹמֶר Körner gab, so betrug die Pfingstgabe noch einmal so viel als die Ostergabe; angemessen für Pfingsten, das als Dankfest die Erndte abschloss". — V. 18 f. „Zu den Pfingstbroden hinzu (7, 13) soll man darbringen 7 Lämmer, 1 Stier und 2 Widder, als Brandopfer für Jahve nebst zugehörigen Speis- und Trankopfern, sowie einen Ziegenbock zum Sündopfer", und 2jährige Lämmer zum Friedmahlopfer. Nach der gewöhnlichen Auslegung (Siphra, M. Menach. 4, 2; Jos. ant. 3, 10, 6, der als Gesammtpfingstopfer 14 L., 3 St., 2 Z. und 2 — aus Versehen statt 3 — Widder rechnet; *Ke. Bachm. Kal. Hoffm.* 67. A.) sollen das die Begleitopfer zu den Broden sein. Allein schon die ausserordentliche Steigerung der Brandopfer (gegen V. 12) fällt auf (die vielen Brandopfer am Herbstfest sind nicht Begleitopfer, sondern mit Num. 28, 27 ff. zu vergleichen, gegen *Hoffm.*), noch mehr das Sündopfer. Entscheidend ist, dass daneben die sonst immer (V. 8. 25. 27. 36) angemerkte Verweisung auf die allgemeinen Festopfer fehlt. Da die Brand- und Sündopfer V. 18. 19ª mit den Num. 28, 27 ff. für Pfingsten verzeichneten allgemeinen Festopfern fast gleich sind (nur dort 2 St. und 1 W. statt 1 St. und 2 W. hier), so ist die Annahme (*Bähr* II. 623; *Kn. Ew.* Alt. 482; *Klief.* A.; zweifelnd *Kur.* 330, *Öhl.*) vorzuziehen, dass V. 18. 19ª ursprünglich die allgemeinen Festopfer gemeint sind. Dass A selbst ausnahmsweise sie aufgezählt habe, ist nicht wahrscheinlich und in Anbetracht des corrupten Textes V. 20 abzuweisen. Sie werden zwar nicht von R aus einer andern Urkunde (*Kn.*) eingesetzt, wohl aber durch Glossirung aus Num. statt ursprünglichem אִשֶּׁה לַיהוָה [והקרבתם על הלחם] hereingekommen sein, sei es, dass das abweichende 1 *St.* 2 *W.* schon vom Glossator stammt oder erst von Späteren, welche diese Opfer als Begleitopfer nahmen, variirt wurde. „Dann bleiben als Begleitopfer der 2 Brode nur die 2 Lämmer als Dankopfer. Dankopfer nach Einbringung der Erndte war ebenso passend, wie das Brandopfer beim Anfang der Erndte. — V. 20. Der Priester soll die 2 Lämmer nebst (Ex. 12, 8) den Broden vor Jahve weihen (7, 30)". [על-שני כבשים] kann A nicht geschrieben haben. Gegen die Deutung *nebst den beiden Lämmern sollen sie* (die Brode) *Jahve hl. sein für den Pr.* (*Kn. Ke. Kur. Buns.*) streitet der Mangel des Artikels vor כב' und der Pl. m. יהיו; 7, 13 (*Hupf.*) bietet keine Analogie; zwar haben *Sam.* LXX den Artikel, aber wenn er ursprünglich war, wie konnte er aufgegeben werden? Also sind die Worte mit den Accenten zu V.ª zu ziehen: *über* 2 *Lämmer* ist zu אֹתָם (*Hoffm.* 68) eine exeget. Glosse (um die Beziehung des אֹתָם auf sämmtliche V. 18 f. genannte Opfer abzuwehren), durch den Einschub V. 18. 19ª veranlasst. Streicht man sie, so ist alles klar: Subj. zu יהיו sind die 2 Lämmer sammt den 2 Broden. „Die Brode als gesäuert durften nicht auf den Altar kommen (2, 11. 7, 13). Das Fleisch der Dankopfer gehörte sonst im Ganzen dem Darbringer; hier, wo das ganze

Volk Darbringer ist, wird es, wie die Brode, dem Pr. zugewiesen.“ — V. 21 s. V. 2. 7. 14. עֲצֶם] wie V. 14. — V. 22. An das Gesetz über das Erndtefest reiht A sehr passend eine aus S geschöpfte Vorschrift über die Pflichten gegen die Armen bei der Erndte. Sie ist aus der uralten Pentade 19, 9 f. wörtlich (nur בקצירך für לקצר) ausgezogen, in 2 p. S. Die 4 ersten Worte (in 2 p. Pl.) sind Einleitung des A oder schon S (in 19, 9 wörtlich ebenso). Ein Grund, die Vorschrift hier zu wiederholen, war nicht vorhanden, wenn sie nicht bei A von R schon vorgefunden wurde. Auch sonst greift A oft genug am passenden Ort auf ältere Worte und Texte zurück. — V. 23—25. Eine dritte Verordnung betrifft den *Neumond des* 7. *Monats*. „Er soll mit Unterlassung aller *Arbeitsgeschäfte* (V. 7) und mit מ׳ ק׳ gefeiert werden, was bei den andern Neumonden nicht geboten war (S. 580); er zeichnete sich vor diesen auch durch mehr Opfer aus (Num. 29, 1 ff.)“. Worauf seine Bedeutung beruhe, wird im Text kaum angedeutet und scheint als bekannt vorausgesetzt; ein erläuternder Zusatz (wie V. 39—43 zu V. 34—36) wird nicht gegeben, und die andern Gesetzessammlungen schweigen darüber. Nach dem Exil, mindestens von der seleucidischen Zeit an, feierte man ihn als Neujahrstag (רֹאשׁ הַשָּׁנָה). Die Juden verstehen ihn insgemein so (*Hoffm.* 69 ff.); *Geo.* 217 ff., *Kal.* II. 505, *Wel.* I. 112 u. A. stimmen bei, verbinden zum Theil damit sogar die Behauptung der nachexilischen Entstehung dieses Gesetzes. Nun ist zwar die Sitte, das Jahr im Herbst zu beginnen, den Hebräern von jeher bekannt und geläufig gewesen (s. zu Ex. 12, 2 und 23, 16) und die תְּרוּעָה lässt sich (vgl. 25, 9) leicht für seinen Charakter als Neujahrstag geltend machen. Aber der Text deutet diesen Charakter nicht an (kann es auch nicht nach Ex. 12, 2), und andere Stellen wie 25, 9. Ex. 23, 16. 34, 22 sprechen eher dagegen. Bei dem schwankenden Verhältniss zwischen dem Mond- und Sonnenjahr erscheint es überhaupt sehr zweifelhaft, ob man in jenen alten Zeiten einen bestimmten Tag als Anfang des Jahres *gefeiert* hat. Dagegen war der 7. Monat allerdings derjenige Monat, in (nicht: mit) welchem das neue Jahr nach der Herbstära begann. Darum wird man (wofür auch der Wortlaut spricht) die gesteigerte Heiligkeit dieses Neumonds am besten daraus erklären, dass es der Neumond des Monats, in welchen der Jahreswechsel nach der Herbstära und das grosse Herbstfest fiel, und der zugleich nach der priest. Aera der 7., also Sabbathmonat war (s. S. 581). In diesem Sinn, nicht gerade als Neujahrstag, ist er auch später gern als ein Epochetag behandelt worden (Esr. 3, 6. Neh. 8, 2). Als solcher sollte er angeblasen werden: an ihm soll sein זִכְרוֹן תְּרוּעָה *Erinnerung durch Lärmblasen*, er selbst heisst Num. 29, 1 יוֹם תְּרוּעָה. Die תְּרוּעָה wird (25, 9) die des שׁוֹפָר (Lärmhorn, Posaune) sein; nicht die תרועה mit den silbernen Trompeten חֲצֹצְרוֹת Num. 10, 1—10, die an allen Festtagen zu den Festopfern geblasen werden. זִכְרוֹן] schwerlich sofern durch die תרועה das Volk sich bei Jahve in Erinnerung bringt, um sich seine Huld zu sichern (*Georg. Kn. Ke. Kal.* A. unter Berufung auf Num. 10, 9 f. Ex. 28, 12. 29. 30, 16. Num. 31, 54), denn das hiefür

entscheidende לִפְנֵי יַהְוֶה fehlt hier, sondern sofern die תְּרוּעָה das Volk an den beginnenden hl. Festmonat erinnern soll. שַׁבָּתוֹן] s. Ex. 20, 8. — V. 26—32. Zweite Abtheilung der 3. Verordnung, über den *Versöhnungstag* am 10. des 7. Monats. אַךְ] nicht: *nur* (*Ke.*), nicht: *nur gleich, sogleich* (*Ges. Bachm.* 127) sondern: *jedoch*, um etwas neues an das vorige anzufügen und es zugleich als wichtig hervorzuheben, wie V. 39 vgl. Ex. 12, 15. 31, 13. Num. 1, 49. „Der Tag soll gefeiert werden mit vollständiger Sabbatsruhe, mit Fasten und Festopfern. Sabbatsruhe und Fasten werden unter Androhung der Ausrottung eingeschärft. Das Nähere s. zu Cap. 16, über die Festopfer Num. 29, 8 ff. *am zehnten des Monats*] s. Ex. 12, 3. כל־מלאכה] V. 7. לכפר לפני יהוה] wie 10, 17. 14, 29. לדרתיכם] s. Ex. 12, 14". והאבדתי] in dieser Formel nur hier, offenbar zur Abwechslung mit כרת V. 29. *in allen euren Wohnsitzen*] Ex. 12, 20. — V. 32. „Am Abend des 9. soll die Sabbathsruhe und das Fasten angehen und bis zum Abend des 10. dauern". Der Ausdruck richtet sich hier nach der Tagzählung des gemeinen Lebens, s. zu Ex. 12, 18. שבת שבתון] V. 3. תשבתו שבתכם] „*ihr sollt ruhen eure Ruhe* d. h. die euch zukommende, obliegende Ruhe, 25, 2. 26, 34". — V. 33—43. Eine vierte Verordnung über das *Hüttenfest* und die *Aṣereth*, durch einen vorläufigen Schluss V. 37 f. in 2 Abtheilungen getheilt. חַג הַסֻּכּוֹת] heisst hier und Dt. 16, 13. 16. 31, 10. Sach. 14, 16 ff. 2 Chr. 8, 13. Esr. 3, 4 dasselbe Fest, das Ex. 23, 16. 34, 22. חַג הָאָסִיף heisst. „Es soll im 7. Monat vom 15. bis 21., 7 Tage lang, damit gefeiert werden, dass man in Laubhütten wohnte, zahlreiche Opfer darbrachte, mehr als an andern Festen, am 1. Tage auch feierte und Gottesdienst that. Nach dem Dt. sollte im Sabbathsjahr an diesem Fest auch das Gesetz vorgelesen werden (Dt. 31, 10. Neh. 8, 18). An die Festwoche soll sich noch der 22. als 8. Feiertag anschliessen, gefeiert mit Ruhe und Festversammlung, doch mit weniger Opfern; er bildete das Ende der Jahresfeste. Von einer gemeinsamen Erndtefestgabe wie zu Ostern und Pfingsten ist nichts bekannt. Die Früchte der Herbsterndte gehörten nicht unter die Opfergegenstände wie das Getreide. *am* 15. *Tag*] s. V. 6 f. *Fest der Hütten*] s. V. 42. *Festopfer*] Num. 29, 12 ff." עצרת] und עֲצָרָה eig. Zusammenschluss, zusammengedrängte Menge, dann *Versammlung* (Jer. 9, 1), insbes. zu religiösem Zweck, also *Festversammlung* πανήγυρις (2 Reg. 10, 20. Jo. 1, 14. Am. 5, 21. Jes. 1, 13). In speciellem Sinn wird עצרת *Versammlungstag* benannt hier und Num. 29, 35 (2 Chr. 7, 9. Neh. 8, 18) der Tag nach der Laubhüttenwoche und Dt. 16, 8 der 7. Tag des Mazzothfestes (später z. B. Jos. ant. 3, 10, 6 auch der Pfingsttag), weil an diesen Tagen die Wallfahrer (noch einmal) in festlicher Menge sich versammelten. Man darf sich aber dadurch nicht verleiten lassen, dem Wort die Bedeutung *Abschluss Schlusstag*, clausula festi, ἐξόδιον (LXX *Ke. Ri.* A.) beizulegen, da der gewöhnliche Gebrauch desselben sich damit nicht vereinigen lässt. Dieser 8. Tag oder Versammlungstag gehört (trotz der 2 Macc. 10, 6. Jos. ant. 3, 10, 4 ausgesprochenen jüngeren Auffassung) „nicht zum eig. Laubhüttenfest, da er weniger Opfer als die 7 Festtage hatte (Num.

29, 35 ff.) und das Fest immer ausdrücklich auf 7 Tage angesetzt wird; er erscheint wie eine Zugabe zum Laubhüttenfest, mit welcher der Kreis der Jahresfeste abschliessen sollte, und ward schicklich an das letzte Fest angeschlossen, aber auch von ihm unterschieden". — V. 37—38 die Unterschrift; geht auf die V. 4—36 genannten hl. Tage mit Ausschluss des Sabbaths s. S. 576. זבח] s. S. 407. Die Sündopfer, die Num. 28 f. für die hl. Tage verordnet werden, sind hier nicht namhaft gemacht, was bemerkenswerth ist. דבר יום] wie Ex. 5, 13. „Ueber die Sabbathsopfer s. Num. 28, 9 f. Mit מַתָּנָה, מַתָּן *Gabe* sind bes. die Erstlinge und der Zehnte gemeint (Num. 18, 11. 29)". *Gelübde, Freiwilliges*] solche konnten nicht blos Friedmahlopfer (7, 16) sondern auch Brandopfer (22, 18) und Speisopfer sein. — V. 39—43 zweite Abtheilung, durch אַךְ eingeleitet wie V. 27. A, nachdem er die מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ vollständig besprochen, holt jetzt das Nöthige nach zur Erklärung *der Gebräuche und der Bedeutung des Hüttenfestes*, da er über dieses wichtige Fest noch nicht (wie über Passah, Mazzoth, Versöhnungstag) an einem andern Ort geredet hat. Er legt dabei S zu Grund, bestimmt aber dessen Text, nam. das bezüglich der Zeit der Feier in S noch unbestimmt gelassene, genauer durch allerlei Zusätze (s. Nr. 1 und 5 der Vorbem.). Den Abschnitt dem A ganz abzusprechen (*Geo.* 142 ff.; *Hupf.* II. 6 f. *Kn. Kal.*) oder ihn für nach A interpolirt zu erklären (*Wel.*), geht nicht an, s. S. 576. — V. 39. In S war wahrscheinlich (s. V. 41), wie noch Dt. 16, 13—15, blos ein siebentägiges Fest im Jahr, zur Zeit der Einsammlung der Früchte verlangt (באספכם — ימים); indem A אַךְ — הַשְּׁבִיעִי davor setzte, stellte er die Harmonie mit der von ihm V. 34 gegebenen Fixirung her. Ebenso ist V. b deutlich ein Zusatz von ihm, durch welchen er die Vorlage, die keinen Unterschied unter den 7 Tagen machte (Dt. 16, 13 ff.) und einen 8. Tag nicht nannte, vervollständigte, so dass hier einige Bestimmungen von V. 35 f. sich wiederholen. באספכם וגו'] *wann ihr den Ertrag des Landes einsammelt*, von der Tenne und von der Kelter (Dt. 16, 13); ebenso אסף in Ex. 23, 16. 34, 22 und zu תְּבוּאָה s. Lev. 25, auch 19, 25. „Zu denken ist bes. an die Obsterndte, welche אָסָף heisst und an בָּצִיר *Weinlese*, welche mit jener im Ganzen gleichzeitig war (Jes. 32, 10. Mich. 7, 1). Das Reifen und Lesen der Trauben fällt im südl. Land in den September (*Schubert* R. III. 113). In diesem Monat werden ebenso die Oliven zeitig und im Oktober, wo auch die Granaten reifen, geerndtet (*Scholz* R. 140; *Seetz.* II. 130). Die eigentl. Obst- und Weinlese fällt erst in den Oktober: um die Mitte Okt. traf *Wittmann* R. I. 195. 199. 210. 219 die Trauben, Oliven, Datteln, Granaten etc. noch draussen. Im nördl. Syrien ist die Weinlese noch später (*Arvieux* Nachr. VI. 397) wie auch im nördl. Palästina die Olivenerndte (*Seetz.* II. 168), weshalb Jerobeam das Fest 1 Monat später setzen konnte (1 Reg. 12, 32 f.). Die Baumwolle reift Ende Sept. und wird im Okt. eingebracht (*Seetz.* II. 105. 116. 136). Mehr bei *Buhle* calendar. Palaest. p. 49 f. und *Walch* calend. Palaest. p. 39 ff. Nach seiner ökonomischen Beziehung wird das Fest als das der Einsammlung bezeichnet und an's Ende des ökon. Jahres gesetzt

Ex. 23, 16. 34, 22". אֶת חַג יְהוָה] *das Fest Jahve's*, s. S. 582. שַׁבָּתוֹן] V. 24. — V. 40. Gleich am ersten Tag soll man nehmen Baumfrucht der Pracht d. i. *prächtige*, schöne *Baumfrüchte* (LXX; schwerlich, wie gewöhnlich ausgelegt wird, *Frucht von Pracht-* oder *Zierbäumen*), *Zweige von Palmen und Gezweig von dichtbelaubtem* (Ez. 6, 13. 20, 28) *Baum* (ob collect.? oder, wie es nach Neh. 8, 15 scheint, von einer bestimmten Baumart?) *und von Bachweiden*, und sich freuen vor Jahve 7 Tage lang. „Die Angabe, dass sie nehmen und sich freuen sollen" geht vielleicht ursprünglich auf die Errichtung und Ausschmückung von Laubhütten; wenigstens scheint man zu Esra's Zeit sie so aufgefasst zu haben (Neh. 8, 15 f.). Die späteren Juden aber, welche eine (wohl nicht ohne Einfluss griechischer Bräuche) ausgebildete Festsitte vor Augen hatten, bezogen sie „auf ein fröhliches Tragen und Schwenken zum Ausdruck der Freude, vgl. 2 Macc. 10, 6 f.; Jos. ant. 3, 10, 4 (*φέροντες ἐν ταῖς χερσὶν εἰρεσιώνην μυρσίνης καὶ ἰτέας σὺν κράδῃ φοίνικος πεποιημένην, τοῦ μήλου τοῦ τῆς Περσέας προσόντος*), und 13, 13, 5 (*ἔχειν ἕκαστον θύρσους ἐκ φοινίκων καὶ κιτρίων*). Der לוּלָב des Talmud besteht aus Palm- Myrthen- und Weidenzweig, wozu noch ein אֶתְרוֹג d. i. *Orange* kommt (M. Succa 3). Der Brauch erinnert an die griech. *εἰρεσιώνη* an den Pyanepsien (Plut. Thes. 22; Suid. u. *εἰρεσιώνη*) und an den *Θύρσος* der Bacchusfeste (*Lakemacher* obs. phil. I. 47 ff.), weshalb auch Plut. Symp. 4, 6, 2 den Juden Bacchusdienst beilegt. Unter עֵץ הָדָר versteht man gewöhnlich mit *Targ. Syr. Saad.* die Orangen- und Citronenbäume, welche man mehr zur Zier als wegen des Nutzens zog; sie sind in den Gärten Palästina's einheimisch, *Hasselq.* 188; *Arvieux* I. 302; *Schubert* III. 115; *Robins.* II. 89. 416. III. 699. *Seetz.* II. 177". — V. 41. Man soll *es*, das Fest V. 39 (nicht: den Vollmondstag, *Hupf.* II. 10) als Fest *dem Jahve* feiern, also nicht als profanes Fest oder gar einem andern Gott (s. auch Ex. 12, 14), 7 Tage *im Jahr* d. i. jährlich (Ex. 23, 14. 17. Jud. 11, 40). *im 7. Monat sollt ihr's feiern*] schwerlich: zu irgend einer Zeit des Monats (in welchem Fall die Worte nur der Vorlage angehören könnten; auch darum nicht, weil 7tägige Feste gewiss nach alter Sitte auf die Vollmondszeit fielen), sondern im Gegensatz zum achten. חקת וגו] wie V. 14. 21. — V. 42 f. Noch eine Verordnung bezüglich der *Hütten*, womit zugleich der Name des Festes V. 34 erklärt wird. Sie stammt wohl von A selbst: in der Vorlage wäre der richtige Platz dafür bei V. 40 gewesen (vgl. auch Dt. 16, 13 ff., wo sie fehlt); und wenigstens in V. 42^b. 43^a ist alles im Style von A, vgl. zu V. 43 bes. Ex. 16, 32. *In den Hütten* soll man wohnen 7 Tage lang; jeder Eingeborne soll es thun, damit man an diesem Gebrauch in Zukunft erkenne, dass Jahve die Israeliten beim Zug in der Wüste in Hütten wohnen liess. בַּסֻּכֹּת] richtig mit dem Artikel punktirt (*Ew.* § 277, a): der Brauch wird als bekannt vorausgesetzt. „Ueber diese Laubhütten s. Neh. 8, 15 ff. Solche Hüttenfeste finden sich auch sonst im Alterthum. In Syrien feierte man alle 3 Jahre im Mai eine *ἑορτὴ σκηνική* dem Dionysos und der Aphrodite ziemlich ausgelassen (Malalas 12 p. 284 f. Bonn.); die Römer begingen

an den Iden des März der Anna Perenna im Freien ein Fest, bei dem man sich Zelte und Laubhütten errichtete, zechte, sang und tanzte (Ovid. fast. 3, 523 ff.). Andere finden sich am Ende des Sommers und im Herbst. Die Inder haben von alter Zeit her im August ein neuntägiges Fest, an welchem sie vor den Thüren der Tempel und an den Kreuzstrassen Hallen aus Baumästen und Leinwand errichten (*Sonnerat* R. I. 195); dem röm. Fest der Consualien oder Neptunalien am 18. August waren die umbrae d. h. casae frondeae eigenthümlich (Festus u. umbrae); auch am herbstl. Fest der Feldweihe ex virgis casas exstruxerunt (Tibull. 2, 1, 24). Auch kann man mit *Movers* Phön. I. 480 ff. das fünftägige Fest der *Σακέα* hieher ziehen, welches nach Berosus die Babylonier in der Mitte des Monats Loos (Aug.—Sept.) anstellten, (worüber Athen. 14, 44. p. 639. Eustath. ad Il. 17, 132), und die mehrtägige *ἑορτὴ τῶν Σακκῶν* der Perser (Dio Chrys. 4 p. 69 f. Morell.) oder das Schwärmerfest *τὰ Σάκαια*, welches der Anaitis galt (Strabo 11, p. 512)". „Das Bewohnen der Hütten am Herbstfest erklärt sich von selbst. Noch jetzt verlassen bei der Weinlese die Einwohner von Hebron die Stadt und leben in den Weinbergen in Hütten und Zelten (*Rob.* II. 717). Die vorliegende Stelle jedoch macht die Hütten zu Zeichen der Erinnerung an das Wohnen in der Wüste und gibt dem Fest eine nationale Beziehung, weshalb sie auch blos den אֶזְרָח (Ex. 12, 49) zur Einhaltung des Gebrauchs verpflichtet. *Hütten* als Wohnung kommen noch heute auf der Sinaihalbinsel vor (*Burckh.* Syr. 858), wiewohl die Zelte gewöhnlicher sind. *Zelte* als Wohnungen der Hebräer unter Mose werden oft genannt (14, 8. Ex. 16, 16. 18, 7. 33, 8. 10. Num. 11, 10. 16, 26 f. 19, 14) und kommen auch beim Hüttenfest vor (Hos. 12, 10), welches man in der ganzen Zeit zwischen Josua und Esra nicht genau auf die hier beschriebene Weise feierte (Neh. 8, 17). Einige Aehnlichkeit hat das dorische Stammfest der Karneen, an welchem die Spartaner zur Erinnerung an das alte Lagerleben *σκιάδες* bewohnten (Athen. 4, 19. p. 141)". "[אני יהוה א] s. zu 18, 2; wahrscheinlich der ursprüngliche Schluss in der Vorlage. — V. 44. Diese die מֹועֲדִים (und nicht blos מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ) und ihre Bräuche betreffenden Verordnungen theilte Mose den Israeliten mit. Vgl. 21, 24.

e) Vermischtes, Cap. 24.

„Verordnungen über die Besorgung des Leuchters (V. 1—4) und des Schaubrodtisches im Heiligthum (5—9) sowie Strafbestimmungen über Gotteslästerung, Mord, Beschädigung und Benachtheiligung, durch einen besondern Vorfall veranlasst (10—23). Die beiden Verordnungen (1—9) gehören zu A, wie *Issaron* 5, פָּתִית 2, פְּרֹכֶת 3, אַזְכָּרָה 7, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים 9, und die Formeln 3. 8. 9 zeigen". Aber auch V. 10—23 kann füglich nur auf A zurückgeführt werden. Die Anknüpfung von Gesetzen an Vorkommnisse des Lebens ist für ihn charakteristisch (z. B. Cap. 10. 16. Num. 9 u. s.) und mit der vorliegenden Erzählung hat Num. 15, 32—36 die grösste Aehnlichkeit, selbst im Ausdruck (s. V. 12);

אֶל־מְחוּץ לְ 14. 23, סָמַךְ יָד עַל 14, פָּלִל־הָעֵדָה 14. 16, רגם 14. 16. 23, פִּגֵּר בָּאֲזָדָח 16. 22, עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה וגו׳ 23 sind bei ihm geläufige Ausdrücke. Die Einwendungen (*Kn.*), dass A sonst mit bürgerlichen Strafgesetzen sich nicht beschäftige und die Steinigung als Strafe nicht festsetze, beruhen auf ungegründeter Voraussetzung (s. Num. 35 u. Lev. 20, 2. 27). Freilich ist V. 15—22 (s. d.) unverkennbar aus S geschöpft, aber diese ältere Schrift ist auch sonst oft genug von A benützt; man darf darum nicht V. 17—22 (*Kay.*) oder 15—22 (*Wel.*) als dem A fremd ausscheiden, zumal da in V. 15 f. deutliche Spuren des A sind, oder gar (*Kal. Wel.*) die Erzählung V. 10—12. 23 für eine vom priest. Ueberarbeiter nachträglich zu dem alten Gesetz erdichtete Geschichte erklären. Vielmehr hat A, wie sonst oft eine Erzählung, hier die Geschichte von der Bestrafung eines Gotteslästerers benützt, um daran ähnliche, seit alter Zeit geltende Strafbestimmungen anzuschliessen. Ueber הַשֵּׁם und פָּרַשׂ s. zu V. 11 f. — Schwieriger ist die Frage, wie die beiden Abschnitte gerade an diese Stelle, zwischen Cap. 23 und 25 kamen. Für den 1. Abschnitt liegt nahe zu vermuthen, er wolle hinter dem Festgottesdienst (Cap. 23) den priest. Tamiddienst regeln, aber dann erwartete man auch etwas über das tägliche Brand- (Ex. 29, 38 ff.) und Rauchopfer (Ex. 30, 7 ff.). Man wird darum richtiger den verbindenden Gedanken in der Verwendung der im אָסִיף und קָצִיר (Cap. 23) eingesammelten Früchte (Oliven, Korn) zum Tamiddienst zu suchen haben. Dass das aber schon der Gedanke von A war, d. h. dass schon er diesen Abschnitt an dieser Stelle gehabt habe, ist damit noch nicht gesagt; er kann auch an einer andern Stelle seines Buches gestanden haben und erst von R hieher gesetzt sein, möglicherweise statt eines an Inhalt ähnlichen Abschnitts des X (S. 534), da ja Licht und Schaubrode zu den ältesten Theilen des Heiligthumsdienstes gehören (S. 271). — Der andere Abschnitt, ohne alle sachliche Beziehung zum ersten, so wie zu Cap. 23 und 25 kann schon als Erzählung im zusammenhängenden Vortrag der Sinaigesetze hier nicht ursprünglich sein. Vielleicht folgte er einst bei A unmittelbar auf V. 1—9 und ist dann zugleich mit diesem von R hieher gesetzt mit Rücksicht darauf, dass V. 15—22 wirklich aus S geschöpft sind.

V. 1—4 über die Besorgung des hl. Leuchters (Ex. 25, 31 ff.). V. 1—3 findet sich wörtlich schon Ex. 27, 20 f. (יִבְנֶיהוּ hinter אַהֲרֹן haben *Sam.* LXX und einige hbr. Cod. auch hier). Was V. 4 weiter bemerkt wird, dass Aaron die Lampen auf dem reinen (s. Ex. 25, 31) Leuchter aufsetzen soll, sieht fast aus wie eine Verweisung auf Num. 8, 1—4, wo das weiter geregelt wird. Es ist wohl möglich, dass das ganze jetzt an 3 Stellen zertheilte Gesetz bei A nicht dort seine ursprüngliche Stelle hatte (trotz Ex. 40, 24 f.). — V. 5—9. Die Besorgung des Tisches (Ex. 25, 23 ff.). Nach dem jetzigen Pent. „legte Mose schon nach der Aufstellung der Hütte Schaubrod auf, welches aber weniger gewesen zu sein scheint (Ex. 25, 30. 35, 13. 39, 36. 40, 23). Für die Zukunft folgt eine Verordnung über Stoff, Grösse und Zahl sowie über Zeit und Darbringung solcher Brode erst hier, nach Einführung des Priesterthums, zu dessen Obliegenheiten das Auf-

legen dieser Weihegabe gehören wird. Die erste Auflegung wie die ersten Opfer Cap. 8 f. vollzieht Mose, von welchem Aaron es lernt. Er soll von Feinmehl 12 Kuchen backen, deren jeder 2 Issaron betragen soll. Die Zwölfzahl entspricht den 12 Stämmen, von welchen (V. 8) diese Gabe Gott geweiht wird. סֹלֶת] s. 2, 1. חַלָּה] 2, 4. *Issaron*] Ex. 29, 40". — V. 6. „Diese Kuchen soll er auf den vor Jahve (s. 4, 6) stehenden reinen (wie V. 4) Tisch legen als zwei Reihen, sechs die Reihe, also in bestimmter Ordnung. Die 2 mal 6 Kuchen erinnern an die 2 mal 6 Namen der Stämme Ex. 28, 10". — V. 7. Er soll ferner der Aufschichtung d. i. dem Aufgeschichteten beigeben reinen Weihrauch. זַכָּה] wie Ex. 30, 34. 27, 20. מַעֲרֶכֶת] ist im *Targ. Pesch.* als Plur. gelesen oder wenigstens distributiv genommen. נתן על] kann ebensogut *darauf legen* als *dazu geben* bedeuten. Aber nach der Tradition (Jos. ant. 3, 10, 7. M. Menach. 11, 5. 7 f.) wurde der Weihrauch nicht auf das Brod gestreut, sondern in 2 goldenen Schalen (zu jeder Reihe eine) dabei aufgestellt. „Der Weihrauch kommt sonst bei der Mincha vom Backwerk nicht vor, sondern blos bei den in Schrot und Mehl bestehenden Speisopfern und wurde auch bei ihnen im Ganzen beigefügt (oben S. 400). Warum den Schaubroden Weihrauch beigegeben wurde, erklärt das Folgende. Die LXX fügen *καὶ ἅλα* hinzu" (vgl. Philo vit. Mos. p. 151 M.). Auch nach den Talmudisten scheint später wirklich Salz beigegeben worden zu sein; auf Grund der Regel 2, 13 folgerichtig, sobald man die Schaubrode wie מִנְחָה behandelte. Ob auch im Alterthum nach dieser Regel verfahren wurde (*Ew.* Alt. 46) oder nicht (*Kn.*), ist nicht mehr auszumachen. וְהָיְתָה וגו׳] *und er soll dem Brod zur Askara* (2, 2) *dienen, ein Feueropfer für Jahve*, so dass weil von den Broden selbst nichts auf den Altar kam, doch wenigstens der mit ihnen verbunden gewesene Weihrauch als Opferduft zu Gott emporsteige. Schon der Ausdruck אִשֶּׁה lehrt, dass das Anzünden des Weihrauchs nicht auf dem Tisch (*Kal.* II. 524) oder auf dem goldenen (*Kn.*), sondern dem Brandopferaltar (Jos. ant. 3, 10, 7) geschah. Daraus dass von den Broden nichts auf den Altar kam, wollte *Kn.* schliessen, dass sie gesäuert waren. In Wahrheit aber erklärt sich jener Umstand nicht aus der Säurung, sondern aus dem alterthümlichen Charakter dieses Tischopfers, welcher fortwährend bewahrt und nur durch die Weihrauchaskara mit der Zeit der gewöhnlichen Mincha näher gebracht wurde. Wenigstens seit der Kanon Lev. 2, 11 galt, wird man nicht im innern Heiligthum, vor dem Angesicht Gottes, Gesäuertes aufgestellt haben (vgl. auch 6, 10). Für die jüngere Zeit sind die Zeugnisse darin einstimmig, dass die Schaubrode ungesäuert waren (vgl. Jos. ant. 3, 6, 6. 10, 7; Philo congr. erud. p. 543 M., M. Menach. 5, 1 und Talm.). Ob man in den ältesten Zeiten mit dem Ausschluss alles Gesäuerten aus dem Heiligthum schon so streng war, können wir nicht mehr sicher stellen; wenigstens 1 Sam. 10, 3. Am. 4, 5. Lev. 7, 13 (*Wel.* I. 71) reichen dazu nicht hin. Daraus, dass der Menschen tägliches Brod gesäuert ist (*Kn.*), folgt nicht nothwendig, dass das tägliche Brod, das sie der Gottheit vorsetzen, ebenso sein muss, und dass auch ungesäuertes Brod

für eine Woche haltbar war, beweist ja eben die spätere Sitte. Auffallend aber bleibt, dass eine ausdrückliche Bestimmung darüber im Text fehlt, wie auch über die nach Ex. 25, 29. 37, 16 damit verbundene Spende der jetzige Text schweigt. Vielleicht ist dieser später durch Weglassung einiger Worte der jüngeren Sitte conform gemacht worden. — V. 8. „Immer am Sabbath soll *er* (der Priester, Aaron V. 3) das Brod vor Jahve auflegen (warm, nach 1 Sam. 21, 7). Das Suff. geht auf לֶחֶם und die Wiederholung drückt *je*, *jeder* aus wie Ex. 25, 33. *von Seiten der K. Is. ein ewiger Bund*] d. h. man soll das Brod von Seiten der K. Is. nehmen und vorsetzen, so dass diese es stellen und zwar als" bleibendes Zeichen des unauflöslichen Bundes, in dem sie mit Jahve stehen. מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל] Gen. 17, 10. 31, 44. — V. 9. „Nach Ablauf der Woche wird das Brod den Priestern zu Theil, welche es aber am hl. Orte zu verzehren haben, da es für sie etwas Hochheiliges ist s. 21, 22". וְהָיְתָה] incorrect auf בְּרִית (*Kn.*) bezogen, nicht (*Raschi*) auf מִנְחָה, was gar nicht vorausging. *Sam.* hat auch nachher ואכלוה. Uebrigens ist die Vorschrift dieses Verses nicht von jeher in Geltung gewesen s. 1 Sam. 21, 6 f. — „Der Sinn des Gebrauchs ist nicht schwer aufzufinden. Man gab Jahve eine Wohnung (Ex. 25, 8. 22) und stattete sie auch mit dem aus, was nothwendig in eine solche gehört, näml. mit einem Leuchter (Ex. 25, 31), einem Altar (Ex. 30, 1), um sie täglich zu durchräuchern (Ex. 30, 34) und mit einem Tisch (Ex. 25, 23), um Brode aufzulegen. Man betrachtete Brod als wesentliches Erforderniss in einem wohlbestellten Haus (Jes. 3, 6) und versah deshalb auch das Haus Jahve's damit". Wie alle Opfer so sind auch die Schaubrode nach der ältesten Anschauung eine der Gottheit zum Genuss dargebotene Gabe (לֶחֶם אֱלֹהִים), nur dass sie nicht, wie die andern Opfer im Feuer aufstiegen, sondern auf dem Tisch ihr vorgesetzt wurden, und fortwährend auf ihrem Tisch liegend das tägliche oder immerwährende Brod derselben, Seitens der Gemeinde gereicht, darstellten. Selbstverständlich aber ist, dass sie auf dem Standpunkt einer fortgeschritteneren Gotteserkenntniss eben nur noch die fortwährende Verehrung Gottes Seitens der Gemeinde symbolisiren, vielleicht zugleich dem täglichen Brod, das die Menschen geniessen, die höhere Weihe geben sollten. Dass sie nicht als Symbol dessen, was Gott der Gemeinde gibt (*Bähr*), aufzufassen sind, folgt sicher aus מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂ׳ V. 8. Nicht täglich, sondern nur von Zeit zu Zeit werden sie aufgelegt, wie auch das für den Haushalt gebackene Brod für einige Tage vorhält (zumal „wenn es gesäuert war, denn Ungesäuertes wird täglich frisch bereitet und verzehrt, am folgenden Tage aber nicht mehr genossen, *Arvieux* Nachr. III. 227. 229"). Dass aber als Termin der Neuauflegung der Sabbath bestimmt wurde, hängt mit der das ganze Cultussystem beherrschenden Bedeutung der Sabbathsidee zusammen: von Sabbath zu Sabbath erneuert sich die Gott aus der Gemeinde dargebrachte Verehrung. „Etwas den Schaubroden ganz entsprechendes findet sich im übrigen Alterthum nicht. Vergleichen lassen sich die lectisternia, welche darin bestanden, dass man den Göttern Mahlzeiten anrichtete und ihre Bilder an die wohlbesetzte Tafel setzte (Val. Max.

2, 1, 2. Arnob. 7 p. 238. August. civ. dei 3, 17). Sie waren bei den Römern sehr üblich (Liv. 5, 13. 7, 2. 27. 21, 62. 22, 1), kamen aber auch im Morgenland vor z. B. Jes. 65, 11. Dan ap. 14, 11 ff. Der Name der Schaubrode ist meist לֶחֶם הַפָּנִים *Brod des Antlitzes* (Ex. 25, 30. 35, 13. 39, 36. 1 Sam. 21, 7. 1 Reg. 7, 48. 2 Chr. 4, 19), näml. Jahve's, welches der Hebräer auch הַפָּנִים kurzweg nannte (vgl. הַשֵּׁם V. 11. 16). Er bezeichnet Brod, welches bei Jahve's Antlitz sich befindet. Darüber lassen Ex. 40, 23. 25, 30 (לֶחֶם הַפָּנִים) und שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num. 4, 7 keinen Zweifel. Die LXX meist: ἄρτοι προθέσεως, die Vulg. immer: panes propositionis. Die Späteren brauchen lieber לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת 1 Chr. 9, 32. 23, 29. Neh. 10, 34, מַעֲרֶכֶת לֶחֶם 2 Chr. 13, 11 und abgekürzt מַעֲרֶכֶת 2 Chr. 2, 3, wonach der Tisch שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת heisst 2 Chr. 29, 18. In 1 Sam. 21, 5 steht לֶחֶם קֹדֶשׁ, und לֶחֶם הַתָּמִיד Num. 4, 7 ist wie עֹלַת הַתָּמִיד Num. 28, 10 u. ö. Ueber die Schaubrode bei den späteren Juden s. M. Menach. 11, und im Ganzen vgl. *Scholl* in Klaibers Studien IV, 1. S. 56 ff., *Bähr*[2] I. 515 ff. und *Winer* RWB." — V. 10—23. „Einige Strafgesetze, veranlasst durch einen Vorfall im mosaischen Lager. Ein Halbfremder erfrechte sich im Streit mit Israeliten Jahve zu lästern und wurde auf göttlichen Befehl gesteinigt. Dies führte zu einem Strafgesetz über die Gotteslästerung, woran Strafbestimmungen über Mord, Beschädigung und Benachtheiligung angeschlossen wurden". — V. 10. Der Sohn eines israel. Weibes und eines äg. Mannes geht aus (Ex. 2, 11. 13) mitten unter den Israeliten, von denen also er sich sonst als Halbfremder (Ex. 12, 38) abgesondert hielt. „Die Israeliten lagerten nach ihren Stammhäusern (Num. 2, 2). Im Lager bekam er Streit; es zankten sich er und *der israel. Mann*" (2 Sam. 12, 4) d. h. irgend einer, der und weil er zu Israel gehörte. *Sam.* erleichternd: ישראלי ohne Artikel. — V. 11. „In der Hitze des Streits erlaubt er sich, den Namen des Gottes Israels zu beschimpfen und so eine Gotteslästerung zu verüben, weshalb man ihn zu Mose bringt". הַשֵּׁם] *der Name* schlechtweg, für שֵׁם יַהְוֶה oder auch יַהְוֶה, nach dem Sprachgebrauch der spätern Juden, welche יַהְוֶה nicht mehr aussprachen und dafür הַשֵּׁם oder שֵׁם sagten *Buxt.* lex. talm. 2432 f. Im AT. kommt dieser Sprachgebrauch sonst nicht vor, auch Dt. 28, 58 (*Kn.*) und 1 Chr. 13, 6 (*Kal.*) nicht. Es versteht sich, dass dieses הַשֵּׁם hier und שֵׁם V. 16 nicht ursprünglich ist, sondern erst von jüdischen Schreibern statt יַהְוֶה oder שֵׁם יַהְוֶה (was V. 16 noch erhalten ist) eingesetzt wurde, aus Scheu vor der Verbindung נִקַּב אֶת־יַהְוֶה s. *Geig.* Urschr. 273 f. Der Fall ist ähnlich der häufigen Ersetzung des יהוה durch אֲדֹנָי. נָקַב] „*bohren*, *stechen*, dann wohl *Zeichen machen*, daher *bezeichnen* wie στίζειν *stechen*, *zeichnen*. Es wird gebraucht vom namentlichen Bezeichnen (Num. 1, 17. 1 Chr. 12, 31. 16, 41 u. ö.) und Bestimmen (Gen. 30, 28), aber auch vom ehrenden Bezeichnen (Am. 6, 1. Jes. 62, 2), wie andrerseits vom Verwünschen und Verfluchen (Num. 23, 8. Jj. 3, 8. 5, 3. Prov. 11, 26. 24, 24). So auch hier. Der Uebelthäter nannte Jahve's Namen mit Beschimpfung und Schmähung. So richtig alte *griech. Uebb.*, *Vulg.*, *Saad.* *Abus.* und die meisten Neueren. Die Juden dagegen verstanden נָקַב vom blossen

Nennen, Aussprechen des Namens *Jahve* und gründeten darauf (V. 16) ihr bekanntes Verbot (oben S. 31). So LXX *GrVen. Chald. Syr. Sam. ArErp.*, welchen *Vatabl. Grot. Cler. JDMich. Ros.* folgen. Zu V. 11, wo noch וַיִּקֳּלֵל folgt, würde diese Erklärung sehr gut passen, auch הַמְקַלֵּל V. 14. 23 würde sich wohl damit reimen, aber V. 16, wo נֹקֵב für sich steht, macht die erste Erklärung nothwendig, und man muss sogar fragen, ob nicht וַיְקַלֵּל V. 11 ein jüngeres Interpretament ist. — V. 12. „Die Isr. setzen den Uebelthäter in Gewahrsam, zu *bestimmen ihnen nach dem Munde Jahve's* d. i. damit ihnen eine durch Mose bei Gott einzuholende Bestimmung darüber werde, was zu geschehen habe". לָהֶם] nicht auf die מקללים (*Ke.*) sondern auf das Subj. in וַיַּנִּיחֻהוּ zu beziehen. עַל־פִּי יְהוָה] s. Ex. 17, 1. פרשׁ] nur noch Num. 15, 34 und in nachexilischen Schriften, wie im Aramaischen. Es ist möglich, dass V. ^{b} wie Num. 15, 34^{b} erst der allerjüngsten Redaction angehört. — V. 13. 14. „Jahve befiehlt, dass sie den Lästerer aus dem Lager hinausführen, die Ohrenzeugen die Hände auf ihn legen (s. 1, 4) und das ganze Volk die Steinigung an ihm vollziehe". Die Zeugen hatten durch die Handauflegung ihn förmlich und feierlich als schuldig zu bezeichnen (vgl. griech. Dan. 1, 34). „Sie waren verantwortlich für etwaiges Unrecht, daher nach Dt. 17, 7 die Zeugen auch die ersten Steine auf den Verbrecher zu werfen haben". וּרגמוּ] 20, 2. — V. 15—22. Der Fall veranlasst ein Strafgesetz über Gotteslästerung, woran sich Strafgesetze über andere Vergehungen knüpfen. Dass hier die Rede in einen älteren Text einmündet, ist aus der Fassung אִישׁ אִישׁ כִּי s. 17, 3; נָשָׂא חֶטְאוֹ s. 20, 20; עָמִית s. 5, 21; כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ s. 18, 2) und aus dem Inhalt von V. 18—20, der auch durch Ex. 21, 23—25. 33 ff. als uraltes Recht bezeugt ist, deutlich. Aber nicht das Bundesbuch Ex. 20—23 (*Kal. Wel.*), in welchem עמית und die Formel אֲנִי יְהוָה nie gebraucht ist und zu deren Festsetzungen V. 17 und 21 f. nicht ganz stimmen, ist die Quelle, sondern S. Die Quelle ist jedoch von A nicht ganz wörtlich mitgetheilt, sondern wie V. 15 f. und 22 zeigen, von ihm bearbeitet. — V. 15. *wann* Jemand *gering macht seinen Gott*, d. h. „ihn nicht der göttlichen Grösse gemäss behandelt, z. B. mit unziemlicher Rede die Ehrfurcht gegen ihn verletzt", *so nimmt er seine Sünde* und ihre Folgen *auf sich*, verschuldet sich und hat Strafe zu gewärtigen (s. 5, 1), vgl. Ex. 22, 27. Der Ausdruck אֱלֹהָיו mit Suff. ist nicht (*Kn.*) geradezu s. v. a. Jahve, sondern weiteren Sinnes; er ist mit Rücksicht auf den Fremden oder Halbfremden gewählt: Niemand soll seinen Gott d. h. den, den er und so lange er ihn als seinen Gott anerkennt, schmähen (sehr verschieden von der zu Ex. 22, 27 bemerkten Auslegung des Philo und Josephus). וְנָשָׂא חֶטְאוֹ] dass damit Bestrafung durch das Gericht (grössere oder geringere, je nach dem Fall) befohlen werde (*Kn.*), ist nicht richtig. Die Formel kommt nirgends als Aufforderung zu obrigkeitlichem Einschreiten vor (auch 20, 17. 19. Num. 9, 13 nicht). — V. 16. „Wer aber *den Namen Jahve's* mit Fluch und Lästerung nennt, der soll unfehlbar getödtet werden, er mag Einheimischer oder Fremder sein". Ganz folgerichtig, weil das Heiligste in der Gemeinde (Ex. 20, 7) auch der in ihr lebende

Fremde nicht antasten darf. Bezüglich der Einheimischen s. 1 Reg. 21, 13. גֵּר, אֶזְרָח] Ex. 12, 49. Das בְּ bei נָקְבוֹ wie Ex. 16, 7. 34, 29. — V. 17. „Wann einer *eine Menschenseele schlägt* d. i. ein menschliches Wesen umbringt, so soll er getödtet werden. Der unvorsätzliche Todtschläger wurde nicht als מַכֶּה angesehen, s. Ex. 21, 12—14. Der Verf. (Gen. 9, 6) macht keinen Unterschied zwischen Freien und Sklaven, will also in beiden Fällen die Todesstrafe angewendet wissen. Mehr zu Ex. 21, 20. נֶפֶשׁ אָדָם] wie Num. 19, 11. 31, 35. 40. 46." — V. 18. „Auf das Leben des Menschen folgt das des Thiers. Wer ein Stück Vieh umbringt, hat es zu ersetzen. *Seele statt Seele*] ein lebendiges Wesen für das andre. Die Fälle Ex. 21, 33 f. 22, 13 sind andrer Art." — V. 19. 20. „Die Unverletzlichkeit und Vollständigkeit der Person des Menschen. Wann einer *gibt einen Makel an seinen Nächsten* d. h. ihn so mishandelt, dass es ihm einen bleibenden Fehler bringt, z. B. ihm ein Glied zerbricht oder ein Auge oder einen Zahn ausschlägt, so soll ihm angethan werden, was er dem Andern zugefügt hat. Ueber dieses ius talionis s. Ex. 21, 23. מוּם] s. 21, 17 ff. 22, 20 ff." — V. 22. Diese Strafgesetze gelten für den Eingebornen und Fremden, und nur um unter diese Regel ausdrücklich auch den Fall des הַכּוֹת zu subsumiren, ist in V. 21 der Inhalt von V. 17 f. (aber in umgekehrter Ordnung) wiederholt. Ueberall dringt A auf diese Rechtsgleichheit zwischen גֵּר und אֶזְרָח, s. die Stellen zu Ex. 12, 49. מִשְׁפַּט אֶחָד] *Ew.* § 286, d. — V. 23. Mose lässt an dem Gotteslästerer die Steinigung vollstrecken.

f) Ueber die hl. Jahre sammt einer Schlussmahnrede, Cap. 25—26, 2.

Durch die Formel 25, 1 f. eingeleitet kommen zunächst Gesetze über das *Sabbathjahr* V. 1—7, das *Jobeljahr* und dessen Einfluss auf die Verhältnisse des Grundbesitzes und der persönlichen Freiheit der Isr. 8—55, endlich über die *ausschliessliche Verehrung Jahve's* und die Heilighaltung seiner Sabbathe und seines Heiligthums 26, 1 f. zum Vortrag, worauf dann in einer langen Reihe von Verheissungen und Drohungen eindringlich zur Haltung aller von Gott gegebenen Satzungen und Gebote ermahnt wird 26, 3—45, sammt einer Unterschrift 46. — Was zuerst die Gesetze 25, 1—26, 2 betrifft, so stammt Cap. 25 in der Hauptsache sicher aus A (*Kn. Nöld.*). „Darüber lässt die Sprache keinen Zweifel, z. B. כִּפֻּרִים 9, אֲחֻזָּה 10. 13. 24 f. 27 f. 32—34. 41. 45 f., מִקְנָה 16. 51, מִגְרָשׁ 34, אָכְלָה 6, תּוֹשָׁב 6. 23. 35. 40. 45. 47, פֶּרֶךְ 43. 46. 53, דַּי 26. 28, כְּפִי, לְפִי 16. 51 f., שַׁבָּתוֹן 5, שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן 4, הִשִּׂיגָה יָדוֹ 26. 47. 49, הוֹלִיד 45, הִתְנַחֵל 46, עָדַף 27, קוּם *zu stehen kommen* durch Kauf 30, auch אֶרֶץ כְּנַעַן 38, sowie die Zusammensetzungen mit עוֹלָם 32. 34 und die Formeln *nach seinen Geschlechtern* 30, *er und seine Söhne mit ihm* 41. 54, *eure Söhne nach euch* 46. Das Jobeljahr kommt bei ihm noch öfter vor (27, 16 ff. Num. 36, 4), nicht bei den Andern." Auch das genaue Eingehen auf die rechtlichen Verhältnisse, wie Kauf, Verkauf, Lösung u. a. gehört zu den Kennzeichen dieses Vrf. Dabei zeigen aber ge-

wisse sprachliche Erscheinungen wie אָמָה 6. 44, עָמִית 14f. 17, אֲשֶׁר בְּשָׂרוֹ 49, die da und dort auftauchende Anrede in der 2. p. S. 3—9. 14—17. 25. 35—37. 39—44. 47, Phrasen wie וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ 17. 36. 43, אֲנִי יַהְוֶה אֱלֹהֵיכֶם 17. 38. 55, oder V. 2. 8 vgl. mit 23, 9. 15 und die Hervorhebung gewisser auch in andern Gesetzbüchern hervorgehobener Pflichten wie V. 14. 35—38, dass er auch hier wie in den andern von ihm stammenden Sinaigesetzen eine ältere Vorlage zum Theil wörtlich benutzt hat. Die Zerlegung des Cap. in zweierlei Texte, wornach V. 1—7. 11f. 17. 18—22. 35—38. 39b. 40a. 42f. 46b. 55 einem andern Vrf., das Uebrige dem A angehören soll (*Kay.*), ist willkührlich und im Ernst ebensowenig durchführbar, wie die Ansicht, dass in einen dem Verf. (!) von Cap. 17ff. angehörigen Text, der nur vom Sabbath-, nicht vom Jobeljahr gehandelt habe, alles dem A Verwandte, nam. das auf Jobel bezügliche erst von jüngerer Hand eingearbeitet worden sei (*Wel.*). Zwar ist ausser Frage, dass auch in den Sinaigesetzen bei C (X) das Gesetz vom Sabbathjahr enthalten gewesen sein muss: die Natur der Sache, die Analogie von Dt. 15, vor allem Lev. 26, 34f. lassen darüber keinen Zweifel. Ob auch das vom Jobeljahr? ist fraglich, wenigstens lassen sich keine Beweise dafür beibringen; aber Vorschriften gegen Uebervortheilung des Nächsten, Zinsennahme, Sklaverei der Einheimischen (wie V. 14. 17. 36f. 44) werden sich darin gefunden haben (wie auch der Gedankengang des Deuteronomikers, der sich an dieselbe Vorlage anschloss, in Dt. 15 zeigt). Allein dass R auch aus ihr hier etwas wörtlich aufgenommen habe, lässt sich nicht nachweisen oder auch nur wahrscheinlich machen, ausser bei V. 18—22 (s. d.), die schon *Kn.* mit Recht als nicht zu A gehörig ausgeschieden hat. Aus derselben Quelle ist aber auch 26, 1f. (s. d.) von R eingesetzt, um damit den Uebergang auf die Schlussmahnrede 26, 3ff. zu machen. — „Besondere Hilfsmittel: *Kranold* de anno Hebr. iubilaeo Gott. 1837, *Wolde* de anno Hebr. iubilaeo Gott. 1837, *Bähr* II. 569ff. 601ff.“, *Ew.* in ZKM. I. 410ff. u. Alt. 488ff.; *Hupfeld* de fest. rat., part. III. 1858; *Öhler* in Herzogs RE. XIII. 204ff.; „die älteren findet man bei *Winer* RWB., die jüd. Ansichten bei *JHMai* Maimonidis tract. de iuribus anni septimi et iubilaei Francof. 1708.“

V. 1. בְּהַר סִינַי] ausdrücklich bemerkt wegen der durch die Erzählung 24, 10—23 herbeigeführten Unterbrechung des Vortrags der Sinaigesetze, der keineswegs erst bei Cap. 25 anhebt (s. weiter 26, 46. 27, 34). — V. 2—7. „Das *Sabbathjahr* war das je 7. Jahr nach 6 Arbeitsjahren und ging von Herbst zu Herbst. In ihm sollten die Aecker und Pflanzungen nicht bestellt und ihre Früchte nicht geerndtet werden, sondern Gemeingut sein. Diese Ruhe des Landes galt Jahve. Das Sabbathjahr trifft also in seiner Bedeutung mit dem Sabbathtag zusammen und erklärt sich aus Uebertragung des Sabbathbegriffs auf das Land, nur dass bei diesem das Jahr als die abgeschlossene Arbeitszeit gilt, nicht der Tag.“ Wie die Isr. am 7. Tag durch eine Gott gefeierte Ruhe vom Alltagsgeschäft ihre Gottangehörigkeit anerkennen und darstellen sollen, so soll auch das Land, nachdem es 6 Jahre

hindurch vom Besitzer ausgebeutet und zum Arbeiten (Fruchttragen) für ihn gezwungen war, im 7. Jahr frei von solchem Zwang seinem Herrn und Schöpfer eine Ruhe feiern und sich in seiner Gottangehörigkeit darstellen. Dass die Menschen in diesem Jahr Ruhe vom Landbaugeschäft haben sollen, ist weder die Hauptsache dabei, noch wird das überhaupt im Text geltend gemacht, sondern das Land soll seine Ruhezeit geniessen, dem Jahve ruhen. Dass man es in diesem Jahr nicht bearbeiten soll, ist die unmittelbare, dass das, was von selbst darauf wächst, nicht geerndtet werden und Gemeingut sein soll, ist die mittelbare Folge des Ruhebegriffs, sofern der freiwillige Ertrag des Ackers während der Gottesruhe nicht dem Eigenthümer, sondern als freie Gottesgabe Allen gewachsen ist. Durch diesen Ruhebegriff unterscheidet sich auch die Fassung des Gesetzes hier von der im Ex. 23, 10f., wo vielmehr (s. d.) die Sorge für die Armen als Hauptgesichtspunkt hervortritt. Die gleiche Fassung, wie bei A, wird auch in den zu C gehörigen Stellen V. 18—22 und 26, 34f. vorausgesetzt. In Dt. 15, 1 ff. aber (s. d.) wird von der Ruhe des Landes gar nichts gesagt, sondern Ruhe des Schuldners vor seinem Gläubiger oder Erlassung der Schuld im 7. Jahr gefordert und dieses selbst Erlassjahr genannt, auch Dt. 31, 10 ff. befohlen, am Laubhüttenfest dieses Jahres dem Volk das Gesetz vorzulesen. Dagegen die Freilassung der hbr. Sklaven Dt. 15, 12—18 ist nicht für das Erlassjahr, sondern für deren je 7. Dienstjahr befohlen wie Ex. 21, 2. „Was man von den ökonomischen Vortheilen eines Brachjahrs nach 6 Bebauungsjahren anführt (*JDMichaelis* commentatt. v. 1758—62 p. 176 ff. und MR. II. 36 ff.), war dem Gesetzgeber sicher nur Nebensache. Das Gesetz vom Sabbathjahr ist dem Mosaismus eigenthümlich, wie sein sabbathischer Charakter schon voraussetzen lässt." Gegen die praktische Durchführbarkeit desselben liegen Einwendungen (vgl. schon V. 20 ff.) mannigfaltiger Art sehr nahe (s. *Hupf.* III. 8f.). Man hat darum neuerdings vermuthet, dass diese Anordnung eines allgemeinen Sabbathjahrs des ganzen Landes bei A (und C) auf Misverständniss des Textes von Ex. 23, 10f. (*Hupf. Graf* S. 79) oder auf Fortbildung eines einfacheren und praktischeren Gebots, wornach der Turnus des je 7. Jahres für die verschiedenen Grundstücke ein verschiedener gewesen sein könne (*Riehm, Wel.*), beruhe. Die Möglichkeit eines solchen Verständnisses von Ex. 23, 10 (s. d.) und ebendamit die Möglichkeit einer Fortbildung dieses Gesetzes wird man zugeben müssen; auch andere Gesetze sind allmählig weiter gebildet worden. Die Entscheidung darüber hängt davon ab, wie man sich das Werk Mose's überhaupt vorstellt. Jedenfalls aber muss die höher gegriffene Auffassung des Gebots schon frühe fest geworden sein: auch das Dt., das am wenigsten sich an A anschliesst, weiss nur von einem für Alle gemeinsamen Erlassjahr. Und die Schwierigkeit der Durchführung war bei der starken Viehzucht des Volkes und bei der grossen Fruchtbarkeit des Bodens, unter Voraussetzung der Ansammlung einiger Vorräthe in den vorhergehenden Jahren, wirklich nicht unübersteiglich. Den Beweis dafür liefert die nachexilische Zeit, freilich unter etwas anderen äusseren Verhältnissen.

Aber an dem Willen, es durchzuführen, scheint es gefehlt zu haben. „In der vorexilischen Zeit ist es nicht befolgt worden, wenigstens nicht regelmässig (26, 34. 35. 43. 2 Chr. 36, 21). Anders nach dem Exil. In Nehemia's Zeit verpflichtete man sich zur Beobachtung des Sabbathjahres (Neh. 10, 32) und zur Zeit Alexander's M. hielten es Juden wie Samaritaner ein (Jos. ant. 11, 8, 6). Ebenso zur Zeit der Hasmonäer (1 Macc. 6, 49. 53. Jos. ant. 13, 8, 1. 14, 10, 6. b. j. 1, 2, 4) und der Herodier (Jos. ant. 14, 16, 2. 15, 1, 2). Mit diesen Nachrichten stimmt Philo bei Eus. praep. ev. 8, 7 überein, und Tacit. hist. 5, 4 kennt das Sabbathjahr ebenfalls, leitet es aber aus der Faulheit der Juden ab.“ — V. 2. „Wann die Isr. nach Kenaan kommen (s. zu 23, 10) und sich dort werden eingerichtet haben, soll *das Land dem Jahve eine Ruhezeit ruhen* (23, 32) d. h. eine ihm geltende Ruhezeit halten (S. 604). — V. 3. 4. Immer 6 Jahre hinter einander soll man das Feld besäen“ und den Weingarten (Weinstock und Fruchtbaum, s. 19, 10) „beschneiden d. i. Aecker und Weingärten (auch Oelpflanzungen Ex. 23, 11) bestellen und den Ertrag einheimsen; im siebenten aber soll dem Land vollständige Ruhe sein.“ V. 3 stimmt grösserntheils wörtlich mit Ex. 23, 10 und scheint hierin S ähnlich wie der Text bei B gelautet zu haben. תְּבוּאָתָהּ] Suff. auf הָאָרֶץ V. 2 bezüglich, nicht (*Hupf.*) aus Gedankenlosigkeit stehen gelassen. שַׁבַּתּוֹן] Ex. 31, 15. „Wann im Jahr sollte das Sabbathjahr angehen? Jedenfalls im Herbst. Das lehrt ausser der Berechnung V. 21 f. die Natur der Sache. Im Herbst begann die Bearbeitung des Landes, der Kreislauf der ökon. Geschäfte; da musste auch das Jahr beginnen, während dessen der Landbau eingestellt bleiben sollte. Hätte es im 1. Monat (Abib) angefangen, so hätte man 2 Erndten verloren, was das Gesetz mit seiner Forderung einer einjährigen Ruhe gewiss nicht wollte. Da das am 10. des 7. Monats“ anzukündigende „Jobeljahr sich genau an das Sabbathjahr anschliessen sollte, so wird man den Anfang des letzteren auf denselben Tag zu setzen haben.“ Doch s. zu V. 9. — V. 5. „Im 7. Jahr soll man nicht erndten und lesen d. i. nicht einheimsen, was die Aecker und Pflanzungen ohne Bestellung von selbst tragen“, kein Eigenthumsrecht an sie ausüben. ספיח קצירך] „*das Ausgefallene deiner Erndte* d. i. der Wuchs und Ertrag aus den bei der vorhergehenden Erndte ausgefallenen Körnern (Jes. 37, 30)“; *Sam.* ספיחי nach V. 11. נְזִיר] „hier und 11 auf den unbeschnittenen Weinstock übergetragen vom Nasiräer, der sein Haar wachsen und stehen liess (Num. 6, 5). Zweige und Laub galten als Behaarung des Stammes, wie die Gewächse als eine solche des Landes (Jes. 7, 20); sie waren auch den Römern eine viridis coma des Weinstocks (Tibull. 1, 7, 34. Propert. 2, 15, 12).“ Vgl. eine ähnliche Uebertragung 19, 23. Dazu *Ew.* Alt. 489: „der Ausdruck beweist sowohl, dass zur Zeit des Vrf. die Naziräer eine schon sehr alte Einrichtung bildeten, als dass das Freiwachsen der Weinstöcke häufig sein musste, dass also das Sabbathjahr wirklich beobachtet wurde.“ עִנְּבֵי] *Ges.* § 20, 2, d. — V. 6 f. *Und der Sabbath* d. i. hier der Sabbathsertrag *des Landes*, der im ruhenden Land von selbst wächst,

soll euch zur Nahrung (s. Ex. 16, 15) *dienen*, „wie sonst die Thätigkeit des Landes die Einwohner ernährt. Nur sollen sie diesen Ertrag nicht einheimsen, sondern *vom Feld essen* (V. 12) d. i. den jedesmaligen Bedarf immer vom Felde holen." Der Ausdruck שַׁבָּת ist, obwohl etwas kühn gebraucht, bezeichnender als תְּבוּאַת, was *Hupf.* nach V. 7 herstellen möchte. „Statt des Besitzers, seiner Knechte und Mägde, seiner Lohnarbeiter und Beisassen, seines Viehes und des Wildes werden Ex. 23, 11 die Armen des Volks und das Wild genannt." Das ist nur verschiedene Fassung, nicht aber (*Kn. Hupf.*) sachliche Differenz. Denn weder können hier, wo die Thiere ausdrücklich genannt sind, die Armen als ausgeschlossen gedacht werden, und sind vielmehr (Dt. 24, 14) unter עָנִי וְאֶבְיוֹן und תּוֹשָׁב (Ex. 12, 45) mit enthalten (*Öhl.*), noch sind Ex. 23 der Besitzer und seine Familie als nicht berechtigt genannt. Wenn hier der Genuss allen, Menschen und Thieren, gemeinsam ist, so sind die Besitzlosen (Ex.) eingeschlossen. אָמָה] noch V. 44, sonst nicht bei A, muss hier aus der Vorlage beibehalten sein (die ihn mit B theilte). בְּהֵמָה] s. Gen. 1, 25. חַיָּה] Gen. 7, 14. לְכָל־תְּבוּאָתָהּ] will (unter Einhaltung der Versabtheilung) besagen: auch den Thieren soll der Gesammtertrag freistehen. Warum man das freiwillig Wachsende nicht soll תבואה nennen können (*Hupf.*), ist nicht einzusehen. — „Eine solche Ernährung war möglich. Auch noch im heutigen Pal. säet sich ein grosser Theil des Getreides von selber aus den reifen Aehren aus, und in vielen Gegenden pflanzt sich das Getreide ohne Ackerbestellung fort (*v. Schub.* III. 115. 166). Aehnlich in andern Ländern. In Hyrkanien wuchs das Getreide aus den bei der Erndte ausgefallenen Körnern ohne ordentlichen Ackerbau, in Numidien brachte das Ausgefallene im folgenden Sommer eine ordentliche Erndte, und in Albanien machte man von einer Aussaat 2 bis 3 Erndten (s. zu Jes. 37, 30)." — V. 8—55. „Das *Jobeljahr* war das je 50. Jahr, schloss sich unmittelbar an die 7 vorhergegangenen Sabbathjahre an und wurde am 10. des 7. Monats, am Versöhnungstag, mit Hörnerklang eröffnet (V. 8—10). Das Gesetz darüber umfasst 3 Hauptbestimmungen. 1) V. 11f. über die *Feier*, das Ruhen des Landes wie im Sabbathjahr. 2) V. 13—34 über den *Besitz*. Veräusserter Grundbesitz soll für den ursprünglichen Besitzer oder seinen Verwandten gegen Zahlung einer den bis zum Jobeljahr noch übrigen Erndteerträgen gleichkommenden Summe rücklösbar sein, jedenfalls aber im Jobeljahr unentgeltlich an ihn zurückfallen; ebenso Wohnhäuser in offenen Orten, nicht aber veräusserte Häuser in Städten mit Mauern, mit Ausnahme der Häuser der Leviten in den Levitenstädten. 3) V. 35—55 über die *persönliche Stellung*. Dem verarmten Isr. soll man gerne leihen und vorschiessen, ohne Zins und Aufschlag. Der zum Knecht herabgesunkene Volksgenosse soll nicht als Sklave, sondern als Beisasse und Lohnarbeiter gehalten und im Jobeljahr unentgeltlich freigelassen werden. Dasselbe gilt, wenn er Knecht bei einem Nichthebräer ist; auch schon vor dem Jobeljahr kann er sich auslösen oder durch einen Verwandten auslösen lassen. — Dieses Gesetz trägt einen streng theokratischen Charakter. Die Isr. waren Angehörige und Knechte Jahve's

(V. 42) und sollten nicht Menschenknechte werden. Sie bewohnten Jahve's Land nicht als Eigenthümer, sondern nur als Beisassen Jahve's (V. 23), konnten daher ihren Grundbesitz nicht wirklich verkaufen. Diese Stellung erhielten sie in der Mosezeit: damals entnahm sie Jahve der äg. Herrschaft, machte sie zu seinen Knechten und gab ihnen sein Land zum Bewohnen; damals wurden sie der Gottesstaat in Gottes Land. So soll es bleiben. Treten durch die Noth des Lebens Abweichungen und Ungleichheiten ein, so sind sie immer wieder auszugleichen und spätestens im Jobeljahr soll jeder Abgekommene wieder zur ursprünglichen Ordnung zurückkehren. Diese Rückkehr des Isr. zu seinem Besitz und Geschlecht hebt der Vrf. wiederholt hervor (10. 13. 27 f. 41). Sie soll eintreten nach 7 Sabbathjahrsperioden oder im Jahr des halben Jahrhunderts, welche Zeit nach der Sabbathsidee bestimmt ist, und am Versöhnungstag beginnen, also an dem Tag, wo Israel sich jedes Jahr wegen seiner Abirrungen von Jahve versöhnen und die Gemeinschaft mit ihm wiederherstellen sollte. Das 50. Jahr heisst *Jahr der Freiheit* (s. zu V. 10), weil es den Personen und Grundstücken Befreiung aus fremder Gewalt brachte, aber auch *Jobeljahr*", weil es mit dem Jobelhorn angeblasen wurde. Als hl. Wiederherstellungsjahr war es zugleich Sabbathjahr. „Ueber die verschiedenen Auffassungen des Jobeljahrs s. *Kranold* p. 61 ff. *Bähr* II. 608 ff. Das Gesetz hat abgesehen von Einzelheiten (s. V. 28) im übrigen Alterthum keine Parallelen, sondern ist den Isr. eigenthümlich, findet sich aber hier nur bei A (27, 17 ff. Num. 36, 4)." Das Bundesbuch Ex. 20—23 und das Dt. haben nichts darüber; auch bei C ist keine Spur davon. Dass die Vorlage des A etwas darüber enthielt, kann man aus der Aehnlichkeit von V. 8 mit 23, 15 vermuthen, aber nicht beweisen. Die Annahme (*Wel.* I. 122), dass eine Vorstufe des A die allgemeine Freilassung der hbr. Sklaven und Rückerstattung des Grundeigenthums auf das je 7. Jahr angesetzt haben werde, steht in der Luft, da selbst Dt. 15, 12 ff. und Jer. 34, 14 ff. für die Freilassung der Sklaven noch am 7. Dienstjahr (Ex. 21, 2) festhalten und für den Rückfall des Grundbesitzes ein 7. Jahr eine viel zu kurze, ganz unpraktische Fristbestimmung gewesen wäre, der Schulderlass aber im Erlassjahr Dt. 15, 1 ff. in keiner Weise den Uebergang zu der grossartigen Conception des Jobeljahrs (*Graf* 80; *Wel.*), sondern (wenn man ihn überhaupt mit dem Jobeljahr statt mit dem Sabbathjahr combiniren will) höchstens einen abgeblassten, nothdürftigen Ersatz für das Jobeljahr darstellen kann. Allein wenn auch hienach das Alter des Gesetzes nicht aus der Uebereinstimmung der verschiedenen Gesetzesschriften erwiesen werden kann, so sind doch die Grundgedanken desselben genugsam sonst bezeugt. Sieht man ab von der Einstellung des Landbaus (zu V. 11 f.) und vom Zinsenverbot, das nicht streng hieher gehört (zu V. 35 ff.), so kommt der Satz, dass Isr. nicht Menschenknechte sein, jedenfalls baldmöglichst aus der Knechtschaft wieder loskommen müssen, in allen Gesetzbüchern zum Ausdruck; Grundsätze wie die, dass Gott der eigentliche Herr und Besitzer des Landes ist oder dass alle Glieder seines Volkes einen Antheil daran haben, ziehen

sich durch das ganze System der hl. Abgaben und durch alle Erinnerungen an die ursprüngliche Besitznahme des Landes hindurch; mit welcher Zähigkeit Stämme und Familien an ihrem ererbten Grund und Boden festhielten, zeigt Num. 27 und 36. 1 Reg. 21, 3f.; gegen die Güteranhäufung in einer Hand sträubt sich das Gefühl der Propheten Jes. 5, 8. Mich. 2, 2; für die praktische Geltung des Lösungsrechts zeugt Ruth 3f. Jer. 32, 7f., und wie man die Besitzlosigkeit der Volksglieder als etwas nichtseinsollendes betrachtete, spricht noch Dt. 15, 4 aus. Dass in diesen Gedankenkreis die Idee eines Restitutionsjahrs vollkommen hineinpasst und die Länge des Termins desselben ebenso sachgemäss wie der sonstigen Bedeutung des Sabbaths im Mosaismus angemessen bestimmt ist, kann man nicht läugnen. Dass das Gesetz von Mose selbst in seinen Hauptzügen schon erlassen sei, lässt sich dem nicht beweisen, der es nicht glauben will, aber dass es nicht erst die Erfindung eines nachexilischen Schriftstellers sein kann (*Kal. Kuen. Wel.*), ist sicher. Nur in den einfacheren bürgerlichen Verhältnissen der älteren Zeit konnte ein so ideales Gesetz ausführbar erscheinen (*Winer* I. 625); nach dem Exil fehlen alle Voraussetzungen dafür. Selbst der Name יוֹבֵל zeugt für das Alter des Brauches. Geschichtliche Zeugnisse für seine Ausführung haben wir nicht, auch Jes. 37, 30 nicht; 1 Reg. 21. Jes. 5, 8. Mich. 2, 2. Ez. 45, 8f. sind eher Zeugnisse dagegen. Das Deut. schweigt davon. Aber Anspielungen darauf finden sich Jes. 61, 1f. Ez. 7, 12f. 46, 16—18; in letzterer Stelle unter שְׁנַת הַדְּרוֹר ein 7. Jahr zu verstehen (*Kuen.* Godsd. I. 96; *Wel.*), ist die Willkühr selbst (s. auch *DHoffmann* im Magazin f. Wissensch. d. Jud. 1876 III. 13ff. über Ez.). „Auch nach dem Exil ist es nicht geübt worden; man hat das Jobeljahr gezählt, aber nicht gefeiert, wie wenigstens die Talmudisten und Rabb. angeben (*Wähner* antiq. Ebr. II. 65); doch wird im Seder Olam cp. 30 von einer Verpflichtung des Volks zur Einhaltung des Jobeljahrs in Esra's Zeit geredet." — V. 8—10. Zeit und Eröffnung des Jobeljahrs, vgl. zum Ausdruck 23, 15. „Man soll sich zählen *sieben Sabbathe von Jahren* d. i. 7 Siebende von Jahren oder *sieben Jahre siebenmal* und wird dann eine Zeit von 7 Jahrsabbathen oder 49 Jahren haben. Gemeint sind Sabbathjahre, welche am 10. des 7. Monats angingen. שָׁנָה] wie 23, 15. ימים] *Zeit* überhaupt wie Gen. 25, 7. 47, 8f. Ex. 13, 10. — V. 9. Dann soll man am 10. des 7. Monats, am Versöhnungstag, *ein Lärmhorn hingehen lassen* d. i. Hörnerallarm blasen lassen durch das ganze Land, Boten durch das Land senden, welche durch Hornsignale das Jahr der Freiheit ankündigen. הַעֲבִיר] vgl. Ex. 36, 6. Esr. 1, 1. 10, 7. שופר] hornartiges Instrument; es wird Jos. 6, 5 auch קֶרֶן genannt und von Hieron. ad Hos. 5, 8 beschrieben: buccina pastoralis est, et cornu recurvo efficitur, unde et graece κερατίνη appellatur. Damit stimmt M. Rosch Hasch. 3, 2f. שופר תרועה] nicht besondere Art von Horn, sondern das Horn nach seinem diesmaligen Gebrauch. Ebenso die Lärmtrompeten Num. 31, 6. 2 Chron. 13, 12 und die Jobelhörner Jos. 6, 4ff.". בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים וגו'] soll Einschub des Ueberarbeiters sein, weil der Jobellärm mit der Idee des Sühnefestes

nicht stimme (*Hupf.* *Wel.*) und der 10. Tag vielmehr als Neujahrstag in Betracht komme (*Wel.*), und בֶּעָשׂוֹר in בְּאֶחָד zu verbessern sein (*Hupf.*). Aber בכל־ארצכם ist unentbehrlich; die Hornsignale stören den Versöhnungstag so wenig als das Glockengeläute unsere Busstage; von fröhlichem Jubel steht im Text nichts; der Versöhnungstag, der das Verhältniss des Volks zu Gott in seiner Reinheit wiederherstellt, ist vielmehr der passendste Tag zur Verkündigung auch der bürgerlichen Restitution. — V. 10. „Man soll das 50. Jahr (Gen. 7, 11. 2 Reg. 13, 10) *heiligen*, zu einer religiösen Festzeit machen (Ex. 20, 8) und *Freiheit ausrufen im Land allen seinen Bewohnern* d. i. den Isr., welche die Inhaber und eigentlichen Bewohner des Landes sind (Jes. 5, 8. Jj. 22, 8); von ihnen soll jeder zu seinem Besitz und Geschlecht zurückkehren, um wieder selbständig auf seinem Grund und Boden zu leben. Daher heisst Ez. 46, 17 das Jobeljahr das Jahr der Freiheit.“ [יובל הוא וגו׳] s. Ex. 19, 13. *Jubiliren* bedeutet יָבַל nicht, und יוֹבֵל nicht *Jubel, fröhlicher Lärm* (*Ges. Kn.*); auch dass יָבַל *fliessen, strömen* auf die hervorströmenden Töne übergetragen sei und יוֹבֵל den lang sich hinziehenden *Hall* oder *Schall* (*Carpz.* *Ros.* *Bähr* *Ke.* *Riehm* A.) bezeichne, ist blos ad hoc von den Etymologen angenommen. Eher liesse sich *der freien Lauf hat* und abstr. *freier Hingang* (*Hitz.* zu Jer. 34, 8; *Öhl.*, mit Berufung auf *ἀφέσεως σημασία* LXX und Jos. ant. 3, 12, 3: *ἐλευθερίαν σημαίνει τοὔνομα*) vertheidigen und würde diese Auslegung zu V. 11 f. passen, wenn nicht Ex. 19, 13. Jos. 6, 5 widerstritten. Das Wort ist vielmehr ein veralteter Name für *Widderhorn* (V. 9 durch שׁוֹפַר erklärt) und seinen Schall; שְׁנַת הַיּוֹבֵל (V. 13. 28. 40. 50. 52. 54. 27, 17 ff.) ist das mit dem Schall des Widderhorns angeblasene oder ausgezeichnete Jahr. Jedenfalls daraus erst abgekürzt ist das einfache יוֹבֵל *Halljahr* (V. 10—12. 15. 28. 30 f. 33. 27, 18. 21. Num. 36, 4), darum auch fem. (trotz Num. 36, 4), und die Abkürzung beweist, dass die durch den Namen bezeichnete Sache einmal im Volksmund geläufig war. Wie über das Wort יוֹבֵל sehr verschiedene Ansichten laut geworden sind (s. *Kranold* p. 11 ff. *Wolde* p. 18 ff.), so sind auch trotz der bestimmten Angabe des Textes und gegen die von Jos. ant. 3, 12, 3. Philo de carit. p. 391 f. M., de septen. p. 277. 289. 291, de decal. p. 207, dem Talmud und den meisten talm. und christl. Gelehrten vertretene Ansicht, dass das Jobeljahr das 50. Jahr sei, Zweifel erhoben und ist das 49. Jahr dafür erklärt worden von *Isidor Hisp.*, *Scaliger*, *Petavius*, *Calvisius*, *Gatterer*, *Franck* u. A. (s. dagegen schon *Meyer* de temp. sacr. p. 343 ff., *Leidekker* de rep. Hebr. I. 322 ff., *Ideler* HB. I. 503 ff.), oder das 49—50. Jahr von *Hug*, *Ew.* Alt. 496 u. *Saalsch.* Arch. II. 229 f. (s. dagegen *Winer* I. 623 und *Öhl.* a. a. O.). Was sie dazu bewog, war theils der an 2 aufeinanderfolgenden Brachjahren genommene Anstoss (s. zu V. 11 f.), theils die durch ein sich eindrängendes 50. Jahr, das Jobel- und Sabbathjahr zugleich war, veranlasste Störung im fortlaufenden Sabbathjahrcyclus, also nicht exegetische, sondern chronologische Bedenken (s. darüber *Zuckermann* Sabbathjahrcyclus u. Jobelperiode. Bresl. 1857). — V. 11. 12. Mit der

Formel *Jobel soll es, das* 50. *Jahr, euch sein* wird zu der neuen Bestimmung übergeleitet, dass man in demselben nicht säen und den Selbstwuchs nicht erndten und lesen (s. V. 4 f.), also es wie ein Sabbathjahr halten soll, und das begründet *denn Jobel ist's, heilig soll es euch sein*, also durch Ruhe des Bodens und Ruhe vom Feldgeschäft zu feiern: frisch *vom Felde weg sollt ihr seinen Ertrag*, den ihr zum Unterhalt braucht, *essen*, nicht aber in Speicher und Keller einheimsen, worauf dann V. 13 zu der ersten der 2 in V. 10 gegebenen Hauptbestimmungen über das Jobeljahr zurückgeleitet wird. Diese 3 Verse für einen Einschub zu erklären (*Hupf.*), liegt kein genügender Grund vor: die Suff. fem. V. 11 f. können recht wohl auf שָׁנָה bezogen werden, und dass 2 Sabbathjahre hinter einander praktisch kaum durchzuführen waren, entscheidet hier nicht. Höchstens kann man sagen, dass hier eine rein theoretische Erweiterung der ursprünglichen Jobelidee durch A vorliege. — V. 13—28. „Die Rückkehr zum Besitz d. i. die Wiedererlangung veräusserter Grundstücke." — V. 14. Zuerst der allgemeine Grundsatz, bei Verkauf und Kauf einander nicht zu drücken oder zu übervortheilen. תּוֹנוּ] s. 19, 33. Ex. 22, 20. עֲמִיתֶךָ] die Anrede in der 2. p. S. (statt אִישׁ לַעֲמִיתוֹ) und das Wort עֲמִית selbst (s. 5, 21) zeigen, dass der Vrf. hier von seiner Vorlage beeinflusst ist, vgl. V. 17. Sonst s. *Ew.* § 319, a. Im 2. Gl. ist die Härte durch den Inf. abs. קָנוֹ (vgl. Dt. 14, 21. Gen. 41, 43. Ex. 8, 11) vermieden (*Ew.* § 351, c). In V. 15 f. bleibt dann auch das Verb. in der 2. p. S. — V. 15 f. „Käufer und Verkäufer sollen sich nach der Zahl der seit dem letzten JJ. verflossenen und bis zum nächsten JJ. noch übrigen Jahre richten und darnach den Kaufpreis höher oder niedriger stellen. Denn man verkauft nicht den Acker, sondern die bis zum JJ. noch kommenden Erndten. Das Suff. bei מִקְנֵה *Kauf*, hier vom Kaufpreis", geht auf das in מִמְכָּר V. 14 genannte Verkaufstück, nicht (*Kn.*) auf den Verkäufer. לְפִי] s. Gen. 47, 12. תְּמִעִיט] Ex. 16, 17 f. 30, 15. — V. 17. Recapitulation sammt Hervorhebung des Motivs, worüber s. 19, 14. Sicher aus der Vorlage aufgenommen. — V. 18—22. Ein paränetischer Zusatz, von R hier eingefügt (*Kn.*) aus C, nicht blos durch ein Versehen aus seinem ursprünglichen Zusammenhang, etwa hinter V. 7, versprengt (*Ew.* Alt. 490; *Wel.*). „Er stört den Zusammenhang und trennt unpassend V. 23 von V. 16 f." Er zeigt in אָכַל לָשָׂבַע (wie 26, 5. Ex. 16, 3), יָשַׁב לָבֶטַח (wie 26, 5), יָשַׁב עַל־הָאָרֶץ (wie 26, 35. Num. 13, 18) einen dem A fremden und dem von Lev. 26 verwandten Sprachgebrauch (*Kn.*); vgl. noch הֵן V. 20, עָשָׂה 21, יָשָׁן 22; über חֻקֹּתַי וּמִשְׁפָּטַי und שָׁמַר וְעָשָׂה s. 18, 4 f. Gerade aus diesen sprachlichen Zeichen ergibt sich auch, dass er nicht etwa aus der Vorlage des A und C, sondern von C d. h. dem Verf. von 26, 3 ff. stammt. In der nachdrücklichen Hervorhebung des Wohnens im Land als eines durch die Erfüllung der göttlichen Satzungen bedingten stimmt er mit den Reflexionen und Paränesen 18, 25 ff. 20, 22 f. 26, 3 ff. zusammen. Und R, obwohl in Cap. 25 sonst dem A folgend, hat es für passend und wichtig gefunden, wenigstens diese auf das Halten des Sabbathjahres bezügliche Mahnung aus C aufzu-

nehmen. Er hat sie aber hier und nicht hinter V. 7 eingeschaltet, weil er sie zugleich auf das je 50. Brachjahr des A bezogen wissen wollte. — V. 18f. „Man soll Jahve's Gesetze beobachten und werde dann ungestört im Lande wohnen, welches seine Früchte hergeben werde, so dass man satt zu essen habe." — V. 20 ff. „Dem Bedenken, was man im 7. Jahre essen solle, begegnet Jahve mit der Verheissung, er werde seinen Segen entbieten im 6. Jahr und dieses den für die 3 Jahre erforderlichen Ertrag hervorbringen" u. s. w. תַּעֲשֶׂה] für עֲשָׂתָה wie 26, 34. Gen. 33, 11 bei C. „Dem Jahr ist als Wirkung beigelegt, was in ihm wird (Jj. 3, 3. 10. 30, 17). הֵן] *siehe*, dann *wenn*, s. zu Ex. 4, 1, und יֶשׁ im Pent. nur noch 26, 10." Gegenüber von den Bedenken gegen die Durchführbarkeit eines je 7. Ruhejahrs wird also hier nicht etwa auf menschliche Nachhilfen, wie Ansammlung von Vorräthen u. drgl., verwiesen, sondern das gläubige Vertrauen auf Gottes Schöpfermacht zu erwecken gesucht durch Verheissung ausserordentlich reichen Ertrags im 6. Jahr (vgl. Ex. 16, 22f. 34, 24). Das ist der sonstigen supranaturalen Betrachtungsweise der Bibel so gleichartig, dass die Veränderung des *im sechsten Jahr* in *während der 6 Jahre* V. 21 (*JDMich.*) gar nicht in Betracht kommen kann. Dagegen steckt eine andere Schwierigkeit in dieser Stelle. Die Erwähnung des 9. Jahrs (V. 22) setzt voraus, dass der Vrf. den Fall des 49. und 50. Jahres im Auge hat. Dagegen steht nun freilich (V. 20) *im siebenten Jahr* (nicht: im 7. und 8. oder 50.; denn בש' השׁ ist nicht mit *Nachman.* zu תאמרו sondern zu נאכל zu ziehen) und (V. 22) *ihr säet das* 8. *Jahr* (nicht: das 9.). Deshalb nahm man an, dass der Vrf. dieser Stelle vom einfachen Sabbathjahr handle, aber anders, als der von V. 2—12, vom Standpunkt der Frühlingsära aus rechne (*Raschi*, *Ros. deWe.*, *Saalsch.* MR. 144 ff. *Kn. Hupf. Kal.*), auf welchem die 2. Hälfte des ökonomischen 8. Jahres schon die 1. Hälfte des 9. ist. Aber dagegen spricht der Ausdruck *im 7. Jahr* (V. 20) und *im 6. Jahr* (V. 21), welche beide ganz offenbar den Standpunkt der Herbstära voraussetzen. Aus diesen Widersprüchen kommt man nur heraus durch die Annahme, dass R, um auch das 50. Jahr (V. 11 ff.) unter der Verheissung zu subsumiren, in V. 22 עד השנה התשיעת eingesetzt hat, indem er wohl zugleich *die 3 Jahre* (V. 21), welche ursprünglich als 6., 7., 8. gemeint waren, als 7., 8., 9. verstand. Für התבואה V. 21 hat *Sam.* תבואתה. — V. 23. „Fortsetzung der V. 17 abgebrochenen Bestimmungen über das Jobeljahr." Das Land selbst soll nicht verkauft werden *gänzlich und für alle Zukunft.* לִצְמִתֻת] wofür V. 30 לַצְמִיתֻת, wahrscheinlich ein Kunstausdruck für Kaufsachen, eig. *zur Abmachung*, so dass die Sache abgethan ist (*Hupf.*: peremptorie) von צמת Hiph. *abthun*, *vernichten*; nicht *zur Bindung* (*Kn.*, da צמת = צמד auch aus Thr. 3, 53 nicht zu beweisen ist), nicht s. v. a. صَمَّدَ (*Ew.*). „Der Grund dieser Bestimmung ist: das Land gehört Jahve (Ex. 15, 17. Jes. 14, 2. 25. Jer. 2, 7. Ez. 36, 5. 38, 16. Ps. 10, 16); er wohnt selbst darin (Ex. 15, 13. Num. 35, 34); er hat es den Isr. zum Wohnen gegeben

(14, 34. 20, 24. 23, 10. Num. 13, 2. 15, 2), sie müssen es aber wieder verlassen, wenn sie seine Gebote nicht befolgen (18, 28. 20, 22. 26, 33 ff. Dt. 28, 63. 29, 27. Hos. 9, 3. Mich. 2, 10). Sie sind daher nur *Fremdlinge und Beisassen bei ihm* d. i. solche, welche bei Jahve sich aufhalten und wohnen dürfen, nicht aber Eigenthümer. תושב, גר] s. Ex. 12, 49." — V. 24. „Nicht einmal bis zum JJ. braucht veräusserter Grundbesitz bei dem Käufer zu bleiben; man soll *Lösung geben dem Land* d. h. für verkauftes Land Auslösung gewähren vor dem JJ. — V. 25. Für einen verarmten Isr., der etwas von seinem Grundbesitz verkauft hat, soll sein nächster Verwandter das Verkaufte *lösen* d. i. zurückkaufen dürfen. גאלו הקרוב] *sein nächster Löser* (21, 2. Ex. 12, 4. Num. 27, 11) d. i. der Verwandte, welchem zunächst die Lösung obliegt. Ueber die Reihefolge der Verwandten s. V. 48 f." מוך] *sinken, herabkommen, verarmen*, nur noch V. 35. 39. 47. 27, 8; obwohl auch aramäisch, muss das Wort darum nicht junghebräisch sein. — V. 26 f. „Hat einer keinen Löser (überhaupt keinen oder doch keinen vermögenden), kommt aber er selbst wieder in den Stand, so dass er den Lösungsbetrag aufbringen kann, so soll er die seit seinem Verkauf verflossenen Jahre berechnen und durch Zahlung des Ueberschüssigen, was auf die Zeit von der Lösung bis zum nächsten JJ. kommt, an den, dem er verkauft hat, sein Grundstück zurückerwerben. Für die Jahre vom Verkauf bis zur Lösung erhält der Käufer nichts zurück, weil er in ihnen die Nutzniessung des Grundstücks gehabt hat; für die Jahre von der Lösung bis zum JJ. erhält er, was von der ursprünglichen Kaufsumme auf sie fällt. השיגה ידו] s. 5, 11. די גאלתו] so viel, als zur Lösung hinreicht wie 5, 7. 12, 8. ערך] s. Ex. 26, 12. Aehnliche Bestimmungen galten, wenn einer ein Grundstück Jahve geweiht d. i. dem Heiligthum überlassen hatte (27, 16 ff.)." — V. 28. „Gewinnt er aber nicht so viel, als zur Erstattung genügt, so bleibt das Verkaufte dem Käufer bis zum JJ.; in diesem geht es frei aus und der Verkäufer gelangt unentgeltlich wieder zu seinem Grundstück. מצאה ידו] 12, 8. יצא] s. Ex. 21, 2. Das Gesetz will den einzelnen Familien ihren Grundbesitz und selbständigen Bestand sichern, zugleich ein Uebermaass von Ländereien bei andern verhüten, also eine gewisse Gleichheit im Besitz erhalten, bei welcher es weder besitzlose Bettler noch überreiche Gewaltige gibt. Die Erbgesetze stimmen damit überein (Num. 27, 7 ff. 36, 5 ff.). Davon berichtet auch Diod. Sic. fragm. 40. Andere Gesetzgeber dachten ebenso. In vielen alten Staaten bestimmte das Gesetz, dass die ursprünglich vertheilten Ländereien von den Eigenthümern nicht verkauft werden und die Einzelnen nicht über ein gewisses Maass Ländereien besitzen sollten (Aristot. pol. 2, 4. 6, 2). Die Lakedämonier durften kein Land verkaufen und die in alter Zeit gemachte Landesvertheilung nicht ändern (Heraclid. polit. 2; Plutarch. inst. Lacon. p. 252 Hutt.). Solon setzte fest, dass Niemand so viel Aecker erwerben sollte, als er wollte, und bei den Lokrern durfte man nicht verkaufen, wenn man nicht die äusserste Noth nachwies (Aristot. pol. 2, 4). Den Thebanern gab Philolaos ein Gesetz, welches die Gleichmachung der Güter bezweckte und die ursprüngliche Zahl

der einzelnen Güter erhalten sollte (Aristot. 2, 9); wie es aber die Ausgleichung bewirkte, wird nicht angegeben. Bei den Dalmatiern nahm man alle 8 Jahre eine neue Theilung des Landes vor (Strabo 7 p. 315)." — V. 29—34. „Die Veräusserung und Rückkehr der Häuser. Diese sind Werke und Eigenthum des Menschen; ihrem Verkauf steht der V. 23 angegebene Grund nicht entgegen; sie können wirklich verkauft werden, jedoch nur solche in Städten, wo die Veräusserung den Grundbesitz nicht berührt. Wann also einer ein Wohnhaus in einem mit einer Mauer umschlossenen Ort, einer Stadt, verkauft, so soll ihm Auslösung frei stehen bis zum Ablauf eines Jahrs seit dem Verkauf. *Tage soll seine Lösung sein*] sein Auslösungsrecht soll nur eine Zeit (V. 8) bestehen, ein zeitweiliges sein, nicht während der ganzen Jobelperiode gelten." — V. 30. „Wird es bis zum Ablauf eines vollen Jahres nicht ausgelöst, so bleibt es dem Käufer als Eigenthum für ihn und seine Nachkommen und geht im JJ. nicht frei aus. Das elohistische קוּם mit לְ ist eig. *jemandem aufstehen* d. i. zu stehen kommen (27, 14. 17), stehend werden, stehendes und festes Besitzthum werden (27, 19. Gen. 23, 17. 20). לֹא] nach אֲשֶׁר steht für לוֹ wie 11, 21. Ex. 21, 8 und geht auf עִיר, welches bisweilen masc. ist z. B. Num. 35, 3. Jud. 10, 4. 2 Sam. 17, 13. מְלֹאת] s. 8, 33. לִצְמִיתֻת] s. V. 23. לְדֹרֹתָיו] s. Ex. 12, 14." — V. 31. „Was aber die Häuser der Gehöfte, die mit keiner Mauer umzogen sind, betrifft, so soll jedes von ihnen (Sing. wie 17, 14. 19, 8) *zum Feld des Landes gerechnet* (2 Sam. 4, 2) und daher wie dieses behandelt werden; für dasselbe gibt es eine (bis zum JJ. gehende) Lösung und im JJ. geht es frei aus. Die חַצֵרִים, auch sonst von den עָרִים unterschieden (Jos. 13, 23. 28) oder als zu den Städten gehörende Ortschaften (Jos. 15, 32 ff. 16, 9. 18, 24. 28. 19, 6 ff.), auch neben den Städten und deren Töchtern d. i. neben den grossen und den zu diesen gehörenden kleineren Städten (Jos. 15, 45 ff.) aufgeführt, umfassen die Meiereien und Dörfer, deren Bewohner Ackerbau und Viehzucht trieben. Ihre Häuser sollen als Bestandtheile des Grundbesitzes gelten; ein wirklicher Verkauf derselben hätte den Hebräer um seinen Sitz auf seinem Grund und Boden gebracht. Dies will das Gesetz verhüten und auch den Nichthebräer abhalten, festen Fuss im Grundbesitz zu fassen." — V. 32. „Was dagegen die Städte der Leviten oder vielmehr die Häuser ihrer Besitzstädte anlangt, so soll den Leviten ewige (im Gegensatz gegen יָמִים V. 29) Lösung sein d. i. veräusserte Levitenhäuser sollen jeder Zeit in der ganzen Jobelperiode ausgelöst werden können. Der Vrf. meint deutlich nur levitische Häuser in den Levitenstädten, nicht solche in einer andern Stadt, für welche die Bestimmung V. 29 f. galt." — V. 33. וְאֲשֶׁר יִגְאַל וגו׳] *wenn Jemand* (ein Haus) *von den Leviten kauft* (*Raschi Abene. Baumg. Ke.*) ist unmöglich, weil גאל nie s. v. a. *kaufen* und es nicht wahr ist, dass der Kauf eines Levitenhauses durch einen Laien nur ein Rückkauf des eigentlich dem Stamm des Laien gehörigen Eigenthums war, auch das Suff. in אֲחֻזָּתוֹ dann keine Beziehung hat. Auch *wenn ein anderer Levite* das von einem Leviten verkaufte Haus *einlöst*, so soll gleichwohl dasselbe im JJ. wieder an

den ursprünglichen Eigenthümer zurückfallen (*Siphra, Kimchi Ros. deWe.*) passt nicht, weil sich das von selbst verstand und weil das Suff. in אחוזתו keine Beziehung hätte. „Die Stelle giebt keinen Sinn, wenn man nicht mit *Houbig. Wolde* p. 41. *Ew.* Alt. 498 vor וְגָאַל ein לֹא liest, welches *Vulg.* auch ausdrückt. Also: wenn einer von den Leviten die Auslösung nicht bewirkt, so geht im JJ. frei aus" d. h. fällt an ihn zurück *ein verkauftes Haus* (von ihm) *in seiner Besitzstadt*, nicht aber Häuser in andern Städten. Dies muss der Sinn sein, eig.: *Verkauftes eines Hauses* (ein in einem Haus bestehender Verkaufsgegenstand) *und zwar seiner Besitzstadt.* Aber der Ausdruck ist ungelenk; einfacher läse man: עִיר אֲחֻזָּתוֹ (בֵּית) מִמְכַּר בֵּיתוֹ, oder מִמְכַּר בֵּית בְּעִיר אֲחֻזָּתוֹ. „Der Grund dieser Bestimmung ist: weil die Häuser der Levitenstädte (nicht Grundbesitz) das Besitzthum der Leviten in Israel sind." חוּא] nach dem Praedic. gerichtet wie Jos. 13, 14 (*Ew.* § 319, c). — V. 34. „Auch das Feld, welches die Levitenstädte umgibt und zu diesen gehört, soll nicht wirklich verkauft werden, vielmehr eine ewige Besitzung der Leviten bleiben. מגרש] s. Num. 35, 2. וַיַּשְׂדֵּה] s. Gen. 2, 12" (vgl. *BärStrack* Dikduke p. 84). — Dass V. 32—34 Levitenstädte und ihre מִגְרָשִׁים als bekannt vorausgesetzt sind, während das Gesetz darüber erst Num. 35 erlassen wird, ist eine Anomalie, dergleichen bei jeder Codification unvermeidlich sind, wenn eine Materie an einem Ort erschöpft werden soll. Man kann sie als Grund gegen die Geschichtlichkeit des Verlaufs, in welchen A die Gesetze eingerahmt hat, geltend machen (*deWe.*), aber V. 32—34 oder vielmehr V. 29—34 darum für einen späteren Nachtrag (wessen?) zu erklären (*Wel.*), ist nicht nothwendig und in Anbetracht der Sprache, welche durchaus die des A ist, unerlaubt. Zur Zeit des A und seinen Lesern waren die Levitenstädte so bekannt wie jetzt den Bibellesern. — V. 35—38. Die Unterstützung der verarmten Israeliten. Wie sonst (z. B. 23, 22) hat A auch hier V. 36f. einige Sprüche der älteren Gesetzessammlung an einem Orte eingearbeitet, dessen Zusammenhang sie zwar nicht nothwendig erforderte, aber doch eine passende Anknüpfung bot. V. 35. „Wann ein Isr. verarmt und *seine Hand wankt*, nicht mehr stark, fest ist d. i. wann er sich nicht mehr selbständig halten kann, so soll man *ihn anfassen* d. h. ihn aufrecht halten, damit er nicht erliege. עִמָּךְ] deutet an, dass jeder in seiner Nähe sich der Heruntergekommenen annehmen soll. גר וגו'] *als Fremdling und Beisasse, da lebe er bei dir* d. h. er sei, nachdem er seinen Grundbesitz aus Noth hat verkaufen müssen, dein Beisasse." Freilich wäre für diesen Sinn גָּר וְתוֹשָׁב יִחְיֶה עִמָּךְ (V. 40) deutlicher. Die LXX und *Vulg.* nehmen גֵּר וְתוֹשָׁב (oder גָּרַת וגו'? *Böttch.* Aehrenl. I. 46) als Appos. zu בּוֹ. Warum die Talmudisten das verschmähen, s. bei *Geig.* Urschr. 356 f., aber ihre Auslegung (*Ras. Abene., Ros. Kal.* A.): „sollst ihn anfassen, *auch* (ebenso) einen Fr. und Beis., dass er lebe", ist jedenfalls falsch. Vielleicht ist גֵּר וְתוֹשָׁב eine Glosse. חַי] wie Gen. 3, 22; über das consec. Temp. s. *Ew.* § 344, b; *Ges.* § 126, 6 A. 1, und über וְ Ex. 1, 16. Num. 21, 8. תושב] s. Ex. 12, 49. — V. 36f. „Wenn man ihm Geld leiht, so soll man keine jährlichen Zinsen (נֶשֶׁךְ)

von ihm nehmen, und wenn man ihm Lebensmittel vorschiesst, keine מַרְבִּית, תַּרְבִּית eig. *Vermehrung* d. i. kein Mehr, keine Darauflage bei der Erstattung, so dass er z. B. für 1 empfangenes Epha Gerste $1\frac{1}{2}$ Epha wieder geben müsste.“ Dasselbe Gesetz Ex. 22, 24. Dt. 23, 20 f. (in Dt. ist Zins vom Nichthebräer ausdrücklich erlaubt), vgl. Ps. 15, 5. Prov. 28, 8. Ez. 18, 8. 13—17. 22, 12. Der (auf Grund von V. 37) angegebene Unterschied zwischen נֶשֶׁךְ und תַּרְבִּית wird in M. Bab. Metz. 5, 1 wegen Dt. 23, 20 anders bestimmt, s. auch *Winer* I. 251. *Saalsch.* MR. 857. „Der Gesetzgeber hat blos die bedürftigen Hebräer im Auge; ihnen soll man bereitwillig leihen und vorschiessen (Dt. 15, 7 ff. Ps. 37, 26). Mehr über diese Gesetze bei *JDMich.* synt. comment. II. 3 ff. und MR. III. 81 ff., auch *Winer*[3] I. 251. Auch der Koran 2, 276 ff. 30, 38 verbietet den Wucher.“ חַי] nicht st. constr., sondern Perf. in zusammengezogener Aussprache *Ew.* § 142, b. *Böttch.* § 1181, f. וירא] wie V. 17. — V. 38. Die vollere Formel (für das kürzere אני יהוה), wie sie A auch Ex. 29, 46. Lev. 11, 45. 19, 36. Num. 15, 41 gibt, s. zu 18, 2 und über den Sinn zu Ex. 20, 2. — V. 39—46. „Die Knechtschaft des Isr. beim Israeliten. Wenn sich ein Isr. einem andern Isr. verkauft, so soll dieser *nicht arbeiten durch ihn Arbeit eines Sklaven* d. h. (Ex. 1, 14) ihn nicht Sklavendienste thun lassen, sondern nur solche Geschäfte, wie man sie dem Beisassen und Lohnarbeiter zumuthet. Und dies soll nur dauern bis zum JJ., in welchem der isr. Knecht mit den Seinigen frei wird und zu seinem Geschlecht und väterl. Besitzthum zurückkehrt (V. 28). Es war nicht ungewöhnlich bei den alten Völkern, dass sich in Sklaverei begab, wer sich nicht selbständig halten konnte (Athen. 6, 84 f. p. 263 f. Dio Chrys. 15 p. 453); es kam dies auch bei den Römern alter Zeit vor (*Selden* de iure nat. et gent. p. 738) sowie bei den Galliern (Caes. b. gall. 6, 13), auch bei den Germanen, wenn man sich verspielte (Tacit. Germ. 24).“ נִמְכַּר] ausser der refl. ist auch die pass. Fassung (*Saalsch.* MR. 707), vom Zwangsverkauf wegen Zahlungsunfähigkeit, möglich, aber es ist nicht wahrscheinlich, dass der Vrf. ein solches Zwangsrecht der Gläubiger (2 Reg. 4, 1. Am. 2, 6. 8, 6. Jes. 50, 1. Neh. 5, 5. Matth. 18, 25) als gesetzlich anerkannte (s. zu V. 43). Sonst vgl. *Öhl.* in Herzog RE. XIV. 466. — V. 42. „Die Israeliten sollen überhaupt nicht verkauft werden *ein Verkaufen des Sklaven* d. i. als Leibeigene und zum Eigenthume. Der Grund dafür wie V. 23; wird V. 55 wiederholt. Jahve hat sie der Herrschaft Pharao's entnommen und unter seine Herrschaft gebracht (Ex. 19, 5. 18, 10 u. s.); sie sind seine Knechte, haben in ihm ihren Herrn und können nicht eines Andern Knechte werden und sein.“ — V. 43. Man soll *nicht über ihn herrschen* (Gen. 1, 26) *mit hartem Zwang* oder tyrannisch (Ex. 1, 14; in Ez. 34, 4 erläutert durch בְּחָזְקָה) d. h. ihn nicht zum rechtlosen Sklaven herabdrücken. וירא] V. 17. 36. „Dieses Gesetz schreibt also vor 1) keine sklavische Stellung, 2) keine Sklavenarbeiten und 3) Freiheit im Jobeljahr.“ Ueber Ex. 21, 1—6 hinaus zeigt sich bei A ein Fortschritt darin, dass der Begriff des Sklaven für den gebornen Isr. hier aufgehoben, auch der

Ausdruck מָכְרָה vermieden ist, ebenso im Dt., wo für יִמָּכֵר עִבְרִי genau wie hier blos יִמָּכֵר לָךְ (Dt. 15, 12) gesagt ist. Die Abweichung in der Dienstzeit, von Ex. und Dt. zugleich, ist nicht von der Art, dass die beiderlei Bestimmungen sich ausschlössen; sie lassen sich vereinigen, freilich nicht nach Art der Harmonisten (*JDMich. Hengst. Öhl.* A.), wornach in den 44 ersten Jahren einer Jobelperiode die Bestimmungen des Ex., in den 6 letzten die des Lev. zur Geltung gekommen wären, denn dagegen spricht V. 40b; auch nicht in der Weise von *Saalsch.* MR. 703 ff. Arch. II. 240, welcher unter עברי Ex. 21, 2 nicht eigentliche Israeliten verstehen will, falsch schon wegen Dt. 15, 12 und Jer. 34, 9. Vielmehr da A überhaupt nur den Selbstverkauf in Folge vollständiger Verarmung (V. 39) als Anlass der Verknechtung setzt, in diesem Fall aber dem Knecht Freilassung im 7. Dienstjahr gar nichts genützt hätte, weil er in dieselbe hilflose Lage zurückgekommen wäre, so bestimmt A, dass auch eine solche freiwillige Knechtschaft jedenfalls nicht länger als bis zum JJ. dauern dürfe, sondern in diesem sowohl Freilassung als Rückkehr zum Besitz stattfinden soll. Wenn er vorher frei werden wollte, so konnte er, auf Grund alten Rechts (Ex. 21), sonst wäre er ja schlimmer daran gewesen als der israel. Knecht eines Fremdlings, dem jeder Zeit גְּאֻלָּה erlaubt war (V. 47 ff.). Aber auf immer in Knechtschaft bleiben sollte ein Israelit oder seine Familie nicht. Die Abweichung vom Ex. trifft also nur das לְעוֹלָם Ex. 21, 6. Das Dt. seinerseits, zwar in dem obersten Grundsatz mit Lev. übereinstimmend (s. oben), aber vom JJ. als undurchführbar absehend, ersetzt das, was Lev. mit der Rückkehr zum Besitz will, durch die Forderung einer Ausstattung des im 7. Dienstjahr zu entlassenden Knechtes (Dt. 15, 14) und muss im Uebrigen den, der nicht frei werden will, als Sklaven auf Lebenszeit (לְעוֹלָם) belassen. — V. 44 f. „Nichthebräer dagegen dürfen die Isr. als eigentliche Sklaven halten. *dein Knecht und deine Magd, welche dir sein sollen*] d. h. was die Knechte und Mägde für dich betrifft, welche als eigentliche Sklaven dir gehören sollen", oder auch: die du haben musst, „so sollen sie gekauft werden: 1) aus den umwohnenden Völkern, 2) aus den Kindern der Beisassen fremder Abkunft (s. Ex. 12, 49) und 3) aus ihrem Geschlecht d. i. ihren weiteren Angehörigen", auch den im Land gebornen." וַאֲמָתְךָ und וְיָמָּה] was A sonst nicht schreibt, muss entweder aus der Vorlage von ihm beibehalten sein (wie V. 6), oder ist es vervollständigender Einsatz eines Redactors. — V. 46. „Sie mögen die Isr. als forterbbares Eigenthum erwerben, sie zu Sklavenarbeiten gebrauchen (V. 39). תִּתְנַחֲלוּ] vgl. Num. 32, 18. 33, 54. 34, 13. Ez. 47, 13. Mit תורה springt der Vrf. zum Sing. über; ähnlich V. 14", weil er einen Satz seiner Vorlage (43) wiedergibt. — V. 47—55. „Die Knechtschaft des Isr. beim Nichthebräer, also der Fall, dass ein fremder Beisasse vermögend wird und ein bei ihm wohnender Isr. wegen Verarmung sich ihm oder einem Glied seines Geschlechts verkauft." תשיג] V. 26; s. 5, 11. גר תושב] im gleichen Sinn wie zuvor גֵּר וְתוֹשָׁב d. i. ein Fremdling und zugleich Beisasse; übrigens haben *Sam.* LXX *Pesch.* und hbr. Cod. יתושב, und die Tilgung des י könnte

jüngere Correctur sein (*Geiger* Urschr. 356). Sonst s. Ex. 12, 49. עֵקֶר] nur hier, wahrscheinlich *Wurzelspross, Sprössling* (Absenker) der Familie eines Fremdlings. — V. 48 f. „Nachdem er sich verkauft hat, soll es Lösung für ihn geben, welche einer seiner Brüder oder sein Oheim oder sein Neffe oder sonst einer von seiner Blutsverwandtschaft, von seinem Geschlecht (s. Num. 27, 9 ff.) oder auch er selbst, wenn er in Stand gelangt, bewirken soll. Gemeint sind die leiblichen Brüder und mit dem Oheim des Vaters Brüder wie 10, 4. 20, 20 u. ö. אַחֲרֵי] als Conj. *nachdem* wie אַחַר 14, 43. שאר בשרו] wie 18, 6.“ — V. 50. „Bei dieser Auslösung soll er rechnen mit seinem Käufer von dem Jahr, in dem er sich ihm verkauft hat, bis zum nächsten JJ., und es *soll das Geld seines Verkaufs nach der Zahl von Jahren sein* d. h. der Preis, um welchen er sich dem Fremden verkauft hat, soll sich nach den Jahren vom Verkaufe bis zum JJ. stellen, also höher oder niedriger, je nachdem dieser Jahre mehr oder weniger sind. *gemäss den Tagen eines Löhners soll er bei ihm sein*] d. h. seine Arbeitszeit soll so berechnet werden, wie die des Lohnarbeiters, welcher seine bestimmten Stunden und Tage arbeitet und dafür seinen bestimmten Lohn erhält. Darnach hat sich der Betrag für seine Dienstzeit zu richten.“ — V. 51 f. Darnach bestimmt sich auch die Auslösungssumme. Wenn noch *viele sind unter den Jahren* d. h. viel Jahre bis zum JJ. sind, so hat er ihnen gemäss *seine Auslösung* als Theil *von seinem* (Gesammt-)*Kaufgeld*, der nach Abzug des Betrags für die schon abgedienten Jahre übrig bleibt, *zu erstatten*, und wenn *noch wenig übrig ist an den Jahren* d. h. wenig Jahre *übrig* sind bis zum JJ., „so hat er sie ihm ebenfalls zu berechnen und ihnen gemäss seine Lösung zu entrichten, also nach Maassgabe des Arbeitslohnes eines Tagearbeiters eine grössere oder kleinere Summe zu bezahlen.“ נִשְׂאַר] mit בְּ vgl. 5, 9. לְפִיהֶן] V. 16. פִּי] Ex. 16, 21. — V. 53. „Während seiner Dienstzeit soll er aber von dem Käufer nicht als Sklave (V. 43) behandelt werden, sondern *wie ein Löhner*“ *von Jahr an Jahr* (Jahr für Jahr Dt. 15, 20. 1 Sam. 1, 7 u. ö.) d. h. „wie ein Löhner, der Jahr aus Jahr ein beim Käufer arbeitet. *nach deinen Augen zu*] so dass du es mit ansähest (Jj. 40, 24); unbeobachtete Mishandlungen waren freilich nicht zu verhüten.“ — V. 54 f. „Wird er nicht gelöst בְּאֵלֶּה *durch diese* d. i. auf eine der V. 48 f. angegebenen Arten, so geht er mit seinen Kindern im JJ. unentgeltlich frei aus.“ S. V. 42. אשר הוצאתי וגו׳] V. 38.

Cap. 26, 1 f. Nach dem Abschluss des Jobelgesetzes V. 55 folgen noch einige *religiöse Grundgebote* in kürzester Fassung, auf deren Haltung es für Israel (nicht für das exilische, *Graf* 80; bemerke בארצכם) vor allem ankommt, darum von R absichtlich unmittelbar vor die Schlussmahnrede 26, 3 ff. gestellt. Nach dem schliessenden אני יהוה V. 2 zu urtheilen, hat R sie nicht selbst componirt, sondern aus S geschöpft, und zwar in der Bearbeitung des C. C ist's, der überall so angelegentlich vor Abgötterei und Bildgötterei warnt; auf C weisen אֱלִיל, מַצֵּבָה, מַשְׂכִּית, und zwar wird bei 19, 3 und 4 die Stelle in seiner Schrift gewesen sein, wo diese Verse ursprünglich standen.

R hat dort nur einen Theil davon mitgetheilt, weil er sie hier, wo er wieder zu C hinüberleitet, nachbringen wollte. Die Gebote sind: 1) Israel soll sich keine *Nichtigen* (s. 19, 4) machen, kein *Gottesbild* (s. Ex. 20, 4) und *Standsäule* (Ex. 23, 24. 34, 13 wie sie im Baalscult gebräuchlich waren) errichten (ebenso Dt. 16, 22), keinen *Bildstein* (Num. 33, 52 bei C) in seinem Lande *geben* d. i. setzen, um *daran* (davor) anzubeten; 2) „die Sabbathe Jahve's d. h. die sabbathischen Zeiten beobachten und 3) das Heiligthum Jahve's fürchten d. h. mit hl. Ehrfurcht und Scheu behandeln, diese beiden wörtlich wie 19, 30 (bei A aus derselben Quelle, aus der sie C hatte). Zu weiterer Erläuterung vgl. auch 20, 3. 21, 12. 23. אבן משכית] Num. 33, 52 kürzer blos מַשְׂכִּית im Pl., sind natürlich nicht mit Schriftzeichen beschriebene Steine (*JDMich.*), oder Mosaiksteine (*Redslob* in ZDMG. XIV. 668 ff.), aber auch nicht steinerne Götzenbilder, so dass פְּסִל hölzerne wären (*Kn. Ke.*), eher Steine des Anblicks, die man weithin sieht oder die den Blick auf sich ziehen (LXX *λίθος σκοπός, σκοπιά*, *Vulg.* lapis insignis, tituli, *Spencer:* Obelisken), oder *Stein mit einem Gebilde*, Steine mit darauf eingehauenen Figuren einer Gottheit oder ihrer Embleme (*Ges.*). [עָלֶיהָ in dieser Verbindung ungewöhnlich, aber schwerlich *darauf*, sondern *daran*, *dabei.*

Cap. 26, 3—46 eine Warn- und Mahnrede, zum Theil dichterischer Haltung, worin die Beobachtung der göttlichen Satzungen und Gebote mit Verheissungen und Drohungen eingeschärft wird, sammt einer Unterschrift V. 46. Sie ist mit den ähnlichen Schlussreden Ex. 23, 20—33 und Dt. 28 zusammenzustellen, und man darf vielleicht aus diesen 3 Beispielen schliessen, dass es üblich war, Gesetzessammlungen, die zum Vorlesen bestimmt waren, solche Schlussmahnreden beizugeben. Gegenüber von der viel kürzeren und alterthümlicheren im Ex., welche die glückliche Inbesitznahme Kenaan's erst verheisst, setzt diese hier ein im Besitz des Landes befindliches Volk voraus, und verheisst ihm, wenn es das Gesetz befolge, eine Fülle von Gütern und Segnungen in dem Land V. 3—13, für den entgegengesetzten Fall aber droht sie ihm in aufsteigender Stufenfolge immer schwerere göttliche Strafen, näml. „verderbliche Krankheiten, Unglück in den Kriegen mit den Nachbarn und Unterjochung durch sie (14—17), Dürre und Unfruchtbarkeit (18—20), reissende Thiere, welche die Bevölkerung und den Viehstand arg vermindern (21—22), grosse Kriegsdrangsal im Lande nebst verheerenden Seuchen und Hungersnoth (23—26), Verwüstung des Landes, Zerstörung der Orte und Zerstreuung des Volks (27—33), traurige Zustände des verödeten Landes und der zerstreuten Israeliten in der Verbannung (34—39). Diese sich steigernden Strafen sollen eine auf die andre folgen, bis der Zweck der Bekehrung und Besserung erreicht ist. Die letztere erwähnt der Verf. wie die Propheten erst bei der Verbannung (40 f.) und schliesst demgemäss mit der Aussicht, dass Jahve, des Bundes mit den Vätern eingedenk, die Zerstreuten nicht verwerfen werde (42—45).“ Als Uebersicht über die Güter und Uebel, welche Gott bei seiner Erziehung des Volks in Kenaan verwandte, ist die Rede ziemlich erschöpfend,

und schliesst sich durchaus an das, was die Prophetie verkündigt oder die geschichtliche Erfahrung im Lauf der Jahrhunderte gebracht hat, an. Obwohl sie in Gedanken und Wendungen viele Anklänge an bekannte Dichter- und Prophetenstellen zeigt (z. B. V. 5. 31 an Amos, in ihrem ganzen Drohtheil an Am. 4, 6—13), gibt sie doch manches in eigenthümlicher Weise (z. B. 16. 19. 26. 36), verliert sich nie in die Malerei des Einzelnen (wie Dt. 28), sondern ist knapp gehalten, schreitet klar und geordnet vor und ist mit wenigen Ausnahmen (z. B. 40 ff.) fliessend geschrieben. Dass sie zum Zweck des Schlusses der vorhergehenden Sinaigesetze verfasst ist, lässt ausser der Unterschrift die Wiederkehr einiger diesen eigenthümlicher Phrasen wie אִם־בְּחֻקֹּתַי תֵּלֵכוּ 3, חֻקּוֹת וּמִשְׁפָּטִים 15. 43. 46, שָׁמַר וְעָשָׂה 3, נָתַן פָּנָיו בְּ 17, besonders אָכַל לָשֹׂבַע und יָשַׁב לָבֶטַח 5 und אָכַל יָשָׁן 10 (vgl. mit 25, 18—22), auch die Bezugnahme auf das Sabbathjahr 34 f. 43 (vgl. Cap. 25) als wahrscheinlich erscheinen. Als Verf. wird man zunächst den C vermuthen und dafür lassen sich ausser der fliessenden Schreibweise auch einige ihm geläufige Ausdrücke wie עֵץ הַשָּׂדֶה 4, חַיַּת הַשָּׂדֶה 22, רְבָבָה 8, שֹׂנֵא 17, שָׁמַד 30, לֵבָב 36. 41, בִּלְתִּי 15 anführen, und selbst פָּרָה וְרָבָה 9 (was an A erinnert, wogegen רֵיחַ נִיחֹחַ 31, הִתְוַדָּה 40 und בְּיַד *durch* 46 nichts dem A eigenthümliches ist, הֵקִים בְּרִית 9 einen etwas andern Sinn hat als bei A) lässt sich damit vereinigen. Freilich ist des Ungewöhnlichen und Eigenthümlichen darin noch viel mehr. „Manches kommt im AT. überhaupt nicht mehr vor z. B. דַּיִשׁ 5, קְרִי 21. 23 f. 27 f. 40 f.. קוֹמְמִיּוּת 13, מֵדִיב 16, מֹרֶךְ 36, תְּקוּמָה 37“, נָפַל לַחֶרֶב 7 f., יְאַף גַּם־זֹאת 44, anderes wenigstens sonst nicht im Pent., wie גְּשָׁמִים 4, גָּעַל 11. 15. 30. 43 f., מֹטֹת 13, בֶּהָלָה 16, נְחֻשָׁה 19, שָׁבַר מַטֵּה לֶחֶם 26, חַמָּנִים 30, זֵרָה 33, רָצָה *vergütet erhalten* 34 f. 41. 43, נָמַק 39, נִכְנַע 41, יַעַן וּבְיַעַן 43, oder nur im Dt. wie שַׁחֶפֶת und קַדַּחַת 16, גִּלּוּלִים 30, יְבוּל 4. 20, יִסַּר 18. 23. 28, רִאשֹׁנִים 45; auch אַף *auch* (bei C Num. 16, 14) 16. 24. 28, besonders gehäuft 39. 40. 42. 44. Nun wird sich zwar das meiste Derartige theils aus dem dichterisch-rednerischen Styl, theils aus den neuen und eigenthümlichen Sachen und Gedanken, die auszudrücken waren, erklären, und dürfte dasselbe kaum hinreichen, um den Schluss auf einen ganz eigenthümlichen Verf., von dem wir sonst nichts haben (*Ew. Nöld.*), zu rechtfertigen. Aber auffallend bleibt immer, dass manche dieser Ausdrücke überhaupt ziemlich jung scheinen, sofern sie sonst erst vom 7. und 6. Jahrhundert an vorkommen, z. B. גָּעַל, גִּלּוּלִים, יַעַן וּבְיַעַן, dann in den hier gemeinten Bedeutungen רָצָה, זֵרָה, נָמַק, רִאשֹׁנִים, und Verbindungen wie מֹטֹת עֹל, oder der Tropus vom לֵב עָרֵל. Ferner seine meisten Parallelen hat das Stück im Dt., Jer. und Ez., und da zugleich die traurigen Zustände des Exils sehr lebhaft und erfahrungsgemäss geschildert sind, so glaubten *Graf* 81 ff. und *Kayser* 176 ff. den Ezechiel selbst als Vrf. dieses Stücks wie der ganzen Gesetzessammlung Cap. 17—26 (*Gr.*) oder ihres grösseren Theils (*Kay.*) annehmen zu dürfen, wogegen (s. oben S. 534) *Kal. Kue.* Godsd. II. 92—96 und *Wel.* XXII. 443 und Gesch. I. 396 den Verf. in das babyl. Exil oder (*Wel.*) nach demselben setzten und annahmen, er

habe das Dt., Jer. und Ez. benützt. Indessen auch diese Lösung der schwierigen Frage wird (abgesehen von der Unrichtigkeit der dabei für Lev. 17—26 vorausgesetzten Compositionsverhältnisse) den vorliegenden Thatsachen nur theilweise gerecht. Mahnreden wie diese und Dt. 28, in welchen die Drohung so stark über die Verheissung überwiegt und als Aeusserstes das Exil angedroht wird, haben ihren guten Sinn gegenüber von einem noch im Land befindlichen aber abtrünnigen Volk, und liest man unbefangen V. 3—31, so wird man darin ausser einigen Ausdrücken kaum etwas finden, was nicht im 8. Jahrhundert schon so gesagt werden konnte; ja die מקדשים 31 und חמנים 30 scheinen geradezu eine besondere Beziehung auf das nördliche Reich zu verlangen. Die angelegentliche Warnung vor heidnischen Diensten geht durch die ganze Schrift des C (z. B. auch Ex. 34, 11—16. Num. 33, 52 f.) und speciell auf das Exil als das Ende wird auch 18, 25—28. 20, 22 hingewiesen, so dass es schon aus diesem Grunde nicht gerathen ist, die ganze Rede Cap. 26 (mit *Ew.*, *Nöld.*) für einen jüngeren Einsatz anzusehen. Sodann gegenüber von den kurzen Worten V. 16. 19. 29 erscheinen die längeren Schilderungen Dt. 28, 22. 23 f. 53—57 doch als weitere Ausführung, nicht als ursprünglicher Text. Endlich die vielen Berührungen des Jer. und namentlich des Ez. mit unserem Stück lassen in Anbetracht des schriftstellerischen Charakters bei den Propheten am natürlichsten diese als die Benützer vermuthen (*Kn. Ew. Nöld.* u. d. Meisten). Nur die oben erwähnten offenbar jungen Ausdrücke und das Bild vom unbeschnittenen Herzen V. 41 bleiben bei dieser Auffassung noch als ein unbegriffener Rest zurück. Bedenkt man aber einerseits, dass gerade eine solche Mahnrede in der Zeit, da ihre Drohungen sich erfüllten, wie von Ez. so auch von Andern ungemein viel gelesen und erklärt worden sein wird, andererseits dass diese Ausdrücke doch erst von V. 32 an sich häufen, dass V. 34 f. sehr lose eingefügt sind, V. 39 durch nochmalige Aufnahme der הנשארים (V. 36) auffällt, V. 40 ff. auch die Rede schwerfälliger wird und Einiges wie V. 41^{b} geradezu den Eindruck einer Glosse macht, oder wenigstens wie V. 11^{b}. 13^{b}. 26 u. a. entbehrlich ist, so wird die Vermuthung nahe gelegt, dass eine ursprüngliche, den grössten Theil des Stücks umfassende Rede späterhin im Exil zum Theil nach den jüngeren Propheten besonders gegen ihren Schluss hin allerlei Erweiterungen erfahren hat und sie bei der Endredaktion des Pent. in einer solchen erweiterten Form aufgenommen worden ist. — V. 3—13. „Segensverheissungen für den Fall, dass Israel die göttlichen Gesetze befolgt". Sie setzen die Ansässigkeit des Volkes im Lande voraus und beziehen sich durchaus auf Güter, die ihm in diesem Land zu Theil werden sollen. בחקתי תלכו] wie 18, 3. 20, 23. שמר ועשה] s. zu 18, 3; mit Obj. מִצְוֹת auch 22, 31 (vgl. Num. 15, 39 f.). — V. 4. Jahve will ihnen die Regen, welche sie brauchen (Frühregen und Spätregen), zu rechter Zeit, und damit fruchtbare Zeiten geben. Viel einfacher Ex. 23, 25. „Der Plur. גְּשָׁמִים findet sich sonst nur bei den Späteren". יבול] im Pent. nur noch V. 20. Dt. 11, 17. 32, 22. — V. 5. „Dann erreicht das Dreschen die Weinlese und diese die Aussaat d. i. man erndtet so viel Getreide und

Wein, dass man mit dem Dreschen bis zur Weinlese und mit dem Keltern bis zur Winteraussaat zu thun hat, vgl. Am. 9, 13. Ueber die Zeiten der Erndte und Lese s. 23, 9. 15. 39 und zu זֶרַע *Säen, Aussaat* vgl. Gen. 8, 22. 47, 24. *zur Sättigung*] wie 25, 19. Ex. 16, 3. יָשַׁב לָבֶטַח] wie 25, 18. Dt. 33, 12. — V. 6. Auch gibt d. i. schafft und erhält Jahve Frieden, so dass sie sorglos, ruhig sich legen und schlafen, ohne dass ein Angreifer sie in Schrecken setzte". וְאֵין מַחֲרִיד] eine bei Propheten und Dichtern häufige Phrase (Jes. 17, 2. Mich. 4, 4. Nah. 2, 12. Jj. 11, 19 u. s.), im Pent. nur noch Dt. 28, 26. „Jahve lässt aufhören böse Thiere aus dem Land d. h. er rottet die Raubthiere aus (V. 22. Hos. 2, 20. Ez. 34, 25. 28) und das Schwert geht nicht durch ihr Land d. h. kein Feind überschreitet die Grenzen und bekriegt sie in ihrem Land (Ez. 14, 17). חַיָּה רָעָה] wie Gen. 37, 20. 33. Die Parallele Ex. 23, 29 stellt das Nichtüberhandnehmen der reissenden Thiere in Aussicht. — V. 7. Gibt es etwa Krieg mit den Nachbarvölkern, so verfolgen die Israeliten ihre Feinde d. h. sie schlagen sie nicht blos, sondern jagen ihnen auch nach, um sie niederzumachen". וְלִחַרְבּ] auch V. 8: *sie verfallen vor euch dem Schwerdt* (vgl. Ex. 21, 18); ein לְ auctoris oder לְ beim Pass. (*Kn.*) hat hier keine Stelle. — V. 8. Fünf Isr. treiben 100 Feinde vor sich her, hundert eine Myriade (Gen. 24, 60). Aehnlich Dt. 32, 30. Jes. 30, 17. Jos. 23, 10. Einfacher Ex. 23, 22 ff. — V. 9. Er will *sich ihnen zuwenden*, näml. freundlich, gnädig, segnend (2 Reg. 13, 23. Ps. 25, 16. 69, 17. Ez. 36, 9; also anders als 19, 4. 31), und *sie fruchtbar machen und mehren* zu einem zahlreichen Volk und so seinen *Bund mit ihnen aufrichten* d. h. seine Bundesverheissungen (Ex. 23, 26; Gen. 12, 2. 13, 16. 15, 5. 17, 5 f. u. ö.) in Erfüllung gehen lassen. פָּרָה וְרִבָּה] im Pent. sonst nur bei A, ausserdem Jer. 3, 16. 23, 3. Ez. 36, 11. הֵקִים בְּרִית] ebenfalls stehend bei A (s. Gen. 6, 18); hier und Dt. 8, 18 ist der Sinn etwas abgewandelt (vgl. zu הֵקִים *ratum fecit* Gen. 26, 3. Dt. 9, 5. Jer. 34, 18 u. a.). — V. 10. „Obwohl zahlreich geworden haben sie vermöge des Segens Gottes doch reichlich zu essen. Sie essen *alt gewordenes Altes* d. h. leben von dem Getreide der früheren Jahre, wovon sie überreichliche Vorräthe haben. Das Alte *bringen sie vor dem Neuen hinaus* d. h. sie machen immer so reichliche Erndten, dass sie das alte Getreide aus den Scheuern und Speichern herausthun müssen, um alles neue unterzubringen. וְיָשָׁן] wie 25, 22, sonst nicht im Pent." נוֹשָׁן] noch Lev. 13, 11. Dt. 4, 25. Den Vers als späteren Einschub auszuscheiden (*Kal.* mit Berufung auf Ez. 37, 26 f.), ist kein genügender Grund da; vgl. 25, 19—22. — V. 11. „Jahve gibt seine Wohnung in ihrer Mitte d. i. richtet sie unter ihnen auf, lässt sich dazu herab, unter ihnen zu wohnen (Ex. 25, 8. 29, 45 f.); seine Seele verschmäht sie nicht" d. h. er hat keinen Widerwillen gegen sie, erhält ihnen fortwährend seine Gunst zugewandt, zu verstehen als Gegensatz gegen V. 16 ff. 30. גָּעַל] im Pent. nur hier und V. 15. 30. 43 f., sonst vgl. Jer. 14, 19. Ez. 16, 45. — V. 12. Gott *wandelt* (Gen. 3, 8), bewegt sich, geht aus und ein, waltet *unter ihnen*, näml. in ihrem Land

(das erfordert der Zusammenhang), will ihnen zu Gott sein, während sie ihm zum Volk sein sollen, s. Gen. 17, 7 (vgl. Ex. 6, 7. 29, 45. Lev. 11, 45. 22, 33. 25, 38. 26, 45. Num. 15, 41. Dt. 26, 17. 29, 12. Hos. 1, 9. 2, 25 und oft bei Jer. und Ez.). — V. 13. „Alles dieses Heil verheisst er, der sie aus dem äg. Sklavendienst befreit hat; er zerbrach ihre Jochstäbe und liess sie aufrecht gehen. Die *Jochstäbe* sind die Stäbe, welche in dem Joch stecken und dieses auf dem Nacken des Thieres halten (Jer. 27, 2. 28, 10. 12. Ez. 30, 18); sie werden statt des Joches genannt. Das Bild wie Jes. 9, 3. 10, 27. 14, 25 u. ö." Die Verbindung מֹטֹת עַל nur noch Ez. 34, 27. מְהֻלֹּת] מִן וגו׳ negat. wie Ex. 9, 28. קוֹמְמִיּוּת] *aufrecht*, als Adv. (*Ew.* § 204, b); nur hier. — V. 14 f. „Androhung der göttlichen Strafen für den Fall, dass die Isr. Jahve nicht gehorchen, vielmehr seine Gebote verschmähen" und Widerwillen gegen sie hegen, so dass sie sie nicht befolgen, „um zu brechen seinen Bund (Gen. 17, 14), was durch Widerspenstigkeit gegen ihn und Abfall von ihm geschah. Ueber den Inf. Hiph. הַפְרְכֶם s. *Ew.* § 255, a." מְצוֹת] V. 3. תִּגְעַל] V. 11. — V. 16 f. „Die erste Androhung geht auf verderbliche Krankheiten, Niederlagen in den Kriegen mit den Nachbarvölkern und Unterwerfung unter diese Feinde". זֹאת] nicht *folgendes* (*Kn.*), sondern *dies*, was ihr gegen mich gethan habt d. h. euch verschmähen (οὕτως LXX). לָכֶם] Gen. 19, 8. „Er will über sie bestellen d. i. verhängen בֶּהָלָה *Schrecken* d. i. Schreckliches, furchtbare Dinge (im Pent. nur hier; sonst Jer. 15, 8. Jes. 65, 23. Ps. 78, 33), näml. die שַׁחֶפֶת *Abzehrung* d. i. Schwindsucht, Auszehrung (nur noch Dt. 28, 22) und die קַדַּחַת *Entzündung, Gluth* d. i. das Fieber (nur noch Dt. 28, 22) und zwar beide Krankheiten als מְכַלּוֹת עֵינַיִם *vernichtend die Augen* d. i. sie erlöschen lassend (Jj. 11, 20. 17, 5. 31, 16) und als מְדִיבַת נֶפֶשׁ *verschmachten machend die Seele* d. i. das Leben vergehen, schwinden machend, beide also nicht als gelinde Uebel, sondern mit tödtlicher Wirkung. Durch Gesetzesbefolgung würde man diese Krankheiten abhalten (Ex. 23, 25. 15, 26)". Zu der ganzen Phrase מְכַלּוֹת ע׳ וּמְדִיבַת נ׳ vgl. 1 Sam. 2, 33 und Dt. 28, 65, und zu מְדִיבַת speciell (nur hier) die Ableitungen von דאב Jer. 31, 12. 25. Zu קַדַּחַת vgl. das aram. אֶשָׁתָא *ignis*, dann *febris*, ferner πυρετός, πυρέτιον *Fieber* und *febris* von *fervere;* das gothische *brinno* von *brinnan* (brennen) und *heito* (Hitze) d. i. Fieber. Dieses auch Matth. 8, 14 f. Joh. 4, 52 genannte Uebel gehört in Syr. und Palästina zu den stehenden Krankheiten und grössten Plagen (*Russell* Alep. II, 2. S. 136 ff. *Tobler* Beitrag zur medic. Topogr. von Jerus. S. 32 ff.), während die Schwindsucht in diesen Ländern selten ist, aber doch vorkommt, zumal in höher gelegenen Gegenden (*Russell* 142. *Tobler* 42. *Pruner* Krankh. 283)". — „Ebenso wird Jahve bewirken, dass sie ihre Saat für Eitles d. i. umsonst säen, indem eingefallene Feinde deren Ertrag verzehren" (Jud. 6, 3 f. Dt. 28, 33. Jer. 5, 17). „Er kehrt sich feindlich gegen sie (17, 10. 20, 3. 6) und sie müssen geschlagen vor ihren Feinden weichen (Num. 14, 42. Dt. 28, 25), werden von ihren Hassern niedergetreten d. i. unterworfen und durch dieses Kriegsunglück so muthlos, dass sie fliehen, ohne von

einem verfolgt und gejagt zu werden, sich furchtsam verkriechen (Jud. 6, 2)". שֹׂנְאֵיכֶם] Gen. 24, 60. Ex. 1, 10. — V. 18—20. „Die zweite auf grosse Dürre und Unfruchtbarkeit lautende Drohung für den Fall, dass die Isr. auf jene Gerichte hin nicht Gehorsam gegen Gott annehmen; er will dann hinzufügen sie zu züchtigen wegen ihrer Sünden siebenmal" d. h. weitere, unbestimmt viele Strafen hinzufügen. עַד־אֲשֶׁר] *bis zu diesen* V. 16 f. genannten Strafen d. h. während und bis sie sich vollenden. Dafür V. 23. 27 בְּזֹאת und זֹאת. יִסְרָה] *Ew.* § 238, d. שֶׁבַע] nicht *siebenfach*, 7 mal schwerer, was שִׁבְעָתַיִם wäre, sondern *siebenmal* d. h. wiederholt, oftmals (Prov. 24, 16. Ps. 119, 164), z. B. durch unfruchtbare Zeiten. Zu *sieben* d. i. unbestimmt viel oder oft vgl. Jes. 4, 1. Jj. 5, 19. Dt. 28, 7. 25. Ps. 79, 12. Genau 7 Züchtigungen (*Berth.* Grupp. 241) zählt der Vrf. nirgends auf, auch V. 16 f. nicht (so wenig als Am. 1 f. immer gerade 3 und 4 Sünden aufzählt). — V. 19. „Er will brechen *die Hoheit ihrer Stärke* d. h. schwächen und vernichten ihre hohe Macht, die auf der üppigen Fruchtbarkeit des Landes, auf Ueberfluss und Wohlstand beruht" und auf die sie übermüthig trotzen „(Ez. 30, 6. 18. 33, 28), indem er ihren Himmel (den H. über ihnen) wie Eisen und ihr Land wie Erz macht d. h. bewirkt, dass jener keinen Regen, dieses keinen Ertrag gewährt. Ebenso Dt. 28, 23. שָׁמַיִם] mit einem auf Menschen gehenden Suff. nur in diesen 2 Stellen und Dt. 33, 28". נְחֹשָׁה] bei den Dichtern gebräuchlich, im Pent. nur hier (sonst נְחֹשֶׁת). — V. 20. „Dann verbrauchen sie bei Bebauung des Landes ihre Kraft vergeblich, indem das Land keinen Getreideertrag, der Baum keine Frucht gewährt (1 Reg. 17, 1. 18, 5 f. Jo. 1, 17 ff. Jer. 14, 1 ff. Am. 4, 8)". יבול] V. 4. עץ הארץ] *die Bäume des Landes*, nur hier, weshalb *Sam.* עץ השדה (V. 4) setzt. — V. 21 f. „Die dritte Drohung geht auf Raubthiere, welche im hl. Land bei dünner Bevölkerung sehr furchtbar und verderblich werden konnten (2 Reg. 17, 25 f. Ex. 23, 29), auch bei den Propheten unter den göttl. Strafmitteln erscheinen (Dt. 32, 24, viel bei Ez., z. B. 14, 15. 21. 34, 28). Für das dem Verf. eigenthümliche קָרִי הָלַךְ *Begegnung gehen* d. i. jemandem entgegen wandeln und handeln, sich im Gegensatz zu ihm verhalten (V. 23; statt ihm zu folgen אַחֲרַי הָלַךְ) steht in andern Stellen הָלַךְ בְּקֶרִי im selben Sinn (V. 24. 27. 40 f.)". בְּחֻקֹּתַי] *gemäss euern Sünden.* „Das Raubgethier wird ihre Viehheerden ausrotten, sie selbst durch Fressen ihrer Kinder kinderlos machen und die Bevölkerung vermindern, und *die Wege* (Strassen des Landes) werden verödet und menschenleer werden (Zeph. 3, 6. Ez. 14, 15. 33, 28)". וְהִשְׁלַחְתִּי] Ex. 8, 17. — V. 23—26. „Die vierte Drohung lautet auf grosse Kriegsnoth, grössere als V. 17 gemeint war: man muss an Drangsale denken, wie sie die Syrer und Assyrer über Israel brachten (2 Reg. 6 ff. 15, 29. 18, 13 ff.). Sie tritt ein, wenn die Isr. auch durch solche Strafen, wie die genannten, *sich nicht züchtigen lassen*, Zucht annehmen, *ihm* d. i. von ihm (vgl. בְּ beim Pass. Gen. 14, 19. Ex. 12, 16), oder für ihn, so dass sie ihm gehorsam werden. Zum Ausdruck vgl. Ps. 2, 10. Prov. 29, 19. Jer. 6, 8." — V. 25. Er bringt das Schwerdt über sie (oft bei Ez. 5, 17.

6, 3. 14, 17 u. s. w.) „und zwar als *rächendes eine Bundesrache* d. i. er verhängt Krieg, der sie wegen ihrer Abtrünnigkeit und Treulosigkeit gegen das Bundeshaupt scharf, hart und verderblich treffen wird. Vor diesen Feinden werden sie sich in ihre Städte flüchten (Jer. 4, 5. 35, 11); aber dahin sendet Jahve die Pest, welche sie hinrafft" (Am. 4, 10. Jer. 24, 10) „und verbunden mit andrer Noth die Uebrigbleibenden doch zuletzt nöthigt, sich in die Gewalt der Feinde zu übergeben (Jer. 21, 6 f. Ez. 5, 12)". — V. 26. „Diese andre Noth ist der Hunger, der gewöhnliche Bundesgenosse der Belagerung (2 Reg. 6, 25. 7, 4. Jes. 30, 20. Jer. 14, 18. 52, 6. Thren. 4, 9). Wann Jahve ihnen den Brodstab zerbricht d. i. die Nahrungsmittel, welche den Menschen stützen (Gen. 18, 5), ausgehen lässt, dann werden 10 (Jes. 4, 1. Sach. 8, 23) Weiber das Brod in einem Backtopf backen d. h. so selten und wenig zu backen haben, dass ein einziger Backtopf 10 Familien zusammen dient, und es zurückbringen nach dem Gewicht (Ez. 4, 16) d. h. vom Backort nicht heimbringen als ungewogene Masse, von der jeder Angehörige nach Bedürfniss beliebig essen kann, sondern in genau und knapp abgewogenen Rationen, von denen einer nicht mehr als eine erhält. Sonst s. Hos. 4, 10. Mich. 6, 14. תִּגְעָר] 2, 4. מַטֵּה לֶחֶם] im AT. nur hier und Ez. 4, 16. 5, 16. 14, 13. Ps. 105, 16"; vgl. aber Jes. 3, 1. Der ganze V., unverbunden mit V. 25 und an ונתתם ביד א׳ sich nicht gut anschliessend, sieht wie ein Einschub aus. — V. 27—33. „Die fünfte Drohung, welche bei noch längerer Dauer des Zuwiderhandelns eintreten wird, lautet auf gänzliche Verderbung des Landes, der Ortschaften und des Volkes (wie sie Israel durch Salmanassar und Juda durch Nebukadnezar erfuhren). — V. 28 f. Jahve wird mit ihnen gehen *in Grimm der Begegnung* d. h. nicht einfach ihnen entgegentreten, sondern in Unwillen und Zorn. In der Hungersnoth z. B. während der Belagerung werden sie ihre eigenen Kinder schlachten und verzehren (Dt. 28, 53—57. Jer. 19, 9. Ez. 5, 10), vgl. 2 Reg. 6, 28 f. Thren. 2, 20. 4, 10". — V. 30. Ganz besonders trifft sein vernichtender Grimm die Anstalten und Zeichen ihrer Götzendienerei, ihre Götzenhöhen und Sonnensäulen (s. Ez. 6, 3—6). *Höhen*] im Pent. nur hier und Num. 33, 52 bei C; s. *Winer* I. 507 f. חַמָּן] Säule des בַּעַל חַמָּן; s. *Ges.* th. 489 f.; im Pent. nur hier; vgl. Jes. 17, 8. *und ich gebe eure Aase auf die Aase eurer Klötze*] „wenn ihr durch Schwerdt, Hunger und Pest gefallen seid, werden eure Leichname auf die gefällten Götzenbilder geworfen". Ein gefälltes Götterbild wie einen gefällten Menschen ein פֶּגֶר zu nennen, ist zwar sehr kühn aber nicht beispiellos (vgl. Jer. 16, 18. Ps. 106, 28) und treffend, da diese Bilder, obwohl Lebenden gleichend, doch nur todte Massen sind. Es ist daher nicht nothwendig (mit *Klostermann* in Ztschr. f. luth. Theol. 1877 S. 413), auf Grund des לְפִגְרֵי in Ez. 6, 5 על־פגרי in עַל־פִּגְרֵי zu ändern. גִּלֻּלִים] einer der jungen, verächtlichen Ausdrücke für die Götterbilder, am wahrscheinlichsten *Klötze*, unförmliche Massen (*Baudissin* Stud. I. 95), kommt im Pent. nur hier und Dt. 29, 16, in Ez. 39mal, einigemal in Reg. und Jer. 50, 2 vor. *und meine Seele verwirft euch*] mit Abscheu (Kehrseite zu V. 11):

„ihr gehört zu den Götzen und sollt auch todt mit ihnen verbunden sein. Die Rede klingt so als wären die abgöttischen Einrichtungen beim Volke wirklich vorhanden, nicht blos als möglich gedacht". — V. 31. Die Städte werden in Ruinenhaufen (wie so oft bei Jer. und Ez., z. B. Jer. 4, 7. 9, 10. Ez. 6, 6. 12, 20) und *die Heiligthümer* (legitime und illegitime Am. 7, 9. Ez. 21, 7) in Trümmer verwandelt. Mit Opfern (Hos. 5, 6) und Opferduft lässt er sich da nicht mehr versöhnen. אָרִיחַ בְּ] Am. 5, 21. Jes. 11, 3. רֵיחַ נִיחֹחַ] 1, 9. — V. 32. Das ganze Land macht Gott selbst „zu einer öden Wüste, so dass die Feinde, welche sich darin niederlassen (Ez. 35, 10. 36, 5), sich darüber entsetzen. Sonst wird dieses Entsetzen vom Durchreisenden ausgesagt (Jer. 18, 16. 19, 8. 1 Reg. 9, 8)". — V. 33. Die Isr. zerstreut (Jer. 31, 10. 49, 32. 36. Ez. 12, 15. 20, 23. Ps. 44, 12) „Jahve unter die Völker, ist mit gezücktem Schwerdt hinter ihnen her und jagt sie weit fort, damit keiner bleibe oder zurückkehre (Ez. 5, 2. 12. 12, 14), so dass Land und Städte wüste liegen". הֲרִיק] schon Ex. 15, 9, besonders beliebt bei Ez. — V. 34—39 „schildern die kläglichen Zustände des unbebauten Landes und des zerstreuten Volkes". Dann erhält das Land bezahlt seine d. h. die ihm gebührenden Sabbathe „die ganze Zeit hindurch, da es verwüstet liegen wird und die Isr. sich im Land der Feinde befinden; dann ruht es und trägt damit seine d. i. die von ihm zu leistenden Sabbathe ab; es ruht die ganze Zeit seines Wüsteliegens und zwar einen Betrag von Ruhe, welchen es nicht geruht hat" an ihren d. h. den ihnen obliegenden Sabbathen, während sie darin wohnten. „Die Stelle geht auf das Sabbathjahr (25, 2 ff.) und lehrt, dass man dieses nicht eingehalten hatte. Soviel Jahre, als man Sabbathjahre unterlassen hat, wird das Land unbebaut und wüste bleiben und soll dies ein nachgeholtes Feiern des Sabbathjahrs von Seiten des Landes sein. Auch dies klingt so, als wären die Versäumnisse dem Verf. nicht blos mögliche, sondern geschehene Thatsachen". Vgl. zu 2 Chr. 36, 21. הַשַּׁמָּה] ist zwar hier, V. 43 und 2 Chr. 36, 21 als Inf. Hoph. mit Fem. Endung (*Ew.* § 131, e) punktirt; gleichwohl ist ־ָה richtiger als suff. fem. am Inf. הָשֵׁם (vgl. Ex. 2, 3) zu verstehen, da eine Näherbestimmung kaum fehlen kann. תִּרְצָת] für תִּרְצָתָה wie 25, 21. Viele (*Abene. Ros. Ges. Kn. Kal. Berth.* A.), nehmen an, רָצָה habe den Sinn von הִרְצָה näml. *bezahlen*, aber dass *Gefallen haben*, *befriedigt sein* zugleich s. v. a. *befriedigen*, *vergüten* sein soll, ist sprachlich nicht möglich (weshalb *JDMich.* überall Hiph. lesen wollte), und die alten Uebers. erkennen das nicht an. Freilich *Wohlgefallen haben* oder *sich vergnügen an* (*Ke.*) kann es wegen V. 41. 43 hier auch nicht bedeuten. Wohl aber kann *befriedigt sein mit etwas* da, wo es sich um Schuldverhältnisse handelt, sich abwandeln zu *vergütet* oder *bezahlt erhalten*, הִרְצָה aber nicht *Wohlgefallen bezeigen* (*Ke.*), sondern *einen mit etwas befriedigen* mit dopp. Acc., und mit sächlichem Acc. *etwas vergüten* oder *bezahlen*. Das passt auch zur Sache. Das Land hat seine Ruhejahre als ein Recht oder eine Schuld von den Isr. zu fordern, schuldet aber auch seinerseits, da es לַיהוָה ruhen soll, Gott die Ruhe, daher hier sowohl רָצָה

als הִרְצָה vom Land ausgesagt ist. Das Niph. Jes. 40, 2 ist s. v. a. *vergütet* oder *bezahlt werden.* Uebrigens kommt רָצָה nur hier V. 41. 43. Jes. 40, 2. 2 Chr. 36, 21 so vor. „Zu אֵת אֲשֶׁר, dessen Sinn sich aus dem Zusammenhange bestimmt, vgl. Gen. 30, 29. Dt. 9, 7. 29, 15". עָלֶיהָ] s. 25, 18. Uebrigens sind V. 34 f. nur lose eingefügt, und V. 36 schliesst sich an V. 33 an. — V. 36. „Den noch Uebrigen (V. 33) lässt Jahve Verzagtheit in ihr Herz kommen im feindlichen Land d. h. er macht sie verzagt und furchtsam, so dass das Geräusch eines gejagten, raschelnden Blattes sie verfolgt d. i. erschreckt in die Flucht treibt, und sie ohne einen Verfolger doch fliehen (Prov. 28, 1) *ein Schwerdtfliehen* d. i. wie vor dem gezückten Schwerdt, und bei dem hastigen Fliehen hinfallen. Ihnen in ihrer Vereinzelung unter den Feinden jagt die geringste Kleinigkeit Schrecken und Angst ein (s. Dt. 28, 65—67). Zu נִשְׁאַר mit בְּ vgl. 5, 9". מֹרֶךְ] nur hier, für מְרֹךְ von רָכַךְ (*Olsh.* § 201, b; *Ew.* § 160, d); eine W. מָרַךְ (*Kn. Ke.*) ist nicht nachzuweisen. עָלֶה נִדָּף] Jj. 13, 25. — V. 37. „In ängstlicher Flucht, die sie wie vor dem gezückten Schwerdt ergreifen, obwohl kein Verfolger sie jagt, stürzen sie einer durch den andern hin und rennen einander um; ein Standhalten vor ihren Feinden gibt es nicht". תְּקוּמָה] nur hier, vgl. Jos. 7, 12 f. — V. 38. „Sie gehen zu Grund unter den Völkern; das feindliche Land frisst sie d. h. die Verhältnisse desselben sind so schlimm, nachtheilig und drückend, dass sie ihnen erliegen und durch sie untergehen (Num. 13, 32. Ez. 36, 13)". — V. 39. In den Ländern der Feinde *vermodern* die Uebriggebliebenen in ihrer Sündenschuld (so dreimal bei Ez. 4, 17. 24, 23. 33, 10) d. h. in Folge derselben, und auch in Folge derer ihrer Väter vermodern sie *mit ihnen,* den Vätern, d. h. wie sie. Andere, אִתָּם mit בע׳ אבתם verbindend, verstehen: in den Sünden i. V., an denen sie festhalten (*Onk. Raschi*) oder die (als Schuld) sie tragen (*Ke.*). „Die Sünden der Väter haben sie nach der Vergeltungslehre mit zu verbüssen, worüber zu Ex. 20, 5". — V. 40—45 die Busse und Wiederbegnadigung, welche der Vrf. in Uebereinstimmung mit sämmtlichen Propheten, die vom Exil geweissagt haben, in Aussicht stellt. Und sie werden, durch die Noth erweicht, *bekennen* (5, 5. 16, 21. Num. 5, 7) ihre und ihrer Väter Vergehung (Schuld) (begangen) durch ihre Untreue, die sie gegen mich verübt (s. 5, 15), *und auch* dass *was* (*weil* oder *wie*) *sie mir* feindlich *entgegengetreten sind* (V. 21), *auch ich* meinerseits *ihnen feindlich entgegentrat* (-treten musste) *und sie in das Land ihrer Feinde brachte* d. h. die Gerechtigkeit meines Verfahrens gegen sie anerkennen, *oder* mit andern Worten *dann wird ihr unbeschnittenes* (s. Ex. 6, 12) d. i. unempfängliches, ungelehriges, rohes *Herz gebeugt* (im Pent. nur hier) oder gedemüthigt *werden* und *dann werden sie ihre Sündenschuld vergütet erhalten* d. i. abbüssen. Dass אַף אֲנִי וגו׳ ein abhängiger Satz sein muss, zeigt das Imperf. und cons. Perf.; zu einer futurischen Aussage dessen, was nach dem Vorhergehenden schon geschehen ist, ist hier kein Platz. אוֹ] von den Uebers. theils nicht, theils ungenau übersetzt, führt hier einen gleichwerthigen Satz, wohl den Zusatz eines Lesers ein; für die Annahme

der Bedeutung *wenn* (*Kal.*), *ob etwa* (*Kn.*), *es sei denn dass* (*Ew.* § 361) ist kein Grund. אֲז] wie V. 34; näml. in ihrer Noth; es weist auf den gleichen Zeitpunkt hin, in dem והתודו V. 40 einsetzt. לְבָבָם הֶעָרֵל] vgl. Dt. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. 9, 25. Ez. 44, 7. 9. יִרְצוּ] wie V. 34; nicht: sie werden an ihrer Missethat (deren Folgen und Wirkungen) Gefallen haben, sich über die ihnen so heilsame Beugung und Strafe freuen (*Ke.* nach *Luth.*). — V. 42—45. Auf Grund solcher Busse und Büssung stellt der Verf. in Aussicht, dass Gott wieder gedenken werde 1) des Bundes mit Jacob und auch dessen mit Isaak und auch dessen mit Abraham, also des 3fach geschlossenen Bundes mit den Erzvätern und 2) des Landes, welches Jahve's Land (s. 25, 23), und „nicht zum Wüsteliegen oder zum Besitz für Fremde, sondern zum Bewohnen durch die Nachkommen der Erzväter bestimmt ist"; die dritte Erwägung zu diesen zweien kommt dann V. 45. Sonst vgl. Ex. 32, 13. בריתי יעקב] *meinen Jacobbund*, s. zu 6, 3. — V. 43. Ehe er aber an den Väterbund und das Land gedenken kann — so wird noch einmal ausdrücklich eingeschärft — *muss das Land* von ihnen *verlassen werden* und *muss* während seiner Verödung *seine* (ihm schuldig gebliebenen) *Sabbathe* (V. 34) *vergütet erhalten*; das ist nothwendig und anders kann es nicht sein, weil sie nun einmal seine Rechte verschmäht und ihre Seele gegen seine Satzungen Widerwillen bezeugt hat (V. 15). בָּהֶם] beidemale nicht s. v. a. lat. *ab* beim Pass., sondern weil in הֵעזב und חשם der Begriff des Entleertseins oder Entblösstseins liegt (vgl. zu נעזב Jes. 6, 12. 7, 16). וְהָאָרֶץ] entweder Juss. consec. (*ut* mit Subjunctiv) *Ew.* § 235, a, oder wenn schon תֵּעָזֵב jussivisch genommen wird, einfache Fortsetzung des Jussiv (darum והרצתה des *Sam.* nicht vorzuziehen). בָּהְשַׁמָּה] für בְּהִשַּׁמָּה *Ew.* § 131, e; s. V. 34. ועון עונם] eine vielleicht aus der förmlicheren Gerichtssprache hergenommene Verdopplung *weil und dieweil* (eig.: Rücksicht's und in Rücksicht dessen dass), nur noch Ez. 13, 10. 36, 3. Ueber die Misverständnisse der Formel bei den Alten s. *Geiger* Urschr. 239. — V. 44. *Und sogar auch dies* oder *aber auch immerhin dies* d. h. aber gleichwohl (s. v. a. das Jesaianische בְּכָל־זֹאת; über das concessive גַּם *Ew.* § 354, a), während sie sich in ihrer Feinde Land befinden, habe ich sie nicht verworfen noch verschmäht, sie zu vernichten, meinen Bund mit ihnen zu brechen, weil ich Jahve ihr Gott bin, der unwandelbar beständige, der seine Verheissungen hält. V. 43 f. erscheinen wie ein Einschub in ihre, auch schon recht junge Umgebung. — V. 45. Und als solcher wird er ihnen (Dat. comm., Gen. 9, 5) den Bund mit Früheren (Vorfahren) gedenken, denjenigen nämlich, welche er so sichtbarlich vor den Augen (20, 17. Ex. 19, 11. 24, 17 u. s.) der Völker aus Aegypten ausgeführt hat, um ihnen Gott zu sein (vgl. Ex. 32, 11 f.). Es ist das die dritte Erwägung zu den 2 V. 42 erwähnten. ראשנים] wie Dt. 19, 14. Jes. 61, 4; nur dass in unserer Stelle die Artikellosigkeit mehr auffällt. „Der Vrf. deutet nur entfernt hin auf die Heimkehr der Zerstreuten und die Wiederherstellung des früheren Verhältnisses; dies ausdrücklicher zu verheissen und stärker hervorzuheben, verbietet ihm der Zweck seiner Warn- und Mahnrede".

— V. 46. Die Unterschrift nicht blos zu dieser Mahnrede, sondern zu der ganzen Gesetzessammlung, zu welcher sie den Schluss bildete. Nach ihr enthielt die Sammlung *Satzungen*, *Rechte* (vgl. Ex. 21, 1) und *Weisungen* (mehr priesterlicher Art, vgl. Dt. 24, 8, ferner die Einl. zu Cap. 6 f. 7, 37; 11, 46 vgl. mit 20, 25; 12, 7. 14, 57 u. s.), sämmtlich dargestellt als von Gott durch Mose auf dem Berg Sinai erlassen (vgl. 7, 38. 25, 1), s. Ex. 24, 2. 18. *„zwischen sich und den Söhnen Israel*] d. h. als Gesetze des zwischen ihm und Israel bestehenden Bundes. בית משה] meist elohistisch z. B. 8, 36. 10, 11. Ex. 9, 35, doch auch in einigen andern Stellen z. B. Jos. 22, 9".

g) Ueber Gelobtes, Gebanntes, Zehnten Cap. 27.

Es wird hier gehandelt über die *heiligen Weihungen* und deren Lösung, insbesondere über die *Gelobungen*, welche Personen V. 2—8, Vieh 9—13, Häuser 14 f., Grundstücke 16—25, niemals aber Erstgeburten 26 f. und Gebanntes 28 zum Gegenstand haben konnten, sammt einigen Grundbestimmungen über *den Bannfluch* V. 29 und *den Zehnten* 30—33 und einer Unterschrift 34. Das Stück ist von A, wie allgemein zugestanden ist. Es folgt „aus der Ausdrucksweise z. B. זָכָר und נְקֵבָה 3—7, אַחֻזָּה 16. 21 f. 24. 28, מִקְנֶה 22, הִפְלִיא נֶדֶר 2, קֶרְבָּן 9. 11, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים 28, עֶרְכְּךָ 2—8. 12 f. 15—19. 23. 25. 27, מִכְסָה 23, חֲמִישִׁית 13. 27. 31, קוּם *zu stehen kommen* 14. 17. 19, מִיהֵךְ 8, בְּקַר 38, לְפִי und עַל־פִּי *gemäss* 8. 16. 18 und aus den sachlichen Bestimmungen z. B. über das Jobeljahr 17 ff., die Lösungen 13 ff., den hl. Sekel 3. 25 u. s. w. Nach der Unterschrift beschliesst es die Sinaigesetze des A. Es setzt das Jobeljahrgesetz 25, 8 ff. voraus, konnte also auch bei A erst hinter Cap. 25 folgen.

V. 2—25. „Die erste Stelle nimmt die *Gelobung* oder das Versprechungsgelübde (נֶדֶר) ein, während die Ablobung oder das Enthaltungsgelübde erst später Num. 6 und 30 folgt. Das Gelübde bestand in der Zusicherung eines Weihgeschenks an Gott und ging hervor aus dem Wunsch der Erhörung einer Bitte oder aus dem Dank für einen gewährten Wunsch oder überhaupt aus dem Gefühl der Verehrung und Liebe gegen Gott. Es stimmt in seiner Bedeutung mit andern Formen der religiösen Verehrung überein (S. 376). So viel sich ersehen lässt, band es gesetzlich nicht schon als blosser Gedanke oder Vorsatz, sondern nur, wenn es mit dem Munde ausgesprochen worden war. Darauf lassen manche Stellen, die des Mundes erwähnen, ziemlich sicher schliessen z. B. 5, 4. Dt. 23, 24. Jud. 11, 35. Koh. 5, 5. Num. 30, 11. Es war allgemeine Sitte im Alterthum. Der Gesetzgeber fand es vor und liess es bestehen, ohne es zu gebieten oder auch nur zu empfehlen. Nach ihm und den Sittenlehrern hat man keine Sünde, wenn man sich des Gelübdes enthält (Dt. 23, 23. Koh. 5, 4). Ist aber das Versprechen geschehen, so muss es unverbrüchlich gehalten werden (Dt. 23, 23. Koh. 5, 3. 5). Daher soll man sich mit Angelobungen nicht übereilen (Prov. 20, 25) und wer es gethan, hatte die Verfehlung mit einem Sündopfer zu sühnen (5, 4).

Wie es scheint, haben die Isr. ihre Gelübde gewissenhaft erfüllt, auch in schweren Fällen (Jud. 11, 35). Der gewöhnlichste Gegenstand derselben waren Opfer, besonders Dankopfer, von welchen auch eine Art den Namen נֶדֶר führt (s. 7, 16); sie aber sind im vorliegenden Abschnitt nicht mitgemeint. Mehr bei *JDMich.* M. R. III. 3 ff. II. 355 ff. *Saalsch.* MR. 358 ff., *Winer.*" — V. 2—8. Die Gelobung von *Personen.* Wenn Jemand sich selbst Gott gelobte oder von seinen Aeltern oder seinem Besitzer gelobt wurde, so konnte das in verschiedener Weise geschehen z. B. zum Opfer Jud. 11, 31 oder zum Nasiräat und lebenslänglichen Eigenthum Gottes 1 Sam. 1, 11. 24 ff., vielleicht in älteren Zeiten auch zum Dienst am Heiligthum, obgleich wir darüber nichts bestimmtes wissen, und nam. die in den Geschichtsbüchern erwähnten נְתִינִים (s. Esr. 2, 58. 8, 20. Neh. 7, 60. 11, 3 vgl. Jos. 9, 23. 27) andern Ursprungs waren. Aber von derartigen Gelobungen ist hier bei A nicht die Rede, denn vom Nasiräat handelt er besonders Num. 6, Menschenopfer konnten für ihn gar nicht in Betracht kommen und die Dienste am Heiligthum haben bei ihm die Leviten. Nach seiner Festsetzung ist vielmehr die Gott gelobte Person loszukaufen (wie die menschliche Erstgeburt Num. 18, 16. Ex. 13, 13. 34, 20; über die, die heilig geworden waren, s. zu Lev. 6, 11), und nur den Tarif für derartige Loskaufungen will er im Folgenden regeln. Dass solche Lösungen wirklich vorkamen, ergibt sich aus 2 Reg. 12, 5, wo man zugleich sieht, dass das Geld dem Heiligthum gehörte. — V. 2 „*wann Jemand ein Gelübde weiht* und zwar *nach deiner Schätzung Seelen dem Jahve* d. h. wann einer gelübdeweise Personen Gott weiht, so dass er nach deiner Schätzung sie mit Geld loskauft. Der Fall der Ablieferung in natura wird gar nicht berücksichtigt. Angeredet ist Mose, wie 5, 15. 18. 25"; vom Priester ist erst V. 8 die Rede; ihn hier zu erwähnen, war gar nicht nöthig, da die Taxe ein für allemal durch Mose festgesetzt wird. הפליא נדר] s. 22, 21, welche Stelle wie Num. 15, 3. 8 die Auslegung *ein sonderliches* oder *vorzügliches Gelübde* (*Luth. Ke.*) oder *ausserordentlicher Weise* ein Gelübde thun (*Saalsch.* 364) ebenso ausschliesst, als die rabb. *deutlich aussprechen.* Der Nachsatz zu כי וגו׳ folgt V. 3; V. 2b (*Ros. Kal. Ke.:* so sollen Seelen nach deiner Schätzung dem Herrn sein) kann nicht Nachsatz sein, weil das Verb. fehlt und נְפָשׁוֹת als Hauptbegriff voranstehen müsste. Zu איש כי יפליא נדר בערכך וגו׳ bringt, als Apposition zu נדר, den ersten Unterfall (s. v. a. אם בערכך נפשות ליי sc. נֶדֶר), den zweiten bringt V. 9. Demnach ist נֶפֶשׁ auch nicht (*Saalsch.*) von ערכך abhängig zu machen. — V. 3 f. Die von Mose festzusetzende Taxe „soll bei einem Mannsbild von 20 bis 60 Jahren 50, bei einem Frauenzimmer dieses Alters 30 hl. Silbersekel betragen. Dieses Alter nennt der Verf. als das kräftigste und arbeitsfähigste zuerst und setzt für dasselbe dem entsprechend die höchste Lösungssumme fest; bestimmt dabei den Mann höher, weil er im Arbeiten mehr leistet, als das Weib". והיה ער׳ הזכר] *so sei deine Schätzung des Männlichen* folgende! ebenso V. 5 f.; die Verbindung wie 26, 42. 6, 3; es ist kurz gesagt für לַזָּכָר vgl. V. 5b, oder für אִם זָכָר הוּא vgl. V. 4. בְּשֶׁקֶל קֹדֶשׁ] s. Ex. 30, 13.

בֶּן־שָׁנָה] Ex. 12, 5. וְהָיָה 2°] s. Ex. 4, 9. — V. 5. „Bei Personen von 5 bis 20 Jahren, welche noch nicht so viel leisten, blos 20 und 10 Sekel. — V. 6. Bei einem Kinde von 1 Monat bis zu 5 Jahren nur 5 und 3 Sekel. — V. 7. Bei einem Greise von 60 und mehr Jahren 15, bei einer Greisin dieses Alters 10 Sekel. Hier hat die Arbeitsfähigkeit abgenommen und ist auch vom Leben nicht mehr viel übrig. — V. 8. Wenn aber der Gelobende zu arm ist *für deine Schätzung* d. h. den gesetzlichen Schätzungspreis oder die vorstehende Taxe nicht aufbringen kann, so soll man (*Ew.* § 294, b) ihn vor den Priester stellen und dieser ihn schätzen, und zwar nach seinem Leistungsvermögen (s. 5, 11)". מִדַּת] s. 25, 25. — V. 9—13. „Die Gelobung von *Vieh* ist verschieden zu behandeln, je nachdem die Thiere rein oder unrein sind. Wenn es opferbares Vieh ist (S. 377), so soll alles, was man von solchem Jahve gibt, heilig sein d. h. in natura geweiht und an's Heiligthum abgeliefert werden, wodurch es קֹדֶשׁ wird. Die Stelle geht nicht mit auf die Brand- und Dankopfer, welche man Jahve gelobte und darbrachte (s. 7, 16. 22, 18. Num. 15, 3). Denn das war eine Gelobung von Opfern; hier dagegen ist blos gemeint die Weihung und Abgabe von Thieren an das Heiligthum, welches nach seinem Ermessen damit verfuhr". Dass sie wie die reinen Erstgeburten (Num. 18, 17 f.) behandelt oder gar den Viehständen der Priester (Num. 35, 3) einverleibt wurden (*Kn.*), ist nicht gerade wahrscheinlich; eher wurden sie am Heiligthum nach Bedürfniss für den Gottesdienst verwendet. „Bei den Griechen kam es vor, dass man so geweihte Thiere in dem Bereiche des Tempels hielt (*Hermann* gott. Alt. § 20, 12)". מֶמֶּנּוּ] s. Ex. 11, 6. — V. 10. „Es ist nicht erlaubt, ein gelobtes Thier umzutauschen, ein schlechtes für ein gutes oder ein gutes für ein schlechtes abzuliefern. Was Gott zugesagt ist, muss pünktlich gegeben werden. Erlaubt der Weihende sich dennoch eine Umtauschung, so sollen beide, das gelobte und das dafür vertauschte Thier, dem Heiligthum verfallen sein", vgl. Dt. 22, 9. „הָיָה קֹדֶשׁ] vgl. V. 21. Jos. 6, 19. Zur Satzfolge s. Ex. 4, 16. הוּא] „und das folg. Suff. gehen auf den einzelnen שׁוֹר oder שֶׂה. Solche Gelobungen von Vieh für die Gottheit kommen auch sonst vor z. B. bei den Römern das *ver sacrum* (Liv. 22, 9. 33, 44), das die animalia proximo vere nata umfasste (Festus u. Mamertini und ver sacrum) oder das pecus, quod natum esset inter Calendas Martias et pridie Calendas Majas (Liv. 34, 44)". — V. 11 f. „Wenn es aber irgend ein unreines, nicht opferbares Thier ist, so soll man es vor den Priester stellen und dieser es schätzen *zwischen gut und zwischen schlecht*" d. h. ob es gut oder schlecht sei, und darnach einen höheren oder niedrigeren Preis ansetzen (*Vulg. Luth. Ros. Kal.* A.), nicht: ihm einen Mittelpreis zwischen gut und schlecht bestimmen (*Kn. Ke.*), was besser durch Fixirung als durch Schätzung erreicht worden wäre, und in dem Falle V. 14 kaum möglich oder aber ungerecht gewesen wäre. *gemäss deiner, des Priesters, Schätzung, so soll es sein*] wie du, Priester, es schätzest, so soll es gelten. הַכֹּהֵן ist Appos. zu יְהוָה, hier hinzugesetzt, damit man nicht, wie V. 2 ff., an Mose denke; V 15 ff. war der Beisatz nicht mehr nothwendig.

„Das Thier wurde also nicht קֹדֶשׁ, sondern ging durch Verkauf in fremde Hand über". — V. 13. „Will er es aber behalten, also lösen, so hat er ausser der vom Pr. bestimmten Summe noch $^1/_5$ mehr zu bezahlen (s. 5, 16), als eine Art Busse dafür, dass er einer Gott versprochenen Sache dennoch nicht entsagt". — V. 14 f. „Die Weihung von *Häusern*. Wenn einer sein Haus Jahve weiht, so soll der Pr. es schätzen", je nachdem es gut oder schlecht ist, den Preis bestimmen, zu dem es verkauft werden soll; will der Weihende es aber zurücklösen, so hat er dieselbe Summe zu zahlen und noch $^1/_5$ des Werthes dazu. קום] 25, 30. — V. 16—24. „Die Weihung von *Aeckern*. Wenn einer *vom Feld seines Besitzes* d. h. von seinem erb- und eigenthümlichen Feld ein Stück weiht, so hat er nicht dieses selbst an das Heiligthum (zum wirklichen Eigenthum) abzutreten, da die Ländereien den Familien verbleiben sollen (S. 607), sondern blos den Ertrag des Ackers, oder vielmehr den Preis dafür. Der Pr. hat also den Acker zu schätzen לְפִי זַרְעוֹ *nach Massgabe seiner Saat* d. i. Aussaat, und dabei immer einen Chomer Gerste Aussaat um 50 Silbersekel zu taxiren, also einen Acker, auf welchen man einen Chomer säet, auf 50 Sekel anzuschlagen. Die 50 Sekel entsprechen der Erndte aus einem Chomer Aussaat. Nach der Erndte kann sich der taxirende Pr. nicht richten, weil diese verschieden ausfällt". Dem Wortlaut nach sind die 50 Sekel nicht als Preis eines Jahresertrags (*Kal.*), sondern als Taxwerth des Ackers für die ganze Jobelperiode gemeint (M. Arakh. 7, 1; *Raschi, Saalsch. Ke.* A.). Freilich da der Jahresertrag von 1 Chomer Aussaat zu etwa 20 Chomer angenommen werden kann, der Chomer aber 10 Epha (Ez. 45, 11) und das Epha 10 Issaron (s. Ex. 29, 40) fasste, und 20 Chomer nach der einen Berechnung 7878, nach der andern 4024 Liter betrugen, so steht ein Taxwerth von 1 Sekel für 1 Jahr in gar keinem Verhältniss zum wirklichen Werth des Ertrags, selbst wenn man Arbeitslohn, alle übrigen Unkosten, Sabbathjahre und Misjahre abzieht, und würden nach den aus 2 Reg. 7, 1 (und Hos. 3, 2) zu erschliessenden Getreidepreisen selbst 50 Sekel für das Jahr nicht zu hochgegriffen sein. Etwas anders stellt sich die Sache, wenn man den 2 Sam. 24, 24. 1 Reg. 16, 24. Jer. 32, 9 bemerkten Verkaufspreis von Grundstücken zum Maassstab nimmt. Immer aber erscheint die Taxe sehr niedrig gestellt, wohl theils in Anbetracht des Mangels an baarem Geld, theils um von der Gelobung der Grundstücke nicht geradezu abzuschrecken. Uebrigens erscheinen in dieser runden Rechnung die Sabbathjahre nicht berücksichtigt. — V. 17. „Die Weihung erstreckt sich aber nur bis zum Jobeljahr, in welchem das Grundstück für den Besitzer wieder frei wird. Die im Ganzen zu zahlende Summe stellt sich somit hoch oder niedrig, je nachdem es vom Zeitpunkt der Gelobung bis zum nächsten JJ. weit oder nahe ist. Wenn also der Gelobende sein Feld weiht" *vom Jobeljahr an* (ob inclusive oder exclusive, darauf kommt hier nichts an) d. h. für eine volle Jobelperiode, „so kommt es ihm zu stehen gemäss der priest. Schätzung d. h. er hat den vollen Betrag zu zahlen. קום] 25, 30. יבל] 25, 10. — V. 18. Wenn er dagegen sein Feld weiht *nach dem Jobel* d. i.

eine grössere oder geringere Zeit nach dem letzten JJ., so soll ihm der Pr. den Betrag berechnen nach den bis zum nächsten JJ. noch übrigen Jahren; von der Gesammtsumme soll ein entsprechender Abzug gemacht werden". ונגרע מע'] Subj. könnte nicht der Betrag für die bis zum Jobel übrigen Jahre sein, denn gerade dieser soll ja bezahlt werden, sondern nur der Betrag für die vom letzten Jobel bis zur Weihung verflossenen Jahre, der vorher nicht genannt ist. Da *praeteritum tempus* (*Abene. Cler. Ros. Ke.*) nicht so ohne weiteres als Subj. supplirt werden kann, so lässt sich nur durch unpersönliche Fassung des ונגרע und vollständige Abtrennung des Sätzchens vom vorhergehenden helfen. Klarer ist in V. 23 der Ausdruck. — Nach V. 23 scheint die Meinung zu sein, dass der Weihende den Taxwerth bezahlt und im Uebrigen den Acker selbst bewirthschaftet mit der Auflage, ihn während der Gelobungszeit nicht zu verkaufen, nicht aber, dass das Heiligthum ihn um den genannten Taxwerth an einen Andern verpachtet. — V. 19. Will er aber den Acker lösen d. h. in seine eigene Gewalt zurückbekommen „um ihn etwa zu verkaufen oder zu verpachten, so hat er den genannten Betrag zu zahlen und noch $^1/_5$ dazu (s. V. 13)". — V. 20 f. Löst er den Acker nicht (in der Zeit bis zum nächsten JJ.) und verkauft ihn dennoch einem Andern, so verwirkt er (mit solcher willkührlichen Verfügung über das dem Heiligthum Gelobte) „sein Lösungs- und Besitzrecht, so dass der Acker *bei seinem Ausgehen im Jobel* d. h. bei seinem Freiwerden (s. Ex. 21, 2) im JJ., in welchem jeder fremde Käufer ihn unentgeltlich herauszugeben hat, nicht mehr an ihn, den ursprünglichen Besitzer, zurückfällt, sondern *dem Jahve heilig wird* d. h. diesem verfällt *wie ein gebanntes Feld* (s. V. 28) und dann dem Priester als dessen Eigenthum gehört". Dass mit וְאִם—וְאִם nicht 2 coordinirte Bedingungen aufgestellt, also der Verfall ans Heiligthum sowohl dann, wenn er vor dem Jobel den Acker nicht löst, als auch dann wenn er den noch dem Heiligthum verhafteten Acker in fremde Hand verkauft, einzutreten hätte (*Abene. Cler. Ke.*, zum Theil *Ew.* Alt. 498), dürfte klar sein, da es nicht heisst אִם—אוֹ אִם und von einer Zwangspflicht zur Lösung überhaupt keine Rede sein kann. Ebenso klar ist, dass zu וְגָאַל nicht der Priester oder Tempelschatzmeister (*Talm. Ros. deWe.* A.) sondern derselbe wie zu וְנָתַן Subj. ist, näml. המקדיש. — V. 22 f. (Gegensatz zu V. 16). Wenn Jemand *das Feld seines Kaufes*, seinen von einem Andern erkauften Acker, der nicht zu seinem Erbeigenthum gehört, weihet, so soll ihm der Pr. den Schätzungsbetrag bis zum nächsten JJ. berechnen und er soll diesen Betrag *am selben Tage* d. i. sofort entrichten, als eine Weihegabe an Jahve. Hier wird also nicht ein Rücklösungsrecht in jedem beliebigen Jahr bis zum Jobel, auch nicht eine Weihung des Ackers selbst an das Heiligthum gestattet, sondern gefordert, dass er das Weihestück sofort in Geldwerth umsetze und diesen als קֹדֶשׁ gebe. Der Grund liegt auf der Hand. Das jederzeitige Rücklösungsrecht des ursprünglichen Eigenthümers (25, 25 ff.) würde illusorisch, wenn durch den Käufer und zeitweiligen Besitzer das Object dem Heiligthum verhaftet werden könnte, daher wird in diesem Fall sofortige Abtragung

der Verbindlichkeit durch Baarzahlung gefordert. Aus בַּיּוֹם הַהוּא scheint zu folgen (*Kn. Ke. Kal.*), dass in dem Fall V. 16—19 die Abtragung des Schätzungspreises in Jahresraten erlaubt war. הֶעֱרֵךְ] zum Art. vgl. Jos. 7, 21. 8, 33 (*Ew.* § 290, d. *Ges.* § 110, 2); auch ךָ— ist auffallend, die Phrase ערכך erscheint wie erstarrt, so dass man das Suff. darin als solches gar nicht mehr fühlte. מִכָּסָה] Ex. 12, 4. — V. 24. „Wie sich von selbst versteht, kehrt im Jobeljahr das Feldstück zu dem zurück, von welchem dieser Weihende es gekauft hat", zu dem, welchem der Landbesitz gehört, zum ursprünglichen und eigentlichen Besitzer. — V. 25. „Alle Schätzung hat nach dem hl. Sekel zu geschehen, auf welchen 20 Gera gehen; s. Ex. 30, 13". Derartige Bemerkungen können leicht erst später zugesetzt sein. — V. 26—29. Zwei Einschränkungen zum Bisherigen, beide mit אַךְ eingeführt. Die erste V. 26 f. *Jedoch Erstgeburt, welche dem Jahve erstgeboren wird unter dem Vieh* d. h. welche schon von Natur, als Erstgeburt, Jahve gehört und gar nicht Eigenthum des Menschen ist (Ex. 13, 2 vgl. 13, 12. 34, 19) — die soll und darf Jemand nicht durch ein Gelübde oder als besonderes Weihegeschenk weihen. בְּכוֹר] *Sam.* und LXX: כל-בכור. — V. 27. *Und wenn unter dem unreinen Vieh* näml. die Erstgeburt geboren wird, die in natura für's Heiligthum unbrauchbar ist, „so soll er entweder sie um ihren Preis und die übliche Darauflage (5, 16) loskaufen und kann sie dann behalten, oder sie wird um ihren Preis verkauft und geht dann in fremde Hand über. Der Grund wie V. 13. Sonst s. über die Erstgeburt zu Ex. 13, 2". — V. 28 f. Die zweite Einschränkung, betreffend das *Gebannte*. Auch dieses nämlich ist etwas Gott geweihtes, sogar unlöslich geweihtes, und insofern ist die Einführung dieser Sätze mit אַךְ wohl gerechtfertigt. Im Uebrigen wird man zwischen חֵרֶם und חֵרֶם unterscheiden müssen. In V. 28 ist die Rede von den Banngeschenken der Einzelnen. Es wird als bekannt vorausgesetzt und war also gewiss eine geläufige Sache, dass der einzelne Mann *von seinem Eigenthum* etwas *dem Jahve* bannen kann, mag es in einem Menschen oder Vieh oder Eigenthumsfeld bestehen (ein erkauftes Feld wird nicht genannt, weil das nicht wirkliches Eigenthum des Käufers war, s. V. 22), aber eingeschärft wird, dass solches Banngeschenk ihm unwiderruflich verfallen ist. Es kann *nicht verkauft* und *nicht gelöst* werden, wie anderes Gelobte oder Geweihte, und heisst „als etwas vollkommen an Gott abgetretenes, gleichsam in seine Hand übergegangenes, ein קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לַיהוָה *Hochheiliges*, worüber zu 21, 22. Ex. 26, 33". Alle solche Gott geweihten Banngeschenke fielen nach Num. 18, 14. Ez. 44, 29 (vgl. oben Lev. 27, 21) den Priestern zu. V. 29 aber wird bestimmt, dass *alles gebannte, was gebannt wird an Menschen* (eig. aus der Zahl der Menschen), also ein gebannter Mensch *nicht losgekauft* (vgl. Ex. 21, 30; verschieden von גאל) werden darf: *getödtet muss er werden* (20, 2). Nach der gewöhnlichen Auffassung soll hier von den in V. 28 als Gegenstände des Bannes aufgeführten Objecten eines, der Mensch, herausgenommen und darüber diese besondere Bestimmung gegeben werden. Dann wäre derselbe, der zuvor קדש קדשים ליהוה hiess, als ein

hinzurichtender bezeichnet. Ist schon dies schwer vereinbar, so würde in diesem Fall auch dem Num. 18, 14 aufgestellten Kanon seine Allgemeingültigkeit genommen. Bedenkt man weiter, dass es blos heisst אֲשֶׁר יַחֲרֹם, nicht לוֹ יַחֲרֹם, wie V. 28, sowie dass nicht ein Einzelner als der מַחֲרִים namhaft gemacht, sondern die passive Wendung genommen ist (*Saalsch.* MR. 368 ff.) und nimmt man dazu die grosse sachliche Schwierigkeit, die darin läge, dass es bei jener Auffassung des Zusammenhangs dem einzelnen Mann zugestanden hätte, einen Menschen seines Eigenthums (wie Sklaven, Kinder) durch Bannung dem sicheren Tod anheimzugeben (was dann die Erklärer zu der Aufstellung einer durch keine Bibelstelle zu belegenden Cautele bewogen hat, dass nämlich ein Mann einen Menschen nur nach gerichtlicher Entscheidung habe bannen dürfen), so wird man zu der Annahme geführt, dass V. 28 und 29 von 2 verschiedenen Fällen handeln. V. 28 handelt es sich um החרים לוי d. h. um eine Weihung an Gott, die von der V. 2 ff. abgehandelten Weihung nur dadurch verschieden ist, dass sie unwiderruflich, ohne Lösungsrecht ist; eine solche Weihung stand jedem Mann zu. V. 29 dagegen handelt es sich um einen durch das Gesetz selbst (z. B. Ex. 22, 19) oder eine gesetzliche Behörde ausgesprochenen Bannfluch über einen Menschen, welcher dessen Tödtung unausweichlich zur Folge hatte. Dann aber ist auch die Begriffsbestimmung des חֵרֶם, wornach der Unterschied von הקדיש im Object läge, nämlich der Gegenstand des חֵרֶם immer etwas Gott widriges, seinen Zorn und Abscheu herausforderndes und dem Menschen grauenhaftes, unerträgliches und gefährliches wäre, das er Gott durch Bannung zueigne, damit dieser es entweder durch die Aufnahme in seinen Bereich unschädlich mache oder geradezu mit seinem Gotteszorn vernichte (*Ew.* Alt. 101 ff.; *Riehm* HWB. 145 ff.), hinfällig. Im Wort חֵרֶם (vgl. حرم *prohibere, vetare, illicitum facere,* حَرَم *illicitum, sacrum*) liegt nur, dass der Gegenstand dem gemeinen Gebrauch gänzlich entzogen und der Gottheit unwiderruflich zu ausschliesslicher Verfügung übergeben wird (*Ges. Kn.*). Nur dann, wenn der Gegenstand ein Gott widriger, ein Abscheu für ihn (Dt. 7, 25 f.) ist, haftet sich an das sacer esto! die Bestimmung zur Vernichtung, betrifft aber dann keineswegs blos Personen sondern auch Sachen, und sagt man in diesem Fall nicht חֵרֶם לַיהוָה (vgl. Mich. 4, 13 wo gewiss nicht von Vernichtung die Rede ist), sondern blos חֵרֶם d. h. zum חֵרֶם machen oder der Vernichtung weihen, obgleich es immer eine Vernichtung Gott zu Ehren, zur Befriedigung seines Zorns war (Dt. 13, 17. 1 Sam. 15, 33), wie ja auch Gott selbst der מַחֲרִים sein kann (z. B. Jer. 25, 9). Beispiele davon, dass ein Einzelner in diesem letztern Sinn etwas von seinem Eigenthum gebannt hätte, kommen im A. T. nicht vor (denn Jud. 11, 30 f. handelt es sich um ein Opfer). Dagegen wird dieser Bann sehr häufig erwähnt als geübt vom Volk, gegenüber von heidnischen, der Jahvereligion besonders gefährlichen oder gegen Israel erbitterten Völkern, theils in Folge eines Gelübdes (Num. 21, 2 f.), theils auf Befehl Gottes (Num. 31, 3 ff. Dt. 7, 2. 20,

16f. 1 Sam. 15, 3) oder seiner Organe (Jos. 6, 17), aber auch gegen Einheimische, die gegen die theokratische Ordnung sich auflehnten (Jud. 21, 11. 20, 48. Dt. 13, 12ff. Ex. 22, 19). „Doch umfasste dieser Bann bald mehr bald weniger und hatte also verschiedene Grade: 1) Tödtung aller Menschen und Thiere und Verbrennung aller todten Habe sowie des Ortes selbst (Dt. 13, 13ff.), 2) Tödtung aller Menschen und Thiere und Abgabe alles erbeuteten Metalls an das Heiligthum (Jos. 6, 17ff. 1 Sam. 15, 3f.), 3) Tödtung aller Menschen, während das Vieh und die todte Habe als Beute behalten wird (Dt. 2, 34f. 3, 6f. 20, 16f. Jos. 8, 2. 26f. 10, 28ff. 11, 14; 1 Sam. 15, 8f.), 4) Tödtung aller Menschen mit Ausnahme der Jungfrauen (Num. 31, 7ff. 17f.), 5) Tödtung aller Männer und aller Weiber, die Beischlaf erfahren haben (Jud. 21, 11f.)." Uralt sind gewiss beide Gesetze V. 28f. und ganz im Geiste des höheren Alterthums. Nach dem Exil trat eine Umbildung der Begriffe ein, in Anfängen schon Esr. 10, 8. „Verbannungen, bei welchen alles Lebende zu Ehren der Gottheit umgebracht wurde, kommen auch bei andern Völkern vor, z. B. bei den Galliern (Caes. b. gall. 6, 17. Diod. 5, 32) und bei germanischen Stämmen (Tac. ann. 13, 57). Manchmal war der Bann auch gelinder, z. B. wenn die Gebannten zu Sklaven der Heiligthümer gemacht wurden (Aeschin. adv. Ktesiph. cp. 33f.)." — V. 30—33. „Die letzte Stelle unter den Weihungen nimmt *der Zehnte* ein und er wird wie eine bekannte Sache hier eingeführt. In der That findet sich die Sitte, der Gottheit einen Zehnten zu weihen, schier im ganzen Alterthum z. B. bei den Südarabern vom Weihrauch (Plin. 12, 32), den Phöniken und Karthagern, welche letztere dem Herkules in Tyrus einen jährl. Zehnten sendeten (Diod. 20, 14. Justin. 18, 7), den Lydiern (Nicol. Dam. p. 263 Tauchn. Her. 1, 89) und bei den westlicheren Völkern. Schon in der Zeit der alten Pelasger war es Brauch, den Zehnten der Feldfrüchte und Viehheerden den Göttern zu weihen (Dionys. Hal. 1, 19. 23f.). Die Hellenen gaben ihn vom jährlichen Feldertrag (Xen. anab. 5, 3, 9), von der Ausbeute der Bergwerke (Paus. 10, 11, 2), vom Handelsgewinn (Her. 4, 152), von eingezogenen Gütern (Xen. Hell. 1, 7, 10) und von der Beute (Her. 5, 77. 9, 81. Xen. anab. 5, 3, 4 und Hell. 4, 3, 21. Diod. 11, 33. Paus. 3, 18, 5. 5, 10, 2. 10, 10, 1). Es war hellenische Sitte, *τὰς δεκάτας τῶν περιγινομένων τοῖς θεοῖς καθιεροῦν* (Harpocrat. u. *δεκατεύειν*). Unter Pisistratus gab jeder Athener den Zehnten von seinem Gut für den öffentlichen Gottesdienst und andre öffentl. Zwecke (Diog. Laert. 2, 53). Auch als Strafe wurde *δεκατεύειν τοῖς θεοῖς* verhängt (Her. 7, 132. Polyb. 9, 39. Lycurg. in Leocr. § 81. Diod. 11, 3). Bei den italischen Völkern decima quaeque veteres diis suis offerebant (Festus u. decima), z. B. von der Beute (Diod. 5, 9. Justin. 20, 3), vom Handelsgewinn (Macrob. Sat. 3, 6). Die Römer weihten den Zehnten von ihrem Vermögen meist dem Herkules (Diod. 4, 21. Macrob. Sat. 3, 12); doch erhält auch Apollo den 10. Theil der Beute (Liv. 5, 21). Nicht minder kommt der Zehnte vom Feldertrag und den Viehheerden als königliche Abgabe vor (1 Sam. 8, 15. 17); ebenso

in Babylonien (Aristot. oecon. 2, 35) und auf einer Insel im arab. Meer (Diod. 5, 42). Mehr über den Zehnten bei *Selden* de decimis (in Clerici Pentat. p. 622 ff.), *Hottinger* de decimis Jud. Lugd. Bat. 1713, *Spencer* leg. Hebr. 3, 1, 10 p. 720 ff. *Winer* RWB.“ Bei den Hebräern war die Zehntung an die Gottheit altes Herkommen, wird darum schon bei den Patriarchen vorausgesetzt Gen. 14, 20. 28, 22. Das Gesetz hier spricht von der Sache als etwas Bekanntem (vgl. V. 28), obwohl dies im Pent. die erste gesetzliche Bestimmung darüber ist. Das Bundesbuch Ex. 21 ff. hat keine Verordnung darüber (ob in Folge der erfahrenen Kürzung?). Im nördl. Reich wurde die Verzehntung sehr eifrig betrieben (Am. 4, 4). — V. 30 gibt den Grundsatz kurz und scharf, so constitutiv wie nur irgend ein anderes Gebot des Dekalogen oder der andern ältesten Gesetzesreihen. Das Dt. 14, 22 gibt nicht die erste Constituirung (*Kleinert* Dt. S. 76), sondern eine Erklärung dieses Gesetzes. *Aller Zehnte des Landes* d. h. des Bodens oder dessen was darin wächst (wie sofort erklärt wird; im Gegensatz gegen V. 32) *von der Saat des Landes und von der Baumfrucht, dem Jahve gehört er, etwas Heiliges dem Jahve.* זֶרַע] anders als V. 16, ist hier die Saatfrucht, Dt. 14, 22 erklärt als תְּבוּאַת זָרַע Ertrag der Saat, sonst Getreide von der Tenne (Num. 18, 27) oder Getreide (Dt. 14, 23). פְּרִי הָעֵץ] dafür Fülle der Kelter (Num. 18, 27) oder Most und Oel (Dt. 14, 23). „Von diesen Dingen wird der Zehnte auch Neh. 13, 5. 12 verstanden. An geringfügige Küchenkräuter, worauf die Pharisäer (Mtth. 23, 23. Luc. 11, 42) und die Talmudisten (M. Maasroth 4, 5 f.) das Gesetz ausdehnten, hat der Gesetzgeber nicht gedacht.“ — V. 31. Man kann ihn aber lösen. „Will man seinen Zehnten nicht ganz liefern, sondern einen Theil behalten, so hat man den abgeschätzten Preis dafür zu zahlen und $^1/_5$ des Werths darauf zu legen (s. V. 13).“ — V. 32. Der 2. Hauptsatz. *Und jeglicher Zehnte von Rind- und Kleinvieh*, von allem was unter *dem Stabe hindurchgeht — das zehnte* (Stück) *soll dem Jahve heilig sein.* Der Beisatz כל אשר יעבר וגו׳ soll wohl besagen: was der Zählung durch den Hirten unterliegt. „Der Hirt führte einen Stab (Ps. 23, 4. Mich. 7, 14. Sach. 11, 7) und brauchte ihn beim Zählen, wenn er die Thiere aus ihrem Behältnisse heraus und in dasselbe hinein gehen liess (M. Bekhor. 9, 7). Man pflegte die Thiere alle Tage zu zählen (Jer. 33, 13. Ez. 20, 37) und zwar gewöhnlich am Abend bei der Heimkehr (Theocrit 8, 16. Verg. georg. 4, 436), bisweilen auch zweimal, Morgens und Abends (Verg. ecl. 3, 34).“ Ob kleinere Bestände, die man auch ohne Zählung übersieht, durch diesen Beisatz von der Verzehntung ausgeschlossen werden sollen (*Kn.*), ist fraglich; bei zu kleiner Anzahl unterblieb die Verzehntung von selbst. „Uebrigens verstehen die Rabb. wohl richtig nur den jährlichen Zuwachs, der noch keine Zehntung erfahren hat“ (M. Bekhor. 9, 5. Rosch ha Sch. 1, 1). — V. 33. „Der Besitzer soll nicht suchen zwischen gut und böse und das Thier nicht vertauschen d. h. er soll es nicht besonders aussuchen, sondern immer genau das beim Abzehnten getroffene soll Jahve gehören; erlaubt er sich eine Vertauschung, so verfallen beide Thiere

dem Heiligthum (V. 10) und zwar unabänderlich; eine Lösung kann da nicht stattfinden. בָּקָר] 13, 36.“ — Während nun hier im Sinaigesetz nur ausgesprochen wird, dass aller Zehnte von der Saat- und Baumfrucht sowie vom Heerdenvieh Gott heilig sei, über seine Verwendung aber nichts verordnet wird, wird dann Num. 18, 21—32 bei A bestimmt, dass aller Zehnte in Israel von Gott den Leviten für ihre Dienste am Heiligthum und weil sie keinen Antheil am Land haben, zur נַחֲלָה gegeben sei und sie denselben בְּכָל־מָקוֹם *an jedem Ort* d. i. an jedem ihrer Wohnorte (Jos. 21) verzehren dürfen, dass sie aber wieder den 10. Theil dieses Zehntens an die Aaronsöhne, die Priester, abzugeben haben. Anders lauten die Bestimmungen Dt. 12, 6. 11. 14, 22—29. 26, 12—15. Das Dt. spricht 1) nur vom vegetabilischen Zehnten, nicht vom animalischen, 2) will jährlich den Zehnten an den Ort des Heiligthums gebracht und dort zusammen mit den Erstgeburten des Rind- und Kleinviehs vor Gott verzehrt wissen zur Uebung der Gottesfurcht, 3) erlaubt den Zehnten in Geld zu verwandeln und von diesem Geld die Zehntmahlzeit am Heiligthum abzuhalten, 4) befiehlt bei diesen frohen Mahlzeiten, an denen das Haus des Zehntenden theilnimmt, den Leviten des Heimathorts nicht zu versäumen, weil der keinen Antheil am Land (נַחֲלָה) hat, 5) verlangt aber, dass im je 3. Jahr (welches das Zehntjahr heisst Dt. 26, 12) der ganze Zehnte am Heimathort belassen und zur Speisung (zum Unterhalt) des Leviten, Fremdlings, Waisen und der Wittwe daselbst verwendet werde. Beiderlei Gesetze hat die harmonistische Tradition so vereinigt, dass ausser dem Levitenzehnten (Num. 18) jährlich noch ein zweiter Zehnten zu Opfermahlzeiten und im je 3. Jahr als Armenzehnten zu verwenden (so der Talm., s. *Geig.* Urschr. 179 f.; *Saalsch.* MR. 356 f.) oder gar im je 3. Jahr noch ein 3. Zehnten zu erheben sei (Tob. 1, 7 f. Jos. ant. 4, 8, 8. 22; Targ. Jer., Karäer und Samarier, selbst ältere Halakha, s. *Geig.* 178 f.). Würde das Dt. wirklich eine solche Erweiterung des alten Zehntgesetzes durch Einführung eines zweiten Zehnten (*Ros. JDMich. Ranke* II. 286. *Hengst. Win. Ke.* A.) beabsichtigen, so müsste das Dt. 14, 22 ff. nothwendig ausdrücklich bemerkt sein. In Wahrheit, da beide Gesetze nur vom Zehnten (keines von einem zweiten) reden, steht das eine an der Stelle des andern, und stellen sie also zeitlich verschiedene Stadien der Rechtsentwicklung dar, und die Frage ist nur, welches das ältere sei. Während z. B. *Ew.* Alt. 398 f. *Riehm* Gesetzg. 42 ff. *Kn.* das Gesetz in Lev. und Num. für das ältere ansehen, wollen *George* S. 67, *Graf* 47 ff., *Kal.* I. 605 ff., *Kuen.* Godsd. II. 268 ff., *Kleinert* Dt. S. 74 ff., *Wel.* Gesch. I. 161 f. dasselbe als eine Fortbildung des deuteron. Rechts zu Gunsten der Priester begriffen wissen, und nach *Kuen. Wel. Reuss* soll Lev. 27, 32 f. gar eine erst nach Nehemja gemachte Interpolation im Priestercodex sein, weil weder Num. 18 noch Neh. 10, 37—39. 12, 44—47. 13, 5. 12. Mal. 3, 8. 10 etwas vom Viehzehnten sagen, sondern erst 2 Chr. 21, 5 f. Damit wäre zugleich ein Hauptdifferenzpunkt zwischen A und Dt. beseitigt. Allein dass im Zeitalter der Sopherim, die keineswegs Parteigänger der Priester waren,

eine Bestimmung von solcher Wichtigkeit zum Vortheil der Priester in die Sinaigesetze (selbst im *Sam.*) soll haben eingeschmuggelt werden können, ist undenkbar. Kann sie aber das nicht und ist selbst in Nehemja's Zeit ein Viehzehnte nicht eingetrieben, sondern nach dem Dt. verfahren worden, so folgt von selbst, dass die Bestimmung viel älter sein muss und damals als veraltet galt. In der That, wenn Jacob alles, was er hat, verzehntet (Gen. 28, 22), so kann das Vieh, sein Hauptbesitz, nicht gefehlt haben, und wenn die Könige den Viehzehnten nahmen (1 Sam. 8, 17), so kann dieser nichts „unerhörtes" sein. In einem Volk, dessen einer Hauptnahrungszweig die Viehzucht war, wäre es sogar höchst verwunderlich, wenn der Brauch des Zehntens nicht auch auf diesen ausgedehnt worden wäre. Je tiefer herunter in der Zeit, desto weniger lässt sich eine erstmalige Einführung des Viehzehntens begreifen; je höher hinauf und je näher dem alten Hirtenleben der Stämme, desto natürlicher erscheint er. Wenn er auch nicht allgemein und regelmässig durchgeführt war, so muss er doch vorgekommen sein, und A fixirt hier älteren Brauch (als Dt.). Den andern wesentlichen Differenzpunkt, die Verwendung des Zehnten anlangend, so wird Niemand läugnen, dass der Zehnte von Anfang an eine Leistung *an Gott* war, mag sie mehr als freie Gabe der Dankbarkeit oder geradezu als religiöse Pflicht („der Zehnte ist Gott heilig") geübt worden sein. Aber augenscheinlich ist, dass dem Begriff einer Gabe an Gott die Verwendung zu einer Opfermahlzeit, bei der der Opfernde das Meiste selbst behält, nur nothdürftig, voll dagegen nur die Ablieferung oder Abgabe an Gott entspricht, und sicher ist, dass zwischen einer Gabe an Gott und einem deuteron. Armenzehnten im je 3. Jahr keine innere Verbindung besteht, sondern hier Mittelglieder fehlen. Nimmt man dazu einerseits, dass nach übereinstimmender Angabe aller Schriften (auch Dt. 10, 9. 12, 12. 18, 2) Levi keinen Theil am Grundbesitz hatte und doch zu leben haben musste, die Theilnahme an Zehntmahlzeiten aber ihm unmöglich als Lebensunterhalt genügen konnte, andererseits dass die Ueberweisung der Gott geleisteten Abgaben an die Diener des Heiligthums oder der Heiligthümer die natürlichste Sache von der Welt war, so wird man wiederum die bezügliche Gesetzesbestimmung bei A als die ältere (gegenüber vom Dt.) erkennen. Dabei mag immer sein, dass mit der Ablieferung der Zehnten von jeher fröhliche Zehntmahlzeiten (die A ganz ignorirt) verbunden waren; auch einige der secundären Bestimmungen über die Entrichtung, wie die Einlieferung in natura, die Aufzahlung eines Fünftels bei Lösungen, die Wiederverzehntung an die Priester, mögen immerhin nur jüngere Formulirungen priesterlicher Ansprüche und Theorien sein, denen die Praxis nicht entsprach. Umgekehrt begreift sich die deuteron. Verwendung zu *blossen* Zehntmahlzeiten und zu einer nur zweimaligen Naturallieferung innerhalb des Sabbathjahrcyclus an die Leviten und andere Besitzlosen am leichtesten als Surrogat für die nicht mehr durchführbare ursprüngliche Verwendung unter veränderten äusseren Verhältnissen. Denn das versteht sich von selbst, dass die Laien, wo nicht wirkliche Gottesfurcht sie trieb, der Zehntpflicht

für das Heiligthum sich möglichst entzogen haben werden, zumal in der Königszeit (1 Sam. 8); selbst in der nachexilischen Zeit mussten sie immer wieder daran gemahnt oder neu dazu verpflichtet werden (Mal. Neh.). Geschichtlich wissen wir aus der vorexilischen Zeit nur, dass Hiskia im Zusammenhang mit seiner Reformation auch mit der Durchführung des Zehntgesetzes Ernst machte 2 Chr. 31, 5 ff. „Ueber die talmudisch-rabb. Bestimmungen s. *Hottinger* p. 116 ff. 146 ff. 182 ff." — V. 34. Die Unterschrift, ähnlich der Unterschrift 26, 46. Sie kommt nicht nach Thorschluss (*Wel.*, *Reuss* l'hist. et la loi 245), ist auch nicht blos Unterschrift zu dem Nachtrag Cap. 27 (*Kal. Ke.*), denn weder ist Cap. 27 blosser Nachtrag, noch würde es dann אֵלֶּה הַמִּצְוֹת (statt גַּם אֵלֶּה מִצְוֹת) heissen, sondern ist die Unterschrift zu den Sinaigesetzen nach A, während 26, 46 die der Sinaigesetze nach C ist. בהר סיני] 7, 38. 25, 1. 26, 46. Ex. 34, 32. מִצְוֹת] 22, 31. 26, 3. Die Gesetze sind also hier blos mit dem allgemeinen Namen benannt, nicht wie 26, 46 in verschiedene Arten specificirt. צִוָּה] mit Acc. und אֶל wie Ex. 25, 22.

Verbesserungen und Zusätze:

S. 25 Z. 14 setze hinter *Zeit* ein: *ausser Deut.*
„ 31 Z. 18 v. u. lies *ein* für *in.*
„ 31 Z. 16 v. u. lies *1783* für *1873.*
„ 120 Z. 17 setze hinter *soll* hinzu: (*Doch s. jetzt Smend Ez. S. 30*).
„ 251 Z. 2 lies *müsste* statt *muss.*
„ 263 Z. 18 lies *20f.* für *30f.*
„ 316 Z. 15 setze nach *49.* hinzu: auch Jos. b. j. 5, 5, 5.
„ 329 Z. 15 v. u. lies *16, 4* für *26, 4.*
„ 400 Z. 20 v. u. setze hinzu: *Ueber den häufigen Gebrauch des Weihrauchs im ägyptischen Cult schon im 4. Jahrtausend s. jetzt Lepsius nubische Grammatik 1880 p. XCVI.*
„ 463 Z. 19/18 v. u. streiche die Klammer hinter *15* und setze sie nach *unterscheiden.*
„ 608 Z. 24 lies *II. 96* für *I. 96.*

Leipzig,
Druck von Hundertstund & Pries.

DATE DUE

PACIFIC

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1245 .K72 1880
Die Bucher Exodus und Leviticus fur die
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 3298